ترجمان

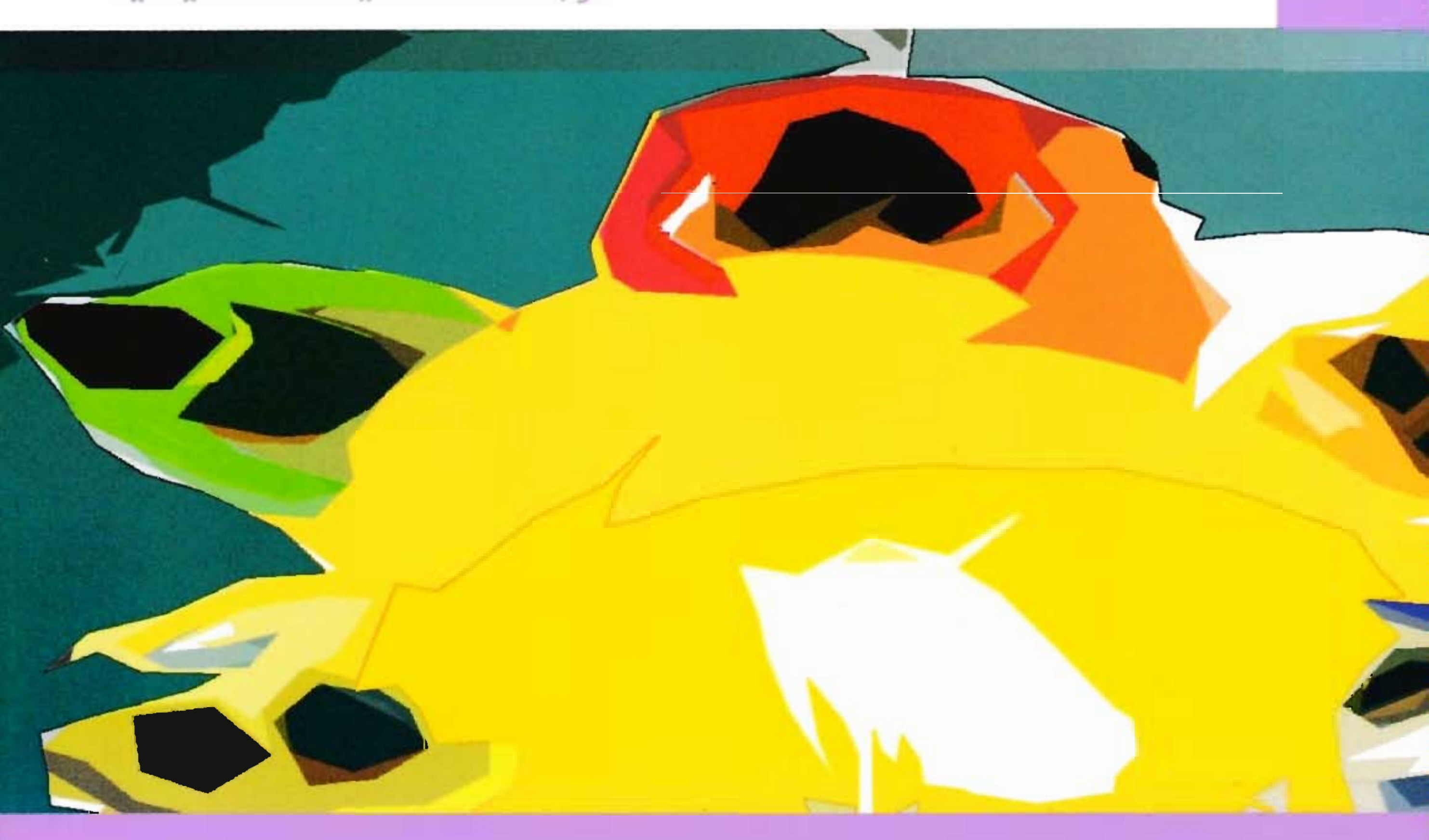
يورغن هبرماس

نظرية الفعل التواصلي

المجلد الأول

عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية

ترجمة: فتحي المسكيني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies





نظرية الفعل التواصلي

المجلد الأول

عقلانية الفعل
والعقلنة الاجتماعية

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

نظرية الفعل التواصلي

المجلد الأول

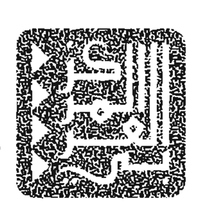
عقلانية الفعل
والعقلنة الاجتماعية



يورغن هبرماس

ترجمة

فتحي المسكيني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
هبرماس، يورغن، 1929-
نظرية الفعل التواصلي/ يورغن هبرماس؛ ترجمة فتحي المسكيني.
2 ج. في 2 مج.: جداول؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
محتويات: ج. 1 عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، ج. 2. في نقد العقل الوظيفي.
يشتمل على ببليوغرافية (ج 2، ص. 689-731) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-327-8 (المجموعة)
1. هابرماس، يورغن، 1929 - فلسفة. 2. الاتصال - فلسفة. 3. الاجتماع، علم - فلسفة. 4. العقلانية. 5. التواصل - فلسفة. 6. العقل - فلسفة. 7. النقدية (فلسفة) 8. الفلاسفة الألمان. أ. المسكيني، فتحي. ب. العنوان. ج. السلسلة.
301.01

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

Theorie des kommunikativen Hadelns
Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung

by Jürgen Habermas

عن دار النشر
Suhrkamp Verlag GmbH & Co. Kg

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
2020

المحتويات

-II-

نظرية ماكس فيبر في العقلنة

-IV-

من لوكاتش إلى أدورنو: العقلنة بوصفها تشيّؤًا

محتويات

المجلد الثاني

في نقد العقل الوظيفي

-V-

تغيير البراديغم لدى ميد ودوركهايم:
من النشاط بمقتضى غاية إلى الفعل التواصلي

-VI-

الفاصل التأملي الثاني: المنظومة وعالم الحياة

-VII-

تالكوت بارسونز: المشاكل التي تعترض بناء نظرية في المجتمع

-VIII-

تأمل ختامي: من بارسونز، عبر فيبر، إلى ماركس

قائمة الجداول

إهداء

«إلى لغة الضاد ... وإلى كل قارئ لها»

مقدمة الترجمة العربية

يُعدّ يورغن هبرماس[1] واحدًا من أكبر الفلاسفة والمنظّرين الاجتماعيين والمثقفين ونقّاد العصر على مستوى العالم. وأعماله الكثيرة (التي تناهز الأربعين مؤلفًا) مترجمة إلى أكثر من ثلاثين لغة. وهو حاصل على أكثر من عشرين جائزة فخرية من جامعات ومؤسسات عالمية[2]. بدأت أعماله تظهر منذ عام 1952، وأصبح هو نفسه موضوعًا للدراسة النقدية منذ عام 1964[3]. ولم يزل يكتب وينشر أعماله إلى وقت قريب[4]. والأغلب أن أخصّ ميزات هذا المفكّر العملاق هو التنوّع المثير في اهتماماته وكتاباته. وقد وُصف بأنه «عامل على الحدود» (Grenzgänger) أو «وسيط» نسقي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية[5]. كما أنه مثقّف شرس وناقد ملتزم القضايا التي تؤرق السؤال الكبير عن مستقبل أوروبا[6]، حيث

(1) ولد يورغن هبرماس في 8 حزيران/ يونيو 1929 في دوسلدورف، غرب ألمانيا. تابع دراساته العليا في الفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأدب والاقتصاد، في عدد من الجامعات الألمانية، هي غوتنغن وزوريخ وبون (1949-1954). ونال الدكتوراه (بون 1954) وشهادة التأهيل (ماربورغ 1961)، وعمل في عدد من الجامعات ومراكز بحث حتى تقاعده في عام 1994، مثل معهد الدراسات الاجتماعية (1956-1959) وجامعة هايدلبورغ (1961-1964) وجامعة فرانكفورت (1964-1971) ومعهد ماكس بلانك (1971-1981) وجامعة فرانكفورت ثانية (1975-1994) ونورثوسترن (1994-2004).

(2) Stefan Müller-Doohm, *Jürgen Habermas. Eine Biographie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2014).

(3) Luca Corchia, *Jürgen Habermas. A Bibliography: Works and Studies (1952-2010)* (Pisa: Edizioni Il Campano- Arnus University Books, 2010), «Works of Jürgen Habarmas (1952-2010),» pp. 15 sqq.; «Studies on Jürgen Habermas (1964-2010),» pp. 83 sqq.

(4) يُقارن: J. Habermas, *Im Sog der Technokratie. Kleine politische Schriften XII* (Berlin: Suhrkamp, 2013).

(5) Otfried Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien* (Frankfurt am Main: 1990), p. 358.

(6) يُقارن: J. Habermas, *Zur Verfassung Europas: Ein Essay* ([n.p.]: Suhrkamp Verlag, 2011).

إنه دخل معترك النقاش العمومي منذ أن كان طالبًا في سن الرابعة والعشرين بفضل مقالة صحافية نشرها في عام 1953 نقد فيه سكوت هايدغر عن فظاعات النازية[7]. وبقدر ما كان منخرطًا في الهموم اليومية للمجتمع الذي يعيش فيه، ولنا خير مثال على ذلك حواره العميق حول «الفلسفة في زمن الإرهاب» بمعية جاك دريدا[8]، فإنه كان يعتبر أن حياة الفيلسوف تبقى دائمًا فقيرة من حيث الأحداث الخارجية[9].

لكن هبرماس كان دائمًا في قلب المعمعة سياسية أكانت أم فلسفية. ففي خريف 1944 (وهو في الثالثة عشرة) كان عضوا في الشبيبة الهتلرية ومساعدًا على الجبهة في خطّ سيغفريد. وهي تجربة كلفته في عام 2006 إشاعة عنيفة عن ماضيه «النازي» المزعوم أشعلتها مذكّرات أحد الصحافيين (يوهاشيم فاست)[10] حتى تمّت تبرئته من تبعاتها. لكن ما هو مؤكّد هو أن عام 1945 كان محدّدًا حاسمًا في توجّهات هبرماس[11] اللاحقة على الصعد كافة: لقد كانت أعماله الفلسفية والاجتماعية كلها حقول مقاومة مفهومية ومعيارية لكل آثار الثقافة النازية، ليس فقط في ألمانيا، بل في الغرب وفي العالم بكامله[12].

تكمن طرافة هبرماس في كونه وريثًا عميقًا لكل تقاليد الفلسفة الغربية ومجدّدًا حاسمًا لإشكالياتها. وربما لهذا السبب بالذات اعتُبر عادة كاتبًا صعبًا أو عسير القراءة[13]. لقد بدأ في عام 1954 برسالة (لم تنشر أبدًا نشرة تجارية)

---

(7) Jürgen Habermas, «Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935,» *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (25 July 1953), pp. 67-75.

(8) يُقارن: Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), Part one, pp. 25, 45 sqq.

(9) J. Habermas, «Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit,» in: *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), p. 15: «Im Allgemeinen ist das Leben von Philosophen arm an äußern Ereignissen».

(10) يُنظر: Joachim Fest, *Ich Nicht: Erinnerungen an eine Kindheit und Jugend* (Reinbeck: 2006), p. 343.

(11) Lasse Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2010), p. 6: «It was the events of the year 1945 that set my political motives».

(12) يُقارن: J. Habermas, *Parcours 2 (1990-2017). Théorie de la rationalité. Théorie du langage* (Paris: Gallimard, 2018), pp. 243-249.

(13) Thomassen, *Habermas: A Guide*, pp. 1-3.

حول **المطلق والتاريخ أو الازدواجية في تفكير شيلنغ**[14]، أكّد في عام 2009 أنها كانت بحثًا حرّكه مشغل دائم في مسيرته ألا وهو «مسألة إمكانية المصالحة بين فكر تاريخي على نحو جذري وتأسيس تشخيص معين عن العصر الحاضر»[15]. ومنذ عام 1956 التحق بمعهد البحوث الاجتماعية في فرانكفورت وعمل باحثًا مساعدًا لأدورنو حتى عام 1959، وكان أهمّ ما حدث له عندئذ هو لقاء هربرت ماركوزه وكتاباته التي تركت أثرًا كبيرًا عليه.

في عام 1961 أنجز رسالة التأهيل ببحث صار شهيرًا عنوانه **التغير البنيوي في الفضاء العمومي. بحوث في مقولة المجتمع المدني**[16]، وإن كان لم يفلح في إقناع هوركهايمر بوجاهة أطروحته الذي لم يسمح له بمناقشتها في فرانكفورت، واضطرّ إلى القيام بذلك في جامعة ماربورغ[17]. ولم يعد هبرماس إلى فرانكفورت ويقيم علاقة مكرّسة مع هذه المدرسة إلا بدءًا من عام 1964 عندما خلف هوركهايمر في منصب أستاذ فلسفة وسوسيولوجيا.

يؤكّد هبرماس، كما يذكر بنفسه في سيرته الفلسفية، أنه ظل يعمل حتى نهاية الستينيات في تقليد مدرسة فرانكفورت، حيث إنه إنما مع محاضرات كرستيان غوس (1970-1971) فقط طرح القضية الكبرى المتعلقة بالانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، وكان العنوان العام هو «تأسيس علم الاجتماع على نظرية اللغة»[18]، وذلك يعني فلسفيًا الانتقال من براديغم الذات («نزع التعالي عن العقل») إلى البحث في «الممارسات التواصلية» (براديغم اللغة)[19]. إلا أن ذلك لا يعني تصوّر المجتمع بوصفه مجرد شبكة تواصلية، بل أيضًا بوصفه يتهيكل انطلاقًا من أفعال تواصلية «حاملة لمفترضات معيارية»[20]. إن المطلوب في

---

(14) J. Habermas, «Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken» (Dissertation, University of Bonn, Faculty of Philosophy, 24 February 1954).

(15) Habermas, *Parcours 2*, pp. 176-177.

(16) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied, Berlin: 1962).

(17) Thomassen, *Habermas: A Guide*, p. 33.

(18) J. Habermas, *Philosophische Texte. Studienausgabe, Band 1: Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), «Einleitung,» pp. 9-28.

(19) Habermas, *Parcours 2*, p. 178.

(20) Ibid., p. 179.

«التواصل» ليس مجرد «فهم» عبارة أو قول ما، بل بالتحديد «التفاهم» في شأن ما تقوله ذوات فاعلة ومتكلمة، وليس عارفة فحسب. ويقرّ هبرماس أن مسيرته عرفت نوعًا من «المنعرج التأويلي» في السبعينيات[21]، حيث إن منطلقه الفلسفي نحو نوع جديد من الاستشكال للمجتمع الحديث كان يعتمد أوّل الأمر على تأويلية من نوع هايدغر-غادمير، وإن كان قد غادر هذا المنطلق التأويلي المبكّر في وقت لاحق إلى الحقل التداولي[22]. ومع ذلك يقرّ أن الأعمال التواصلية تتمّ دائمًا بحسب منوال تأويلي إلا أن من يضبطه هو عالم الاجتماع، وليس الفيلسوف فقط[23]. إن التأويل بحسب هبرماس هو عمل «عقلاني»، أي قائم على «حجج» وتعليلات، وليس عملًا شعريًا أو سرديًا. ولا يحتاج التأويل إلى شيء آخر غير «إعادة البناء»، وهو لا يعني بذلك التأويل العادي الذي يهدف إلى الكشف عن «معنى» نص أو طريقة تعبير أو مؤسسة، بل التأويل الذي يكشف عن «قواعد» إنتاج الموضوعات الرمزية والخطاب الذي يبين أن للفهم طابعًا «إنجازيًا»، ذلك أن المؤوّل هو شريك في الفعل الاجتماعي[24]. وليست الفلسفة عنده إلا الفكر «مابعد الميتافيزيقي» الذي تخلى عن حلم الفلاسفة التقليديين في فرض أنموذج كوني إكراهي للخير المشترك[25] وعوّضه بالبحث عن «وعي جديد ومجذّر بالزمان» يساعد الحداثة على «أن تعيد هيكلة نفسها بشكل متفكّر في هويتها الخاصة»، إلا أنها مهمّة لا يمكن لأي فلسفة شئنا أن تنجزها، بل تعود فقط إلى ما يسميه هبرماس «فلسفة قادرة على التعلم ومنفتحة على التعاون من دون شروط مع كل العلوم الاجتماعية»[26]. صحيح أن تشخيص الحداثة لا يمكن أن يقوم به إلا علم الاجتماع، لكن التفكير في هوية الحداثة أمر يعود بحسب هبرماس إلى الفلسفة دون غيرها من الممارسات العقلانية[27].

---

(21) Ibid., p. 191.

(22) Ibid., p. 180.

(23) Ibid., p. 181.

(24) Ibid., p. 191.

(25) Ibid., p. 193.

(26) Ibid., p. 195.

(27) Ibid., pp. 194-195.

لا تؤدّي الفلسفة مهمّتها، أي التفكير في هوية الحداثة ومصالحتها مع نفسها، إلا بقدر ما تقرّ بأن الفهم ليس «فنًا»، بل هو أيضًا عمل «منهجي»[28]؛ ذلك يعني أن الفعل التواصلي هو عمل تأويلي من نوع غير تقليدي: إنه يعيد بناء ما نفهمه ولكن في ضوء ما تشخّصه العلوم الاجتماعية، وهذا يعني أننا لا نتواصل إلا حين نؤوّل، ومن ثمّ فإن التأويل يعني تثبيت «موضوعية الفهم»[29] الذي ندّعيه. ويعني ذلك التمييز بين الموقف الإجرائي الذي يقول الأشياء كيف حصلت و«الموقف الإنجازي الذي يحاول أن يفهم ما قيل»[30]. وبحسب هبرماس ما عاد يوجد تأويل من دون «مفترضات عقلانية»[31] بحسب منوال المجتمع الذي نعيش فيه.

أولًا: كتاب «نظرية الفعل التواصلي»

أصدر هبرماس كتاب **نظرية الفعل التواصلي** في عام 1981، في مجلدين، عن دار زوركامب فرلاغ، في فرانكفورت[32]. وما لبث أن تتالت طبعاتُه[33]، وبيعت منه آلاف النسخ بُعيد صدوره؛ وهو كتاب كان قد أُعلن عنه قبل صدوره بوقت طويل ويُقال عنه (تحت تلميح كانطي لطيف) إنه انتُظر في واقع الأمر عشرة أعوام، بل هو تتويج جهود ومحاولات سابقة تمتد على مدى عشرين عامًا[34]. وهو كتاب يوصف بكونه المؤلف الأكبر في مسيرة هبرماس. بل حاز الرتبة الثامنة في تصنيف عالمي لمؤلفات علم الاجتماع الأكثر أهمية التي كُتبت في القرن العشرين، والتي تضمّ خاصة أعمال ماكس فيبر وتالكوت بارسونز وبيار

---

(28) J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), pp. 29 sqq.

(29) Ibid., p. 35.

(30) Ibid.

(31) Ibid., p. 38.

(32) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981).

(33) الطبعة الثانية (1982)، الطبعة الثالثة (1985)، الرابعة (1987)...

(34) Axel Honneth & Hans Joas, «Einleitung,» in: Axel Honneth & Hans Joas, *Kommunikatives Handeln - Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1986), p. 7.

بورديو[35]. وقد وصفه هبرماس نفسه في إحدى المقابلات بأنه «غول»[36]، ولنقل إنه حقًا غول فلسفي سواء من حيث طول المخاض أو طريقة الإنجاز أو النقاشات التي أثارها. وقد تكرّر وصف الكتاب بأنه «مبهم» و«متعرّج» في مسار أفكاره، على الرغم من سعي مؤلفه المستمرّ إلى توفير رؤى جامعة ومعالم مرشدة[37].

من المفيد أن ننبّه إلى أن هبرماس حاول أن يخفّف من هذا الانطباع المخيف عندما نشر في عام 1984 كتابًا موازيًا تحت عنوان واضح المقصد هو «دراسات تمهيدية وملاحق تكميلية حول نظرية الفعل التواصلي»[38]. وهي أعمال سابقة ولاحقة على كتاب عام 1981 تضمّ نصوصًا تنطلق من سداسي 1970/ 1971 («دروس حول تأسيس السوسيولوجيا على نظرية اللغة») إلى حدّ 1982 («إيضاحات حول مفهوم الفعل التواصلي»)، وذلك مرورًا بمقالات عدة من قبيل «ملاحظات حول تطوّر المهارة التفاعلية» (1974) و«تأمّلات حول باثولوجيا التواصل» (1974) و«الأفعال والعمليات والحركات البدنية» (1975) و«القصد والمواضعة والتفاعل اللغوي» (1976) و«علم الدلاليات القصدية» (1975/ 1976) و«ماذا تعني التداولية الصورية؟» (1976) و«جوانب من عقلانية الفعل» (1977) و«ردود على اعتراضات» (1980). وهذا الكتاب يوحي بانطباع تمّ تكريسه يقضي بأن سداسي 1970/ 1971 كان لحظة «المنعرج» الذي قاد هبرماس إلى نظرية الفعل التواصلي، وإن كان بعض المؤرّخين لأعماله يقترحون تاريخًا أقدم من ذلك، قد يعود إلى سداسي صيف 1968[39].

---

(35) *International Sociological Association* (1998), Books of the XX Century, in: http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/

(36) Peter Dews (ed. and intro. by), *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, rev. ed. (London; New York: Verso, 1992), p. 104.

(37) Herbert Schnädelbach, «Transformation der Kritischen Theorie,» in: Honneth & Joas, *Kommunikatives Handeln*, p. 15.

(38) J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handels* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984).

(39) يُقارن: Corchia, p. 8:

«إذا كانت الأدبيات تشير عادة إلى عام 1970 - أو في الأغلب إلى عام 1971 - على أنها «نقطة التحول» الحاسمة، مستندة في ذلك إلى تأكيدات ضمن «برنامج بحثي» تم تحديد ملامحه، فإني في أعمال سابقة قد حاولت أن أبرهن كيف أن مقاربة العلم القائم على إعادة البناء إنما تم تصورها أول الأمر في عام =

منذ مطلع السبعينيات وقع تحوّل عميق لدى هبرماس أثّر حتى في طريقته في إعادة تقديم كتبه السابقة التي نشرها إبّان الستينيات. ففي خضمّ هذا المنعرج من تقاليد «النظرية النقدية» التي لم تزل واضحة إلى حدّ كتاب **المعرفة والمصلحة** (1968)، أتى هبرماس إلى كتابة «الخاتمة الجديدة» التي وضعها في عام 1973 لكتابه **المعرفة والمصلحة**، حيث يقف على واحدة من لحظات ولادة الحدس القوّي الذي قاد إلى صياغة إشكالية كتاب عام 1981. فبعد أن أحصى ها هنا جملة من الخطوط الأساسية للتفكير الحجاجي الذي طبع كتابات العقدين السابقين، لدى فلاسفة من قبيل فتغنشتاين وأوستين وتوماس كون وكارل أوتو آبل وسيرل ...إلخ، خلص إلى استنتاج قال فيه:

«أريد أن أقول فقط: إن سياق النقاش قد تغير في السنوات الأخيرة على نحو بحيث إن العمل النقدي يمكن أن يتراجع إلى الوراء تاركًا مكانه للعمل البناء الرامي إلى بلورة نظرية في الفعل التواصلي (والتي آمل أن أتمكّن من تقديمها في القريب العاجل)»[40].

لكن تلقّي الكتب أو الأفكار الكبرى، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالترجمة إلى لغة أخرى أو بعيدة ثقافيًا، إنما يطرح دائمًا مشكلًا معقّدًا. - ومن المفيد أن ننبّه إلى أن المراجعات التي كُتبت عن **نظرية الفعل التواصلي** وذلك منذ ظهوره لم تكن تخلو من ردات فعل ساخرة أو خصومية. ونذكر خاصة مراجعة نُشرت في مجلة **دير شبيغل** الألمانية في آذار/ مارس 1983[41]. وإن ما يهمّنا نحن من هذه المراجعة هو كونها تشكّك في كونية أطروحات هبرماس حول التواصل، ولا تتردّد في أن تلصق بها تهمة «المركزية الأوروبية»:

= 1968، في أثناء الندوة الصيفية التي كان هبرماس يقدمها مع أولريش أوفرمان (U. Oevermann) في جامعة فرانكفورت، بهدف إقامة خط موازٍ بين علم نفس النمو ونظرية التطور الاجتماعي».

(40) J. Habamas, «Nachwort (1973),» in: *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973), p. 372: «Ich will nur sagen: der Kontext der Diskussion hat sich in den letzten Jahren in der Weise geändert, dass das kritische Geschäft hinter dem konstruktiven der Ausarbeitung einer Theorie des kommunikativen Handels (die ich bald vorlegen zu können hoffe) zurücktreten kann».

(41) يُقارن: «K. M. Michel über Jürgen Habermas: 'Theorie des kommunikativen Handelns',» *Der Spiegel*, 12 (1982).

«هل هي مركزية أوروبية نظرية؟...» أجل؛ إن الزنوج ...إلخ، ليس لهم أي فرصة: ينبغي عليهم أن ينضمّوا إلينا (أو ينبغي علينا أن نسقط معهم). بالطبع إن هبرماس لا يقول هذا. فهو على الأرجح يتجاهل هؤلاء الكفّار والكاناكي[42] المزعجين، على نحو لم يكن جديرًا بأي فلسفة تاريخ لائقة أن تسمح به. إن مركزيته الأوروبية لا تؤثّر على مستوى فلسفة التاريخ فقط، وإلا كانت لتكون قديمة الطراز، بل هي ناتجة عن نظرية التطور الهبرماسية (...)، وهي - على سبيل المثال - لا تترك مكانًا لأي تشاؤم ثقافي (...): «إن النوع البشري يمرّ من مرحلة تعلم إلى مرحلة أخرى، من **إنسان ماهر** إلى آخر، إن صحّ التعبير، وقد تخلف بعضهم عن الركب، من الشعوب كما من الأفراد؛ هذا كل شيء»[43].

نفترض أن جملة أبواب الكتاب الثمانية وجملة الفصول المتضمّنة في كل باب يمكن قراءتها (منا «نحن» غير الغربيين) في وتيرتين مختلفتين لأنها نصوص مكتوبة بلغتين متفاوتتين كل منهما لها نبرة خاصة. وهذا التفاوت الذي نشعر به قد يؤدّي في الأغلب إلى نمطين متباينين من التلقي للإشكالات والمعالجات التي طوّرها هبرماس. من جهة، هناك النقاش المتخصّص، فلسفيًا أكان أم سوسيولوجيًا؛ وهو شبيه بالردود النقدية التي قام بها أعضاء كبار في الجماعة العلمية والبحثية التي عمل ضمنها هبرماس وكان يقصدها بكتابه. ولا ريب في أن أفضل مثال على هذا النوع من التعامل مع الكتاب هو المؤلف الجماعي الذي أعدّه في وقته كل من أكسِل هونيت وهانز جواس تحت عنوان **الفعل التواصلي: مساهمات حول كتاب**

---

(42) «الكفّار والكاناكي» (Kaffern und Kanaken) لفظتان للتحقير، يستعملهما الألمان كي يشيروا إلى الأجانب، وفي الأغلب إلى ذوي البشرة السمراء. اللفظة الأولى من أصل عربي (كافر، جمع كفّار)؛ أما اللفظة الثانية فهي متحدرة من لغة شعب هاواي، إلا أنه تبين منذ عهد قريب أن اللفظة تعني في اللغة البولينيزية «الإنسان الحر».

(43) «K. M. Michel über Jürgen Habermas»: «Theoretischer Eurozentrismus? Ja; den Negern usw. bleibt keine Chance: Sie müssen sich uns anschließen (oder wir müssen mit ihnen hinab). So sagt das Habermas natürlich nicht. Er ignoriert vielmehr diese lästigen Kaffern und Kanaken, wie sich das keine anständige Geschichtsphilosophie gestattet haben würde. Sein Eurozentrismus ist eben nicht geschichtsphilosophisch gewirkt, das wäre altväterlich, sondern folgt aus der Habermasschen Evolutionstheorie (), und die läßt - zum Beispiel - einem Kulturpessimismus ... keinen Raum: Die Gattung macht Lernschritt um Lernschritt, vom Homo habilis zum Homo habil. sozusagen, und da bleiben schon einige auf der Strecke, Völker wie Individuen - sei's drum».

هبرماس «**نظرية الفعل التواصلي**»[44]، وظهر في عام 1986 ويمكن أن نسمّي هذا النوع من التلقي باسم التلقّي «الغربي» أو الداخلي عمومًا. وهو لا يهمّ «غير الغربيين» إلا من ناحية التخصّص أو الانخراط في التأويل الذاتي للتراث الغربي وطريقته في طرح قضية الحداثة وفي معالجتها.

أما النوع «الآخر» من التلقي فهو موقف تأويلي أو نقدي خارجي وبالتحديد «غير غربي»، وربّما حتى ما-بعد-غربي. وإن أفضل مثال علينا أن نسوقه هنا هو المؤلف الجماعي الذي نشره توم بايلي تحت عنوان مثير هو **نزع الطابع الريفي عن هبرماس** (deprovincializing Habermas)[45]. وهو يهمّ في حقيقة الأمر أولئك القرّاء «غير الغربيين» الذين تأثّروا بهبرماس واعتنقوا بعض أفكاره.

نعني بذلك أنه موقف على وعي تام بأنه «يترجم» وثيقة نظرية ومعيارية خطيرة جدًا لأنها تصرّح دونما مواربة بالتوقيع الغربي الذي تضعه، سواء تحت الإشكالية التي تطرحها (إشكالية الحداثة) أو تحت نمط المعالجة الذي تقترحه (نظرية الفعل التواصلي)، وذلك على الرغم من المحافظة الحثيثة على البعد الكوني لتلك الإشكالية وتلك المعالجة. إلا أن «الخارجية» هنا لا تعني اللامبالاة الروحية إزاء تلك الإشكالية أو الرفض العدمي لتلك المعالجة؛ ذلك أن إشكالية الحداثة **ما عادت** شأنًا ميتافيزيقيًا داخليًا للثقافة الغربية منذ نهاية عصر التنوير الداخلي (القرن الثامن عشر) وانخراط الغربيين في استعمار باقي جهات العالم (منذ القرن التاسع عشر) ثم النزاع مابعد الكولونيالي مع هذه الصيغة. كما أن المعاجلة التي يقترحها هبرماس لتلك الإشكالية إنما تكمن طرافتها الخاصة في كونها عبارة عن مفارقة فلسفية مثيرة: إنها لا تعِد بأقل من «نظرية في الفعل التواصلي»، نعني في **قواعد الترجمة** المعيارية التي يمكن لأي ثقافة غير غربية أن تتملكها وأن تستفيد منها في ترجمة إشكالية الحداثة في أفق تراثها الخاص وخاصة في ترجمة نمط المعالجة الذي اقترحه هبرماس إلى لغتها المعيارية الخاصة.

---

(44) Honneth & Joas, *Kommunikatives Handeln.*

(45) Tom Baily (ed.), *Deprovincializing Habermas: Global Perspectives* (London & New York & New Delhi: Routledge, Taylor & Francis Group, 2013).

نقسّم باقي أغراض هذه المقدّمة العربية لترجمة الكتاب إلى خطوتين كبريين: خطوة **أولى** نتعرّف فيها إلى الكتاب كما تلقّاه أهل الصناعة الذين توجّه إليهم هبرماس بالخطاب، ونعني بذلك ضبط ملامح التلقي الداخلي أو «الغربي» له. وخطوة **ثانية** نطرح فيها إشكالية التلقي «غير الغربي» لفكر هبرماس عمومًا. لكن مسألة التلقي ليست ثابتة بل هي متحرّكة، ولا تزال تطرح وجهات نظر جديدة[46].

ثانيًا: التلقّي الداخلي أو «الغربي» للكتاب

نتغاضى عمدًا عن التصنيف المعتاد لفكر هبرماس في تقليد «مدرسة فرانكفورت»، والذي يجعل منه عضوًا في الجيل الثاني بين الجيل الأول (أدورنو وزملاؤه) والجيل الثالث[47] (أكسِل هونيت ونظراؤه)[48]. وذلك أن هذا الحكم هو ليس غير مناسب تاريخيًا فحسب، بل هو ليس حكم المؤلف على نفسه.

قال هبرماس في عام 1983 في بداية أحد دروسه:

«أودّ أن أقول شيئًا عن الأسباب التي دفعتني إلى الرجوع إلى فرانكفورت... ومن الأبسط أن أبدأ بإجابة سلبية: لم يكن قصدي أن أواصل التقليد الخاص بمدرسة معينة. لكن ذلك يجب ألا يعني أنني أستطيع أن أقف على هذه المنصة من دون أن أتذكّر وجه أدورنو وتاريخ التأثير الذي تركه وبلا ريب لا أشير بذلك إلا إلى موقف مخلص وإلى جهد أشعر بأني مرتبط به مع زملاء آخرين من فرانكفورت. هذا الموقف يجب ألا يتم الخلط بينه وبين الطموح الزائف إلى مواصلة دوغمائية لقضية هي في دوافعها الفلسفية تنتمي إلى زمن آخر. هذا الفكر الذي تمّت نسبته بشكل ارتجاعي إلى مدرسة فرانكفورت كان نوعًا من الإجابة

---

(46) يُقارن: Maeve Cooke & Timo Jütten, «The Theory of Communicative Action After Three Decades,» *Constellations*, 20 (4) (2013), pp. 516-517.

(47) Max Pensky, «Third Generation Critical Theory», in: Simon Critchley & William R. Schroeder (eds.), *A Companion to Continental Philosophy* ([n.p.]: Blackwell Publishers Ltd, 1998; 1999), chap. 35, pp. 407-416.

(48) يُقارن: A. Honneth, «Critical Theory,» in: A. Giddens & J. Turner (eds.), *Social Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1987), pp. 347 sqq.; Joel Anderson, «Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition,» in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays* (Leiden; Boston: Brill, 2001), pp. 32 sq.; 37 sqq.; 44 sq.

ضدّ التجارب التاريخية في ذلك الوقت مع الفاشية والستالينية وقبل كل شيء ضدّ الهولوكوست التي لا يمكن فهمها. إن أي تقليد فكري لا يبقى حيًا إلا بقدر ما تنجح مقاصده الجوهرية في إثبات نفسها في ضوء التجارب الجديدة؛ وذلك لا يجري من دون التخلي عن مضامينه النظرية التي تجاوزها الزمن»(49).

علينا أن نأخذ مأخذ الجدّ تنبيه هبرماس إلى أن كتاب عام 1981 إنما هو ورشة فلسفية مبتكرة هي من «الخصوبة والحاجة إلى التفسير» بحيث تحتاج إلى «دراسات تمهيدية» و«ملاحق تكميلية» ترفدها. وذلك كان الغرض من الكتاب الموازي الذي نشره في عام 1984(50). ولا نجازف كثيرًا إذا قلنا إن الدراسات التمهيدية خاصة إنما كانت ورشة اختبار مفصّلة لفرضية «المنعرج الألسني» التي أعطاها كارل أوتو آبل اسم «تحويل الفلسفة»، وكان المعنى بذلك بحسب هبرماس هو «المنعطف من فلسفة الوعي إلى التداولية اللغوية»، حيث قال: «هذا التغيير في البراديغم لم أعمل على تعليله في ’نظرية الفعل التواصلي‘ إلا انطلاقًا من سياق تاريخ نظرية المجتمع»(51).

منذ الدراسة التمهيدية الأولى («دروس حول تأسيس السوسيولوجيا على نظرية اللغة»- سداسي 1970/1971) أشار هبرماس إلى أن غرضه هو رسم الحدود التي تتطلبها «نظرية تواصلية عن المجتمع»، ويضيف قائلًا: «هذه النظرية لا توجد في شكل مُرض ومقبول؛ ولا يمكنني سوى أن أناقش بعض المشاكل

(49) J. Habermas, «Bemerkungen zu Beginn einer Vorlesung,» in: *Die neue Unübersichtlichkeit* ([n.p.]: Suhrkamp, 1985), p. 209: «Ich möchte etwas zu den Gründen sagen, die mich dazu bewegt haben, nach Frankfurt zurückzukehren… Es ist einfacher, mit dem Negativen zu beginnen: ich habe nicht die Absicht, die Tradition einer Schule fortzusetzen. Das soll nicht heißen, dass ich an diesem Katheder stehen könnte, ohne mich der Figur und der Wirkungsgeschichte Adornos zu erinnern… Damit signalisiere ich freilich nur eine loyale Einstellung und ein Bemühen, in dem ich mich mit anderen Frankfurter Kollegen verbunden fühle. Diese Einstellung sollte nicht mit dem falschen Ehrgeiz verwechselt werden, eine Sache dogmatisch fortzubilden, die in ihren philosophischen Antrieben einer Zeit angehört. Jenes Denken, das man retrospektiv der Frankfurter Schule zurechnet, hat auf die zeitgeschichtlichen Erfahrungen mit dem Faschismus und dem Stalinismus, hat vor allem auf den unfassbaren Holocaust reagiert. Eine Denktradition bleibt nur dadurch lebendig, dass sich ihre wesentlichen Intentionen im Lichte neuer Erfahrungen bewähren; das geht nicht ohne Preisgabe überholter theoretischen Inhalte».

(50) Habermas, *Vorstudien*, p. 7.

(51) Ibid., p. 7: «Diesen Paradigmenwechsel habe ich in der, Theorie des kommunikativen Handelns‘ nur aus dem Kontext der Geschichte der Gesellschaftstheorie begründet».

التي تحفّزني من أجل أن أعتبر مقاربة كهذه على أساس نظرية التواصل أمرًا مثمرًا»[52].

في عام 1982 قدّم هبرماس دراسة لاحقة على كتاب عام 1981 تحت عنوان «إيضاحات حول مفهوم الفعل التواصلي»[53]، حيث نعثر على ضرب من «رسالة الحدود»، يفسّر فيها المؤلف عددًا من المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي بنى عليها قضايا نظرية الفعل التواصلي، نذكر منها خاصة مفاهيم التوافق وآلية التنسيق بين الأفعال والفعل الغائي والفعل الاستراتيجي والتفاعل المحكوم بوسائط والفعل المعدّل بمعايير وعالم الحياة والفعل الدرامي والفعل الموجّه نحو التفاهم والفعل الموجّه نحو النجاح وادّعاءات الصلاحية والتفاهم الفاشل والتوافق المحفّز عقلانيًا وضروب التواصل والموقف المُمَوْضِع والموقف الإفصاحي والموقف المطابق لمعايير والتنشئة الاجتماعية والإدماج الاجتماعي وأخيرًا الفرق بين العقلانية العرفانية-الأداتية والعقلانية التواصلية.

أمّا تقديم كتاب **نظرية الفعل التواصلي** بحدّ ذاته فقد شكّل دائمًا أنواعًا شتّى من التحدّي أمام شراحه وقرّائه الكبار. وما أكثر الطرق التي قُدّم بها هذا الكتاب؛ إذ يكاد كل شارح له أو مناقش أن يقترح طريقة معينة في استجماع قضاياه العسيرة أو ورشاته النقدية المترامية في جملة واحدة، مع الاعتراف في كل مرة أن الأمر ليس بالهين ولا هو من المعاني المطروحة في الطريق كما قال الجاحظ ذات مرة. ولنستمع إلى المؤلف نفسه ثمّ إلى شرّاحه ومناظريه.

يقول هبرماس نفسه مخاطبًا القارئ الغربي:

«إن الكتاب، كما هو مقدَّمٌ الآن، لم أنقطع عنه إلا ضيفًا على حلقة دراسية في أميركا، فإنما كتبته إبّان السنين الأربع الأخيرة على نَفَسٍ واحد. أما المفهوم الأساسي للفعل التواصلي فقد طوّرته في الفاصل التأمّلي الأوّل. وهو يفتح

(52) J. Habermas, «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie (1970/1971),» in: *Vorstudien*, p. 11: «Diese Theorie gibt es in einer befriedigenden Form noch nicht; ich kann nur einige Problemen erörtern, die mich motivieren, einen solchen kommunikationstheoretischen Ansatz für fruchtbar zu halten».

(53) J. Habermas, «Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handels (1982),» in: *Vorstudien*, pp. 571-606.

السبيل إلى مركّب من ثلاثةِ موضوعات، هي متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بادئ الأمر ببلورةِ مفهومٍ عن العقلانية التواصلية، هو مبسوط على نحو ريبي كفايةً، ومع ذلك فهو يصمد أمام الاختصارات العرفانية-الأداتية للعقل، ثمّ بتصوّرٍ عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خَطابية فحسب، وأخيرًا، بنظرية في الحداثة، تفسّر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرضٍ أن ميادين الحياة المهيكَلة على نحو تواصلي، باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل، المستقلة والمهيكَلة على نحو صوري. هكذا صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكّننا من بناءٍ مفهومي لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة»[54].

هذا التأويل الذاتي أخذ به معظم الشرّاح، وتواتر اختصار الكتاب في ثلاث قضايا جامعة:

- مفهوم العقلانية التواصلية؛

- تصوّر المجتمع بحسب براديغمين في الوقت نفسه هما المنظومة وعالم الحياة؛

- اقتراح نظرية في الحداثة.

يقول الثنائي أكسِل هونيت وهانس جواس في مقدّمة المؤلف الجماعي الذي أشرنا إليه آنفًا، والمنشور في عام 1986: «إن الفكرة الأساسية الناظمة نعني: أن في شكل الحياة الاجتماعية للبشر توجد على نحو راسخ لحظةٌ من العقلانية التواصلية لا يمكن تقويضها، هي في هذا الكتاب قد تمّ الدفاع عنها بوسائل نظرية اللغة ونظرية العلم المعاصرتين، واتّخاذها أساسًا لنظرية شاملة عن المجتمع»[55].

---

(54) Habermas, *Handlungsrationalität*, p. 8.

(55) Honneth & Joas, «Einleitung,» p. 7: «Sein leitender Grundgedanke: dass in der gesellschaftlichen Lebensform der Menschen ein unzerstörbares Moment kommunikativer Rationalität verankert sei, wird in diesem Buch mit den Mitteln der zeitgenössischen Sprach- und Wissenschaftstheorie verteidigt und zum Fundament einer umfassenden Gesellschaftstheorie gemacht».

بعد أعوام عدة، عاد أكسِل هونيت إلى مراقبة نمط التلقي المناسب لكتاب **نظرية الفعل التواصلي** ضمن مؤلف جماعي خُصّص إلى تقديم مراجعات مركّزة للكتب الأساسية لمدرسة فرانكفورت تحت عنوان لافت هو «النصوص المفاتيح للنظرية النقدية»[56]. يقول:

«إن هدف الكتاب هو ليس فقط أن ينخرط في طريق مراجعة التقليد السوسيولوجي من أجل أن يطوّر المفاهيم الأساسية لنظرية في المجتمع، تجد مركزها في فكرة عقلانية خاصة بالتفاهم اللغوي؛ بل مع تطوير إطار كهذا من المفاهيم الأساسية كان المطلوب أيضًا خلق إمكانية إعادة بناء الرؤى التي صاغها تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر **في جدل التنوير**، وذلك على مستوى متقدّم نظريًا، حيث إنه يمكن القيام بنقدٍ معياري لمسارات العقلنة المهيمنة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، يكون معللًا بشكل نسقي»[57].

من الواضح هنا أن رغبة هونيت هي في تنزيل هبرماس في تقليد النظرية النقدية، ومن ثمّ قراءة **نظرية الفعل التواصلي** بوصفها في نواتها إعادة بناء لإشكالية جيل أو أجيال عدّة في الوقت نفسه. ويعتقد هونيت أن هبرماس لم يصبح مرجعًا «كلاسيكيًا» في مساهمات علم الاجتماع إلا لأنه عمل دائمًا على «توسيع المخزون المقولاتي لنظرية المجتمع الكلاسيكية»[58]. وإنما في هذا السياق بالتحديد أنشأ هونيت ورشته الفلسفية الخاصة بوصفها بحثًا مركّزًا على إمكانية نقد نظرية الفعل التواصلي من منظور نظرية نزاعات الاعتراف[59].

---

(56) Axel Honneth (ed.), *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWW Fachverlage GmbH (Wiesbaden: 2006), pp. 188-193.

(57) Ibid., p. 188: «Ziel des Buches ist nicht nur, auf dem Weg einer Revision der soziologischen Tradition die Grundbegriffe einer Gesellschaftstheorie zu entwickeln, die ihr Zentrum in der Idee einer spezifischen Rationalität der sprachlichen Verständigung hat; vielmehr soll mit der Entwicklung eines solchen grundbegrifflichen Rahmens auch die Möglichkeit geschaffen werden, die Einsichten von T.W. Adorno und M. Horkheimer in DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG auf theoretisch fortgeschrittenem Niveau zu rekonstruieren, so dass eine normative Kritik von Prozessen der zweckrational dominierten Rationalisierung systematisch begründet werden kann».

(58) Ibid., p. 192.

(59) Eva Erman, «Reconciling Communicative Action with Recognition,» *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, no. 3 (2006), pp. 377-400.

لكن اعتراضات الفلاسفة وعلماء الاجتماع قد كان لها نبرة أخرى. إن «اهتمامات أخرى قد كانت حاضرة على نحو أشدّ قوّة»[60] على حدّ تعبير أحد المناظرين الأوائل لنظرية هبرماس، ألا وهو هربرت شنيدلباخ. فهذا الأخير لا يعتبر كتاب عام 1981 جديدًا في إشكاليته، بل يستأنف في تقديره مقالة عام 1965 عن «المعرفة والمصلحة» التي كانت قد صاغت البرنامج الذي أعطانا عنه الكتاب الجديد خاتمة مؤقتة؛ إن نقل المشكل من براديغم فلسفة الوعي إلى براديغم اللغة، في اتصال دائم مع كارل أوتو آبل، هو الذي أدّى إلى نظرية الفعل التواصلي[61]. لكن شنيدلباخ يشكّ في أنه يمكن أن يتمّ تدعيم نظرية في العقلانية بالاستناد إلى نوعية المعرفة التي توفّرها نظرية الفعل، كما يقترح ذلك هبرماس في مقاربته ذات النزعة العرفانية[62]. وتبعًا لذلك يضع موضع سؤال الربطَ المحايث الذي يقوم به هبرماس بين الفهم وتقييم التعابير اللغوية[63]. وهو ينقد الاستعمال المزدوج الذي يقوم به هبرماس لمفهوم عالم الحياة[64]، وأن لدى هبرماس ما يشبه الاختزال «العرفانوي»[65] و«المعياروي»[66] للعقلانية. وبناء عليه فإن ادّعاء الصلاحية الذي يرفعه هبرماس في معنى «اللامشروطية النقدية الخالية من النزعة التأسيسوية» ظل هدفًا بعيد المنال، ربما لا تطاله إلا «الهرمينوطيقا بما هي فلسفة عملية من دون لامشروطية مع التبعات النسبانية كلها»[67]. إن الادّعاءات اللامشروطة لا تؤسّس نظرية نقدية[68].

تحت نبرة أخرى، ولكن لا تقل متانة نظرية، طوّر تشارلز تايلور[69] مناظرة رشيقة مع أطروحات نظرية الفعل التواصلي في نوع من التحية الفلسفية الملتزمة

---

(60) Schnädelbach, p. 15.

(61) Ibid., p. 31.

(62) Ibid., p. 22.

(63) Ibid., p. 25.

(64) Ibid., pp. 28-29.

(65) Ibid.

(66) Ibid., p. 24.

(67) Ibid., p. 34.

(68) Ibid.

(69) Charles Taylor, «Sprache und Gesellschaft,» in: Honneth & Joas, *Kommunikatives Handeln*, pp. 35-52.

لظهورها. وتكمن طرافة هذه المناظرة التي عقدها تايلور مع هبرماس في كونها تتمّ على الأرضية نفسها التي انتسب إليها مؤلف كتاب عام 1981. قال تايلور: «إن الجانب الذي أريد أن أبرزه هو ما يمكن للمرء أن يسمّيه منعرج نظرية اللغة في نظرية المجتمع»[70]. والرهان هو: هل كان هبرماس أمينًا لهذا الادّعاء الفلسفي أم جانبه في نواة إشكاله؟

هذه المرة قام تايلور بإعادة إشكالية كتاب عام 1981 إلى تقليد بعيد يجد جذوره العميقة في كتابات هيردر وهومبولدت، ونعني تلك التي اعتبرت اللغة أو بنى اللغة هي الماهية الخفية لإنسانية الإنسان. والفرضية هي «أن هبرماس إنما يحاول اليوم أن يفهم المجتمع انطلاقًا من اللغة. وتبعًا لذلك فإنه يجب أيضًا أن يتمّ تفسير المجتمع بمساعدة بنى المحادثة أو المخاطبة»[71]. يبدو هذا الإقرار المبدئي بمثابة طريقة منهجية لأخذ هبرماس بما يقول أو بادّعاء الصلاحية الذي يرفعه فلسفيًا. هنا يجتهد تايلور في استجماع أطروحة هبرماس القائمة على فرضية إمكانية إعادة بناء المجتمع بالاعتماد على نظرية الأعمال الكلامية، وذلك في أربع قضايا أساسية:

- «أن اللغة تتطوّر وتتجدّد في نطاق المحادثة»[72]؛

- «أن أي لغة يمكن أن يتمّ فهمها بوصفها بنيةً أو شيفرة. وهذه البنية هي معيارية تجاه الأعمال الكلامية ... وأن تطبيق مبدأ-البنية/ والممارسة هذا على نظرية المجتمع يجب أن يكون مفهومًا بنفسه»[73]؛

- «أن كل ممارسة ترتكز أيضًا على خلفية لا تنضب أبدًا يمكن أن تكون في الوقت نفسه المصدر الذي تنبع منه التخريجات والتفصيلات المجدّدة»[74]؛

---

(70) Ibid., p. 35: «Den Aspekt, den ich herausheben will, kann man die sprachtheoretische Wende der Gesellschaftstheorie nennen».

(71) Ibid., p. 35: «Habermas versucht nun, auch die Gesellschaft von der Sprache her zu verstehen. Demzufolge soll also die Gesellschaft mit Hilfe der Strukturen des Gesprächs erklärt werden».

(72) Ibid.: «Die Sprache entwickelt und erneuert sich im gespräch».

(73) Ibid., p. 36: «Eine Sprache kann al seine Struktur oder als ein Code verstanden werden. Diese Struktur ist gegenüber Sprechakten normativ… Die Anwendung dieses Struktur/Praxis-Prinzips auf die Gesellschaftstheorie sollte selbstverständlich sein».

(74) Ibid., p. 38.

- «التكامل بين 'الأنا' و'النحن' ... بحيث توجد علاقة تكاملية بين منظور 'النحن' ومنظور 'الأنا' في نطاق محادثة ما، كل منهما هو سابق في معنى أن اللغة تبدأ في المحادثة وهذه المحادثة هي بالضرورة تخلق مكانًا مشتركًا»[75].

يبدو أن هذا العنصر الأخير هو الذي لفت تايلور، الفيلسوف الجماعوي. إنه لا يمكن أن ننفذ إلى الأرضية المشتركة لـ «النحن» إلا عبر مسارات التفاهم؛ وهذه الأخيرة هي أكثر من مجرّد تجميع لمنظورات الأناءات الفردية، بل هي سابقة على كل أنا جزئي. وبحسب تايلور إنما «هنا تندرج نظرية العقلانية، الطريفة والمهة جدًا التي طوّرها هبرماس. فإن العقل يجب ألا يُفهَم بطريقة مونولوجية، بل بوصفه اكتمالًا لهذا المسار من التفاهم الذي يجب أن يعوّض عن الانكسارات في الأرضية المشتركة لـ 'النحن'»[76].

لكن تايلور سريعًا ما ينبّه إلى أن نظرية هبرماس لا تخلو أيضًا من «ضعف كبير»[77]. ويتمثّل هذا الضعف ضمن نواة إشكاله في «أن مفهوم التفاهم العقلاني تمّ تطويره على أساس مجرّد إتيقا صورية للعقلانية»[78]. إن عقلانيته مهدّدة بأن تبقى مجرّد «عقلانية إجرائية». ويبدو أن هبرماس يعتقد أنه «وحدها إتيقا صورية يمكن أن تتخلص من كل أشكال الحياة الجزئية أو الفردية»[79]. وحتى لو سلمنا أن التفاهم العقلاني هو أنسب الطرق لحل النزاعات على الأرضية المشتركة لـ «النحن»، فإن الذات ليست مجبرة على اتّباع هذه الطريقة، فيمكن أن تكون لها، بحسب تايلور، «اهتمامات أخرى»[80]؛ إذ سوف يبقى التفاهم العقلاني مجرد غاية من بين غايات أخرى كثيرة، ولن «يمكنه أن يدّعي أي أولوية إلا على أساس مفهوم

---

(75) Ibid., pp. 40-41: «Die Komplementarität von 'Ich' und 'Wir'…So gibt es komplementäre Beziehung zwischen Wir- und Ich-Perspektiven in einem Gespräch. Jene ist vorgängig in dem Sinn, dass die Sprache im Gespräch gründet und dieses Gespräch notwendigerweise einen gemeinsamen Raum stiftet».

(76) Ibid., p. 42.

(77) Ibid., p. 44: «Aber sie ist zugleich… mit einer Großen Schwäche behaftet».

(78) Ibid.

(79) Ibid., p. 45: «…nur eine formale Ethik kann sich gänzlich von allen besonderen kulturellen Lebensformen».

(80) Ibid., p. 46.

جوهري عن الحياة الإنسانية»[81]. إن هبرماس ليست مقنعًا لنا بحسب تايلور إلا من أجل أننا نتقاسم معه مفهومًا معينًا عن الإنسان، حيث يكون الخطاب والتفاهم العقلاني في مركز الصدارة.

أمّا أقصى حدة بلغها نقد أطروحة الفعل التواصلي لهبرماس فيمكننا أن نلمسها في كتاب من نوع **تفكيك هبرماس**[82]، حيث يهدف مؤلفه صراحة إلى إثبات فشل نظرية هبرماس عن المجتمع في تحقيق هدفها، أي في «عقلنة السياسة» فالأجدر هو «النظر في الطرق المختلفة للتفكير حول القضايا السياسية»[83]. وأهمّ سمة في التفكيك، وإن كان يريد أن يكون «قراءة ضيافية»[84]، فهو الإقرار سلفًا، كما نبّه على ذلك دريدا نفسه، بأنه ليس نقدًا «محايدًا»، أي لا يدّعي مثل منهج «إعادة البناء» لدى هبرماس، القدرة على إنتاج «مصالح قابلة للكونية»[85] من قبيل «الإجماع» أو «العقل». وهو موقف يرفض إمكانية خلق هبرماس كامل أو أفضل أو أكثر جذرية كما طمع في ذلك بعض الدارسين، حيث تمّت محاولة إصلاح تسليم هبرماس بالمسار الرأسمالي للحداثة وذلك بأفكار جذرية مستقاة من دريدا أو فوكو[86].

ثالثًا: التلقّي الخارجي أو «غير الغربي» لفكر هبرماس في نقد نظرية الفعل التواصلي

1 - النقد النسوي

ليس الخارجي أجنبيًا بالضرورة. فقد يكون مشاركًا لنا في الثقافة نفسها، ومع ذلك يطوّر أفقًا للنقد لا يفترض الانتماء إلى هوية جاهزة عنا. وإن أفضل

---

(81) Ibid.

(82) Lasse Thomassen, *Deconstructing Habermas* (New York: Routledge, 2008).

(83) Ibid., p. 1.

(84) Ibid., pp. 4 sq.

(85) Ibid., p. 6.

(86) Omid A. Payrow Shabani, *Democracy, Power and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 2nd ed. (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division; 2003).

مثال على هذا النحو من النقد الخارجي، ولكن من داخل الثقافة «الغربية» نفسها هو النقد النسوي للنظرية النقدية، ولا سيما لأطروحات هبرماس[87]. وعلينا أن نذكر خاصة مقالة نانسي فريزر «ما هو الأمر الحاسم حول النظرية النقدية؟ حالة هبرماس والجندر»[88]، حيث تسجّل ما عاينته من «العمى الجندري» الذي يتخلل طريقة هبرماس في رصد طاقات التحرّر بحسب **نظرية الفعل التواصلي**. إن القصد هو أن نظرية هبرماس لا ترى القضية النسوية على راهنيتها الحادة، بل هي ربّما تحرّف الطريق إليها:

«هي تصرف النظر بعيدًا عن واقعة أن المنزل، مثله مثل مكان العمل المدفوع الأجر، هو موقع للشغل، ولو كان من دون أجر، وهو في معظمة الأحيان شغل غير معترف به. كذلك، فهي لا تساعدنا على أن نرى أن النساء، في مكان العمل المدفوع الأجر كما في المنزل، مكلفات بمشاغل مميزة بأنها نسوية، موجّهة نحو الخدمة، وغالبًا ما تقوم على فارق الجنس، بل هن محشورات في تلك المشاغل كما في الغيتو. وفي النهاية، تفشل في إبراز واقعة أن النساء هن في كلا المجالين خاضعات للرجال»[89].

وكما تقول باحثة نسوية تحت عنوان لافت جدًا هو «المرأة غير المرئية: نقد نسوي لمؤلف هبرماس نظرية الفعل التواصلي»[90]:

«في تقديري، إن المنظور النسوي مابعد الحديث/ مابعد البنيوي من شأنه أن يشحذ النقد الموجّه لنظرية هبرماس على وجه الدقة لأنه يقف على النقيض منها»[91]. وإن أهمّ اعتراض نسوي على مفهوم هبرماس عن العقلانية التواصلية هو متعلق بدور اللغة: إن اللغة ليست بريئة أبدًا، بل إن النقد النسوي للغة ينطلق

---

(87) يُقارن: Johanna Meehan (ed.), *Feminists read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* (New York: Routledge, 1995).

(88) Nancy Frazer, «What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender,» *New German Critique*, no. 35: *Special Issue on Jürgen Habermas* (Spring - Summer 1985), 97-131.

(89) Ibid., p. 107.

(90) Ann Travers, «The Invisible Woman: A Feminist Critique of Habermas' Theory of Communicative Action» (Thesis, The University of British Columbia, 31 August 1990).

(91) Ibid., p. ii.

من أن اللغة هي «مفتاح حيث تكون علاقات السلطة مقرّرة ومدعّمة ومعزّزة في كل مرة»[92]. ومن ثمّ فإنه لا يوجد عقل محض، بل لا بدّ من الملاحظة النسوية الراديكالية بأن «تمجيد العقل تمّت مماهاته مع الحفاظ على البطريركية»، وأنه تمّ استعمال «التقابل بين العقلاني واللاعقلاني من أجل تبرير الهيمنة اللاعقلانية على الأنثى من طرف الذكر العقلاني»، وذلك انطلاقًا من أنه توجد «علاقة بين البطريركية والعقلانية بما هي تشكيلة سلطة قد تمّت بلورتها وإدامتها»[93]. هكذا فإن النسويات الراديكاليات تعتبرن أن «إقالة العقل» (dismissal of reason) بوصفه «أداة السلطة البيضاء، الذكرية» من شأنها أن «تُقيل نظرية هبرماس عن الفعل التواصلي بتمامها»؛ ذلك أن العقلانية هنا ليست سوى «تعبير فلسفي عن امتياز الذكر»[94].

هذا النوع من النقد يوحي أنه توجد «اختلافات لا يمكن التوافق في شأنها» بين هبرماس والنزعة النسوية[95]. وهو نقد امتدّ إلى الكتب اللاحقة، وخاصة مساهمة هبرماس في فلسفة القانون على أساس نظرية الخطاب[96]. ويبدو هبرماس بالنسبة إلى الفكر النسوي «متسامحًا جدًا مع العلاقات الجندرية القمعية»[97].

لكن النقد النسوي لم يكن له دائمًا محتوى سلبي، بل كان له أيضًا موقف موجب من وجاهة إشكالية الفعل التواصلي. وأفضل مثال يمكن أن نسوقه هنا هو أعمال سيلا بنحبيب. فهذه الباحثة قبلت بوجاهة بحوث هبرماس، لكنها عملت على استدراك «ثغرة» فيها تسمّيها «البعد الطوباوي في الإتيقا التواصلية»[98]. وهو بعد يعود إلى التوتّر الذي يخترق النظرية النقدية في فهم المجتمع الحديث بين المعياري (أن المجتمع في المستقبل سوف يحقّق مهمات العصر الحاضر) والطوباوي

---

(92) Ibid., p. 20.

(93) Ibid., p. 22.

(94) Ibid., p. 24.

(95) يُقارن: Pauline Johnson, «Irreconcilable Differences? Habermas and Feminism,» in: *Critical Theory after Habermas. Encounters and Departures*, Edited by D. Freundlieb, W. Hudson, J. Rundell (Leiden and Boston: Koninklijke Brill NV, 2004), pp. 104 sqq.

(96) Ibid.

(97) Ibid.

(98) Seyla Benhabib, «The Utopian Dimension in Communicative Ethics,» in: *New German Critique*, no. 35: *Special Issue on Jurgen Habermas* (Spring - Summer 1985), pp. 83-96.

(حيث يكون على المجتمع المستقبلي أن يقطع جذريًا مع الحاضر)[99]. لقد ظل هبرماس مفكّرًا معياريًا، يسعى إلى إعادة إرساء الرابط بين التنوير والتحرّر في ضوء برنامج الحداثة كما تشكّل منذ القرن السابع عشر، حيث كان لا يزال ممكنًا تطوير الوعود الكونية للعقد الاجتماعي. إلا أن تلك النزعة الكونية لحداثة التنوير اصطدمت بحدود غير مسبوقة أثارتها أزمة الحداثة منذ بداية القرن العشرين: حدود الجنس والطبقة والعرق والتمييزات الاجتماعية[100]. إن حرص هبرماس على الفصل بين الخطاب المعياري (خطاب «الآخر المعمّم» أو القضايا الإلزامية) والخطاب الإفصاحي-الجمالي (خطاب الهوية أو الذات المتموقعة في ثقافة ما) ليس عادلًا إزاء الحاجات التأويلية التي تتأسس عليها وجهة النظر الأخلاقية لمجتمع ما؛ ما جعله لا يصوغ البعد الطوباوي للتواصل على نحو مناسب[101]. لكن الخطاب المعياري أو خطاب الآخر المعمّم والمجرّد، الذي يختفي وراء الفعل التواصلي، لا يمكن أن يكون وصيًا على الطاقة العقلانية للتواصل اليومي. إن الآخر المعمّم متورط ويحمل توقيعًا تأويليًا خاصًا[102]، كما أن «الآخر العيني» ليس سجين الخطاب التعبيري. إن تخلي هبرماس عن البعد الطوباوي في النظرية النقدية الذي كان موجودًا كما في كتابات فالتر بنيامين، هو بحسب بنحبيب ليس ضروريًا[103].

2 - النقد مابعد الكولونيالي أو في «نزع الطابع الريفي» عن العقل التواصلي؟

لقد تعرّضت النظرية النقدية أيضًا إلى نقد حادّ من الدراسات مابعد الكولونيالية، بلغ الأمر إلى الحكم على هبرماس أنه يعاني «أصولية ذات نزعة

---

(99) Ibid., p. 84.

(100) Ibid., p. 85.

(101) Ibid., p. 92: «I want to suggest that Habermas does not thematize this utopian dimension adequately, for, following George Herbert Mead, he assumes the standpoint of the 'generalized other', of rights and entitlements, to represent the moral point of view par excellence».

(102) Ibid., p. 93.

(103) Ibid., p. 95: «As this discussion may indicate, while endorsing the necessity of the paradigm shift in critical theory which Habermas's work has initiated, I am less convinced by the abandonment of the utopian-anticipatory moments of critique».

مركزية أوروبية»، وذلك بأنه خاضع تمامًا لما يطلق عليه والتر مينيولو، من منطلق خاص بأميركا اللاتينية، اسم الاستراتيجية «الكولونيالية» بوصفها مرادفة لمعنى «الحداثة»[104]؛ ما أدّى إلى خوض معارك للدفاع عن هبرماس من هذه الزاوية[105].

إن لبّ الإشكال هو في توجّس علاقة مريبة بين الحداثة والمعيارية التي دافع عنها هبرماس في **نظرية الفعل التواصلي**[106]؛ إذ يبدو أن هبرماس لم يبن مقاربته للتداولية الكونية (التي تهدف إلى إعادة بناء شروط التفاهم الممكن بين الذوات) إلا من أجل الدفاع عن موقفه المعياري؛ وهو في واقع الأمر موقف «مجموعة مخصوصة جدًا»، لا تتعدّى «الأعضاء الأكفاء للمجتمعات الحديثة، حيث يشير 'الكفءُ' إلى الذات من صنف الكهول، التي تعلمت كيف تمايز بين ادّعاءات الصلاحية الثلاثة وسيطرت على بنية العوالم الثلاثة (الموضوعي، الاجتماعي، الذاتي) للتواصل»[107]. والآن: كيف يحق لهذه المجموعة، مجرّد أنها تتوفر على طاقات معيارية تمّ بناؤها في وسط تواصلي، أن تدّعي أنها «كونية»؟ يبدو أن نظرية الفعل التواصلي هي «عمل غرضه هو إنتاج نظرية نقدية تسوّغ مقاييسها النقدية الخاصة»[108] وليس شيئًا آخر. إن مفهوم العقلانية الذي قامت عليه لا يعدو أن يكون مفهومًا خاصًا حصريًا بالذات الحديثة، تلك التي تدافع عن الفهم الغربي للعالم. والاعتقاد في تفوّق الحداثة هو مجرد قرار معياري يحتاج هو ذاته إلى تبرير.

هكذا فإن «التداولية الصورية مقدّمة على أنها برنامج بحث تجريبي ينتظر الإثبات التجريبي، وليس بوصفها بندًا أساسيًا ضمن دليل معياري. وأكثر من ذلك، فمن جهة أن برنامج البحث هذا يفترض تفوّق التصوّر الحديث للعقلانية –

---

(104) والتر د. منيولو، «العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الديـ - كولونيالية»، ترجمة فتحي المسكيني، **مجلة ألباب**، العدد 8 (شتاء 2016)، ص 8-41.

(105) Raymond Morrow, «Defending Habermas against Eurocentrism: Latin America and Mignolo's Decolonial Challenge,» in: Baily (ed.), pp. 117-136.

(106) Amy Allen, *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (Columbia: Columbia University Press, 2016), pp. 50.

(107) Ibid., p. 51.

(108) Ibid., pp. 52-53.

بأن يساوي بين المعرفة الحدسية للأعضاء الأكفاء في المجتمعات الحديثة والمفترضات الكونية للفعل التواصلي - فهو لا يمكن أن يصلح بوصفه أساسًا لادّعاء تفوّقه من دون أن يقع في الدور»[109].

إن القصد من النقد مابعد الكولونيالي هو بخاصة «نزع الطابع الريفي عن هبرماس» (deprovincializing Habermas)[110]. والسؤال الناظم لهذا النوع من النقاش معه هو:

«هل أن القوّة المعيارية لنظريته تمتدّ عبر الثقافات والحقب التاريخية، كما يؤكّد هبرماس، أم أنها تفتقد إلى النفوذ إذا ما تخطّت السياق الاجتماعي والثقافي لما بعد التنوير، والحداثة 'الغربية'. والقلق حول الطابع الريفي هو في آخر المطاف إنما يهمّ كونية مفهوم العقلانية التواصلية لدى هبرماس»[111].

إن المناقشة «غير الغربية» أو بالتحديد «غير الأوروبية» التي خاضها مؤلفو هذا الكتاب مع أطروحات هبرماس لا تهدف أبدًا إلى أي نوع من الدحض. بل هي بحسب تعبير المحرّر قامت على التزام المساهمين بأن «يعملوا في الوقت نفسه مع هبرماس وفيما أبعد منه»[112]. والقصد الأسنى هو أنه «بتحرير العناصر الأكثر قابلية للتعميم لدى هبرماس من خصوصياتها 'الغربية' واستكشاف إمكانية توسيعها إلى السياقات غير 'الغربية' سيحاولون 'نزع الطابع الريفي' عن نظريته»[113].

---

(109) Ibid., p. 58: «Formal pragmatics is presented as an empirical research program awaiting empirical confirmation, not as a foundational plank in a normative argument. Moreover, insofar as this research program already presupposes the superiority of the modern conception of rationality—by equating the intuitive knowledge of competent members of modern societies with the universal presuppositions of communicative action—it cannot serve as the basis for the claim to its superiority without begging the question».

(110) Baily (ed.), *Deprovincializing Habermas.*

(111) Maeve Cooke, «Foreword,» in: Baily (ed.), p. vii: «Does his theory's normative power extend across cultures and historical epochs, as Habermas maintains, or does it lack purchase beyond the socio-cultural context of post-Enlightenment, 'Western' modernity? In short, is Habermas' theory 'provincial', and blind to its own provinciality? The worry about provinciality ultimately concerns the universality of Habermas' concept of communicative rationality».

(112) Tom Baily, «Introduction,» in: Baily (ed.), p. 1: «...the contributors undertake to work both with and beyond Habermas..».

(113) Ibid., pp. 1-2.

هي مناقشة تنطلق صراحة من الإقرار بالمكاسب الفلسفية والنقدية العظيمة التي حقّقتها مؤلفات هبرماس حول التشخيص المناسب لأزمة الحداثة متى ما نظرنا إليها من «منظورات عالمية» (global perspectives). فالاعتراض في عمقه لا يتعلق بوجاهة «تصوّراته عن السياسة الديمقراطية والقانون الكوسمو-سياسي، وفهمه للأشكال المتغيرة للتحديث واعتباراته عن طاقات 'التعلم المتبادل' بين المنظورات المتنازعة، ولا سيما بين المنظورات العلمانية والدينية»[114]. بل لبّ الاعتراض هو «أن أصول نظريته وموقعها في السياقات الاجتماعية والسياسية والفلسفية للتنوير الأوروبي من شأنهما أن يجعلا توسيعها إلى أجزاء وجوانب أخرى من المجتمع العالمي أمرًا إشكاليًا على نحو عميق»[115]. وإن النظر إلى نظرية هبرماس من «منظورات غير غربية» سوف يجعلها تبدو في هيئة موقف «ريفي» ما فتئ يؤكّد المعاني «الغربية» للحداثة في حين أن القارئ «غير الغربي» يتحرك في سياقات ثقافية أو مؤسساتية مختلفة.

ليس القصد هو دحض نظرية هبرماس بل اختبار مشروعه في ضوء منظورات عالمية جديدة أو «غير غربية». من الملاحظ أن هبرماس كثيرًا ما راجع نظرياته وأعاد تشكيلها، وذلك كي تكون قابلة للإفادة «في سياقات معيارية 'غير غربية' مثل تلك الموسومة عبر الاستعمار ونزع الاستعمار وتوفير إجابة على التأثير المطّرد للأديان في المجتمعات الحديثة. فقد تعهّد أن يخضع نظريته إلى عملية دمقرطة من أجل سياقات عالمية وأن ينزع الطابع الاستعماري والطابع العلماني عنها»[116]. إلا أن كثيرًا من الباحثين غير الغربيين لئن أقرّوا بوجاهة مراجعات هبرماس، خاصة منذ كتابات التسعينات من القرن الماضي، حيث راجع مفهوم الفضاء العمومي وجعله فضاءً «مركّبًا» حيث يمكن «لاندماج الآخر» في مجتمع متعدد، فهم قد كشفوا أن هذه المراجعات غير ملائمة للسياقات المعولمة، ومن ثمّ استأنفوا المسائل عند النقطة التي تركها هبرماس، وطفقوا يبحثون عن أجوبة «هبرماسية» للتوترات الخطرة بين نظريته والسياقات العالمية الجديدة.

---

(114) Baily, «Introduction,» p. 1.

(115) Ibid.

(116) Ibid., p. 3.

لكن كيف يمكن «نزع الطابع الريفي» (deprovincializing) عن هبرماس؟ إن المقترح هو النهوض بهذه المهمّة على أنحاء ثلاثة:

– أن تتمّ قبل كل شيء «دمقرطة» (democratizing)[117] النزعة الكوسمو-سياسية التي يدافع عنها هبرماس، ومن ثمّ أن يصبح كانط قريبًا أو متاحًا بالنسبة إلى التضامن النسوي في الهند أو تحديات الديمقراطية في الصين؛

– أن يتمّ «نزع الطابع الاستعماري» (decolonizing)[118] أو المركزية الأوروبية عنه، وقبول التحدّي «الديكولونيالي» الآتي من أميركا اللاتينية، حيث يتمّ المرور «من حداثة تواصلية إلى حداثات في علاقة نزاع»؛

– أن يتمّ «نزع الطابع العلماني» (desecularizing)[119] عن التحفيز الأخلاقي للفعل التواصلي، ومن ثمّ يقع تجذير الأطروحة مابعد العلمانية.

رابعًا: ماذا يمكن أن يعني هبرماس «بالنسبة إلينا»؟ أو في «أَلْسَنَة المقدّس»

لقد عمل هبرماس صراحة في نطاق سؤال ماكس فيبر عن الحداثة في أفق ما سمّاه «نزع السحر» (Entzaubarung) عن العالم. والفرق بين الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم ليس له من معنى آخر. قال في الفصل الثاني من الباب الثاني من الكتاب، وعنوانه هو «في نزع السحر عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم وانبجاسة البنى الحديثة للوعي»[120]:

«إن النزعة العقلانية الغربية قد سبقتها عقلنةٌ دينية. وهذا المسار أيضًا، المتعلق بنزع السحر عن منظومات التأويل الأسطورية، وضعها ماكس فيبر بتبصّر تحت مفهوم العقلنة»[121]؛ هذا النحو من القول يعنينا بشكل مرعب. إن «العقلنة

(117) Ibid., pp. 27 sqq.

(118) Ibid., pp. 117 sqq.

(119) Ibid., pp. 183 sqq.

(120) Habermas, *Handlungsrationalität*, pp. 262 sq.

(121) Ibid., p. 238.

الدينية» إشكال معقّد خرّجه فيبر بطريقة متلطّفة مثّلت منطلقًا حاسمًا في إشكالية هبرماس في هذا الكتاب.

علينا أن ننبّه إلى أن الحاجة إلى الترجمة عمومًا وإلى ترجمة فيلسوف بعينه لا تُطرح بالمعنى نفسه من ثقافة إلى أخرى. تحتاج الشعوب أو المجتمعات في كل مرة إلى نوع مخصوص من الغذاء الأخلاقي الذي يزوّدها بوسائل البقاء المدني والنماء الأخلاقي. وذلك أننا لا نلتقي بالأفكار في أي أفق نشاء. ثمّة دائمًا أفق سردي ومعياري معين هو الذي يجعل الحاجة إلى نوع معين من الفكر مطلبًا تاريخيًا. «نحن» لا نلتقي إذًا بفلسفة هبرماس أو بخطابه عرضًا، بل، في تقديرنا، لسبب وجيه تمامًا: «نحن» نحتاج إليه في مفصل خطر جدًا من تاريخ أنفسنا، تاريخ الخروج من طور أخلاقي إلى آخر جديد وجدٌّ معقّد. بعبارة حادّة: «نحن» أمام أفق فهم لأنفسنا الجديدة تهدّده ليس تحدّيات المجتمعات مابعد الصناعية فحسب، بل أيضًا عودة الدين في معنى «الملة» الوسيطة. إن الدين فرض وضعية تأويلية وخطابية لا يمكن لأي تفكير معاصر تفاديها. لقد باتت مساحة النقاش حول أي مسألة يومية أو مصيرية تجري تحت وطأة المفردات وحتى الاستعارات المتردّمة المستقاة رأسًا من مدوّنات دينية أو لاهوتية صريحة. وذلك في عصر ما فتئ يدّعي أنه «عصر علماني»، أقام حداثته على مطالب «العلوم الحديثة» والتي صارت اليوم تمتدّ من دراسة آليات الإدماج الاجتماعي للذوات الفردية والجماعية في «عالم الحياة» الذي تحكمه المنظومات الضخمة، إلى التساؤل المرعب عن «مستقبل الطبيعة البشرية» نفسها (وهو سؤال طرحه هبرماس نفسه). إن الدين اليوم هو وضعية نقاش «عالمية» أو «عُولمت» بهوس مريب، دفع الفلاسفة في الغرب إلى خوض معارك نظرية واستشكالات نقدية واسعة النطاق من أجل السيطرة الإبيستيمولوجية والمعيارية على مفاعيله الخطابية على العقل المعاصر.

بهذا المعنى «نحن» ننظر إلى كتاب يورغن هبرماس **نظرية الفعل التواصلي** بوصفه أحد أعظم المؤلفات الفلسفية للقرن العشرين، وذلك ليس عمومًا بل بخاصة من منظور كونها من تلك المؤلفات التي يجب أن تهمّنا «نحن» الواقفين في أفق الفهم الإشكالي لأنفسنا الجديدة تحت وطأة عودة الملة. لن يهمّنا الكتاب إذًا لأسباب إبيستيمولوجية بحتة أو لسدّ ثغرة بحثية في مجال تخصّص بعينه. إنه عندنا كتاب يساعدنا على بلورة خطاب جديد حول أنفسنا العميقة في وقت جدّ

خطر من تاريخها: وقت النقاش الجذري والأخير حول دور الملة. إن أفق الحاجة إلى ترجمة هبرماس هو على وجه الدقة أفق النقاش حول دور الدين في مجتمعاتنا الحديثة. وكل ما عدا ذلك من المسائل هو متفرّع عنه.

في كتابه **الدين في عصر الحداثة. نظريات يورغن هبرماس وهرمان ليب**[122]، ينبّهنا يورغن فرانز إلى أن تأمّلات هبرماس عن الدين مرتبطة أشدّ الارتباط بنظريته عن الفعل التواصلي والنظريات الفرعية المتضمّنة فيها من قبيل نظرية الخطاب ونظرية الإجماع على الحقيقة ونظرية الحداثة. وذلك ما قادنا رأسًا إلى اعتبار ترجمة كتاب **نظرية الفعل التواصلي** مطلبًا عاجلًا لتدبير العقل في ثقافتنا.

بلا ريب ينبغي التنبيه إلى أن موقف هبرماس من الدين أو من دوره لم يكن، ثابتًا بل هو بحسب عديد الشرّاح خضع إلى مراجعات نقلته بعد أيلول/ سبتمبر 2001 من رأي نقدي وسلبي إلى رأي بناء وإيجابي[123]. وإذا ما حصرنا إشاراتنا هنا في حدود الحقبة النقدية أو السالبة، والتي ارتبطت بتأليف **نظرية الفعل التواصلي** أو فترة مناقشة القضايا التي أثارها (نعني تقريبًا بين عامي 1973 و1986)، فإن علينا أن نلاحظ أن هبرماس لئن لم يفرد قولًا خاصًا في فلسفة الدين قبل عام 2001، تاريخ نشر محاضرته الطريفة «الإيمان والمعرفة»[124]، وخاصة قبل عام 2005، تاريخ نشر كتابه الحاسم **ما بين النزعة الطبيعية والدين**[125]، فإن الإشكالية التي سعى إلى طرحها ومعالجتها في كتاب عام 1981 هي على صلة عميقة ووطيدة بالتحدّي الذي يثيره دور المقدّس في تدبير ما يسمّيه «مسائل الشرعنة» في المجتمعات ماقبل الحديثة، ولكن أيضًا، كما سوف يعتقد هبرماس بعد عام 2001، في «المجتمعات مابعد العلمانية» نفسها.

---

(122) Jürgen H. Franz, *Religion in der Moderne. Theorien von Jürgen Habermas und Hermann Lübbe* (Berlin: Frank & Timme GmbH Verlag, 2009), p. 67.

(123) يُقارن: Peter Wolsing, «Habermas on Ethics and the Philosophy of Religion,» in: *Res Cogitans*, vol. 1 (2013), p. 54: «Since then there has been a volteface in Habermas' view of the significance of religion».

(124) J. Habermas, «Dankesrede: Glauben und Wissen,» in: *Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001 Jürgen Habermas*, pp. 9-15. http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf

(125) Habermas, *Zwischen Naturalismus.*

يقول هبرماس في عام 1976 في كتابه **نحو إعادة بناء المادية التاريخية**: «إن الوعي الديني في الدول الصناعية الغربية هو في حالة انحلال. وإن الدين، باسم إلحاد جماهيري صار يلوح أوّل مرة على نحو أكثر وضوحًا، فقد تأثيره الواسع ومن ثمّ فقد وظائفه الأيديولوجية»[126].

كان هذا الموقف مؤوّلًا على أساس الربط المثير للجدل بين «التحديث» و«ابتذال الدين» في المجال العمومي. إن تصوّرًا محدّدًا لظاهرة «الحداثة» هو الذي جعل دور الدين موضع نقاش كبير، وخاصة من زاوية ادّعاء الصلاحية الذي يمكنه أن يمارسه على العقل المعاصر. وينفرد هبرماس بتوضيح مخصوص لمعنى الحداثة هو الذي أقام عليه إشكالية العقلانية التواصلية والحاجة المعاصرة إليها باعتبارها إشكالية يمكن أن تساعدنا ليس فقط على معالجة مسائل الشرعنة في المجتمعات المعاصرة، بل على إعادة بناء العلاقة مع المقدّس عمومًا.

قال: «إن الحداثة ما عاد بإمكانها أن تستلف مقاييسها الموجِّهة من نماذج الحقب الأخرى. إن الحداثة ترى نفسها وقد تُركت وحدها بشكل حصري؛ ينبغي عليها أن تستخرج معياريتها من ذات نفسها»[127].

لا ينبغي أن نقرأ هذا الطرح بوصفه موقفًا سلبيًا من الثقافة «قبل الحديثة»، نعني يجدر بالمتفلسف ألا يأخذ الدفاع عن «المعيارية الذاتية» للحداثة بوصفه يدخل في تقليد «نقد الدين». بل إن ما يهمّنا هنا هو استجلاء طرافة كتاب **نظرية الفعل التواصلي** «بالنسبة إلينا»، نحن الذين نتفلسف أو نفكّر في أفق ثقافة «أخرى» أو «غير غربية». والسؤال الصامت الذي يحرّكنا هو: بأي وجه نحتاج إلى هبرماس في فهم إشكاليتنا الخاصة، نعني معضلة الانتقال من بناء شرعية الحقيقة أو العقل أو السلطة على تدبير المقدّس إلى إعادة بناء مسائل الشرعنة كافّة على أساس استعمال عمومي حرّ للخطاب والحجاج؟

---

(126) Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), p. 52: «Das religiöse Bewusstsein ist in den westlichen Industriestaaten in Auflösung begriffen. Die Religion hat, im Zeichen eines zum ersten Mal deutlicher sich abzeichnenden Massenatheismus, ihre Breitenwirkung und damit ihre ideologischen Funktionen weitgehend eingebüßt».

(127) J. Habermas, *Zeitdiagnosen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), p. 27: «Die Moderne kann ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr den Vorbildern anderer Epochen entlehnen. Die Moderne sieht sich ausschließlich auf sich gestellt- sie muss ihre Normativität aus sich selber schöpfen».

إن ما أثارنا حقًا وما دعانا إلى الإقدام على ترجمة هذا الكتاب هنا هو أن الإشكالية المشار إليها التي تؤلمنا إنما هي بوجه أو بآخر الإشكالية نفسها التي عالجها هبرماس نفسه. فإن الإشكالية هي نفسها هنا وهناك: إنها مسائل الشرعنة وطريقة معالجتها على أساس الانتقال المرير والمعقّد من تقاليد المقدّس إلى إتيقا الخطاب. وهذا هو معنى الحاجة إلى هبرماس اليوم.

يقول هبرماس في عام 1981، في المجلد الثاني من **نظرية الفعل التواصلي**: «يمكنني أن أهتدي بالفرضية القاضية بأن الوظائف الإدماجية في المجتمع والوظائف الإفصاحية، التي كانت تؤديها في أوّل الأمر الممارسة الطقوسية، انتقلت إلى الفعل التواصلي، حيث عُوِّضت بشكل متتابع سلطة المقدّس عبر سلطة إجماعٍ يؤخَذ في كل مرة باعتباره إجماعًا معللًا. هذا يعني تسريحًا (Freisetzung) معينًا للفعل التواصلي من السياقات المعيارية المحمية بواسطة المقدّس»[128].

إن القصد هو أن قوّة الدين في المجتمعات ماقبل الحديثة «قد عُوّضت في المجتمعات المعلمنة الحديثة بواسطة العقلانية التواصلية. وحُوِّل الجانب المقدّس من الدين إلى سلطة هي نتيجة الخطاب العملي حيث عمل كل المشاركين المنخرطين فيه على اختبار ادّعاءاتهم عبر الحجاج العقلاني»[129].

وهذه هي الفرضية النواة في الكتاب كما يمكن أن تظهر في أفق ثقافتنا. وعلينا أن نتعرّف إليها تحت هذا العنوان المخصوص. أما العبارة المفتاح التي وضع فيها هبرماس جمام فكرته عن الدور الذي يمكن أن يؤدّيه الفعل التواصلي في أفق المجتمعات الحديثة فهي هذه: «die Versprachlichung des Sakralen»، وهو ما حاولنا نقله من خلال عبارات عدة مثل «التحويل اللغوي للمقدّس» أو «أَلْسَنَة المقدّس» أو «لغونة المقدّس» أو «الإخراج اللغوي للمقدّس».

يقول هبرماس في الفصل الثالث من الباب الثاني من المجلد الثاني من الكتاب، والذي عنوانه هو «البنية العقلانية للتحويل اللغوي للمقدّس» (Die rationale Struktur der Versprachlichung des Sakralen):

(128) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), p. 118.

(129) Wolsing, p. 53.

«إن نزع السحر (Entzauberung) عن ميدان المقدّس وتجريده من قواه (Entmächtigung) إنما يتمّ عن طريق ضرب من **التحويل اللغوي** (Versprachlichung) **للتوافق المعياري الأساسي المؤمَّن عليه بشكل طقوسي**؛ ومن ثمّ تنطلق عملية رفع القيود (Entbindung) عن مخزون العقلانية المودَع في الفعل التواصلي. إن هالة الفتنة والخشية التي تنبعث من المقدّس، والقوّة **الآسرة** (bannend) للقداسة إنما يتمّ في الوقت نفسه تصعيدهما في القوّة **القاهرة** (bindend) لادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد وإعطاؤهما صبغة اليومي»[130].

لا يتعلق الأمر بفهم «الخطاب» الديني أو تأويله على نحو جديد، بل بتحرير طاقة العقلانية التي يحتوي عليها «الخطاب» نفسه بوصفه الوسط التداولي الوحيد حيث يعبّر عالم الحياة الخاص بشعب ما عن نفسه. ومن ثمّ لا يمكن لأي دين أن يعني للمؤمنين به إلا ما يستطيعون قوله بعضهم إلى بعض والحجاج في درجة صلاحيته. والرهان الذي يطرحه مجتمع علماني عندئذ هو بحسب هبرماس تأمين الانتقال الحجاجي من سلطة المقدّس الآتية من خارج الخطاب إلى سلطة الفعل التواصلي الجاري في الحياة اليومية بين الذوات الفاعلة والمتكلمة، نعني من أخلاق الدعوة إلى آداب الخطاب[131].

في عام 2012 عاد هبرماس مرة أخرى إلى استئناف فكرة «ألسنة المقدّس» وإثباتها «بمنزلة تصدير» مثير لكتابه **التفكير ما بعد الميتافيزيقي II**[132]، حيث وضع أطروحة «ألسنة المقدّس» بوصفها الأفق العام أو الأخير لتفكيره الذي بإمكانه أن يساعد على استجلاء الأساس الخفي لنشأة «البعد الإلزامي»[133] للتواصل الاجتماعي. وهو يفترض أن إرجاع اللغة إلى الحركات التواصلية بين البشر يقودنا

---

(130) Habermas, *Zur Kritik der funktionalistischen* (1987), p. 119.

(131) Wolsing, p. 53: «In his theory of communicative reason Habermas attempts to liberate communicative action from the blind authority of the sacred to arguments that can be tried in a discourse. In-deed morality can have its religious origins in some revelation, but its prescriptions depend exclusively on the social interaction of those whom it concerns, and they are only binding according to the rules of discourse ethics. The step from the dogmatism of the sacred to the authority of communicative reason was a part of Habermas' contribution to the theory of modern secular society».

(132) J. Habermas, «Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts,» in: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012), pp. 7-18.

(133) Ibid., p. 11.

إلى الانتباه إلى الدور الخطر الذي أدته «الممارسات الطقوسية». قال: «إن القوّة المتضمّنة-في-القول السارية في عديد الأفعال الكلامية التنظيمية (مثل الأمر والوعد والتسمية والوضع حيز التنفيذ ...إلخ) يمكن أن تُفهَم في أي حال بوصفها نتيجة عملية مواضعاتية يومية تكرّس دلالات ذات مصدر طقوسي»[134]. بل إن أوستين نفسه دافع عن مفهومه عن الأفعال الإنجازية بواسطة أفعال «ترشح منها مباشرة خلفية مقدّسة»[135].

لكن هبرماس في عام 2012 أصبح على وعي صريح بحدود موقفه من «ألسَنة المقدس» في عام 1981 ولذلك هو قد أقدم على مراجعة مفيدة لتلك الأطروحة. إن القصد هو أن التواصل له شكلان متآصلان إلا أنه لابدّ من التمييز بينهما. شكل تستوفيه اللغة ويمكن «ألسنته» لكن شكلًا آخر سوف يبقى «غير لساني» لأنه بمثابة خلفية معيارية لا نطلع عليها إلا بعد وقت معين. ومن هنا لا يمكن الاطمئنان إلى مجرّد القطع مع الأساطير و«تذويب الدلالات المقدسة» في عملية التواصل[136]. وبالتمييز بين تواصل يومي وتواصل «خارج اليومي» ينكشف معنى «ألسنة المقدس» تحت ضوء جديد[137]. إن الفلسفة نفسها، على الرغم من طابعها «العلماني» هي مدعوّة اليوم إلى «ألسنة المقدس» على نحو غير مسبوق. وعلى الرغم من علمانية الفكر مابعد الميتافيزيقي فإن هناك «واقعة» لا يمكن التغافل عنها: أن الجماعات الدينية في المجتمعات المعاصرة «**احتفظت** من خلال ممارساتها الشعائرية برابطة قوية، وإن كانت مكسورة ومصعَّدة بواسطة التفكّر، تشدّها إلى البدايات القديمة للخلْق الطقوسي لطاقات الإلزام (Bindungsenergien) المعياري»[138]. وهذا الأمر الواقع يفرض على الفلسفة أن تقبل الخوض في «ألسَنة المقدس» بوصفها مهمّة خاصة بها، وإن كانت مهمّة «خارجية». والسؤال المركزي سيكون بحسب تعبير هبرماس كالآتي:

---

(134) Ibid., p. 11: «Die illokutionären Kräfte vieler regulativer Sprechakte (wie befehlen und versprechen, ernennen, in Kraft setzen usw.) lassen sich ohnehin als das Ergebnis einer veralltäglichenden Konventionalisierung von Bedeutungen ritueller Herkunft verstehen».

(135) Ibid.

(136) Ibid., pp. 12-13.

(137) Ibid., p. 14: «Im Lichte einer Differenzierung zwischen alltäglicher und außeralltäglicher Kommunikation stellt sich mir heute die Versprachlichung des Sakralen anders dar».

(138) Ibid., pp. 16-17.

«هل يمكننا أن نعرف ما إذا كان مسار ألسنة المقدّس، الذي كان يتمّ ضمن الاشتغال على الأسطورة والدين والميتافيزيقا على مدى آلاف السنين، قد استُنفد واستُكمل؟ مهما يكن من أمر فإن ما يطرح نفسه على الفلسفة هو أن **تواصل** الآن 'من خارج' مهمّة ألسَنة المقدّس التي هي بوجه ما مهمّة 'لاهوتية' وتمّت إلى حدّ الآن في نطاق المذاهب الدينية. وبالنسبة إليها لا يمكن للألسَنة أن تعني سوى أن تكشف في التقاليد الدينية عن الطاقات الدلالية التي لم يتمّ تسريحها، وأن تترجمها (übersetzen) بوسائل مفهومية خاصة في لغة كونية في المتناول تتجاوز حدود الجماعات الدينية المعينة – وبالتالي أن تغذّي لعبة الخطاب بعلل عمومية»[139].

إن الفلسفة إذًا هي كشف عن طاقات دلالية، أي طاقات عقلانية، لا تزال مطمورة في التقاليد الدينية من دون أن تستطيع تملكها بشكل مناسب، نعني بواسطة وسائل مفهومية، وليس بواسطة أقوال دعوية أو انفعالات حزينة. وبهذا المعنى الرشيق على الفلسفة أن تضطلع بأن «الترجمة» هي مهمتها الخاصة، نعني ترجمة ما تشير إليها التقاليد الدينية من دون أن تملكه: إن الفعل التواصلي بين الذوات الفاعلة والمتكلمة في مجتمع ما يحتاج إلى قوة إلزامية أو معيارية لا يمكن التعويل فيها على المنظومات الوظيفية للدولة أو الاقتصاد، مثل السلطة أو المال، بل هي تتغذّي من منابع أخرى لا تزال على علاقة عميقة ومعقّدة مع مؤسسات المقدّس. إلا أن على الفلسفة أن تحترس من أن تخوض في ألسنة المقدّس وكأنها قول لاهوتي: إن مهمّة ألسَنة المقدّس ظهرت قبل الفلسفة، مع العمل الأسطوري والديني، ودخلت في أفق الفلسفة مع القول الميتافيزيقي، لكنها مهمّة ستظل غير فلسفية ولا يحق للفلسفة أن تمارسها إلا «من خارج»، أي بوسائل مفهومية وليس بوسائل دعوية.

---

(139) Ibid., p. 17: «Können wir wissen, ob der Prozess der Versprachlichung des Sakralen, der sich in der Arbeit an Mythos, Religion und Metaphysik über die Jahrtausende hinweg vollzogen hat, erschöpft und abgeschlossen ist? Allerdings stellt sich für die Philosophie die Aufgabe einer *Fortsetzung* der bisher innerhalb religiöser ehren vollzogenen, gewissermaßen theologischen Versprachlichung des Sakralen nun 'von außen' Für sie kann Versprachlichung nur heißen, in religiösen Überlieferungen die noch unabgegoltenen semantischen Potentiale zu entdecken und mit eigenen begrifflichen Mitteln in eine allgemeine, über bestimmte Religionsgemeinschaften hinaus zugängliche Sprache zu übersetzen - und so dem diskursiven Spiel öffentlicher Gründe zuzuführen».

في ضوء ذلك يمكن القول إن أطروحات هبرماس عن إمكانية «مصالحة الحداثة المتصدّعة مع ذات نفسها» بالاستناد إلى نظرية الفعل التواصلي إنما تقدّم درسًا فلسفيًا وسوسيولوجيًا رائعًا بالنسبة إلينا، «نحن» العرب المسلمين، وخاصة في ما يتعلق باستشكال أو فهم الظاهرة الأصولية. وفي هذا الصدد نقرأ لبعض الباحثين:

«في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** (1981) طوّر هبرماس نظرية عن الحداثة، بالاستناد إليها أرجع الباثولوجيات الاجتماعية إلى الاستعمار الأحادي لعالم الحياة بواسطة المنظومات الفرعية للدولة والاقتصاد. وبما أن الأصولية الجديدة والإرهاب الإسلاموي هما ظاهرتان حديثتان على نحو مخصوص، فإن أطروحة الفصل القادم تنصّ على: إنه بواسطة هذه النظرية عن الحداثة إنما يمكن أيضًا أن تُحلّل أسباب ظهور الأصولية الجديدة والراديكالية الإسلاموية»[140].

إن القصد هو فهم الأصولية الإسلامية واستجلاء طرق الخروج الديمقراطي من عصر الإرهاب، وذلك في ضوء **نظرية الفعل التواصلي**[141]، لا بوصفها تساعد على فهم الأصولية الدينية فحسب، بل توفّر طرق معالجتها[142]. في هذا الصدد أمكن قراءة الأصولية الجديدة «بوصفها نوعية من النزاعات الاجتماعية الجديدة وبوصفها نتاج انشقاق عالم الحياة»[143]، ولكن أيضًا الاعتراف أن الحركات الإسلامية تمثّل «جزءًا من الفضاء العمومي» و«مكوّنًا من المكوّنات الاجتماعية- المدنية على المستوى المحلي»[144].

---

(140) يُقارن: Sophia Rost, *Ein demokratischer Weg aus dem Terrorismus im Westen* (Lit Verlag Dr. Hopf Berlin, 2009), p. 13: «In seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) hatte Jürgen Habermas eine Theorie der Moderne entwickelt, anhand derer er soziale Pathologien auf die einseitige Kolonialisierung der Lebenswelt durch Subsysteme Staat und Wirtschaft zurückführte. Da der Neofundamentalismus und der islamische Terrorismus spezifisch moderne Phänomene sind, lautet die These für das nächste Kapitel: Mit dieser Theorie der Moderne können auch die Ursachen für das Entstehen des Neofundamentalismus und die islamische Radikalisierung analysiert werden».

(141) Ibid., pp. 146-147: «Lässt sich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ein Erklärungsansatz für religiösen Neofundamentalismus und dessen gewalttätigen Ausläufer, den Terrorismus, ausmachen?».

(142) Ibid., p. 198: «Der islamische Neofundamentalismus auf nationaler Ebene im Spiegel der Theorie moderner Gesellschaften von Jürgen Habermas».

(143) Ibid., pp. 204 sq.

(144) Ibid., pp. 286 sqq.

لا يتعلق الأمر بتبني تأويل هبرماس للإسلام، بل بالإقدام على ما لم يحاول هبرماس نفسه أن يفعله بواسطة نظريته[145]: أن تُفهم النزاعات باسم الإسلام بوصفها ظواهر حديثة ينطبق عليها توصيف هبرماس للباثولوجيا الاجتماعية في نطاق الدولة الأمة: فهي في جانب خطر منها «نزاعات جديدة» تأخذ شكل «الدفاع عن أشكال الحياة التواصلية ضدّ مفاعيل التشيّؤ الناجمة عن المنظومات الفرعية للدولة والاقتصاد»[146].

هذه الترجمة

على خلاف الترجمتين الإنكليزية[147] والفرنسية[148] اللتين نقلتَا المجلد الأوّل عن الطبعة الأولى أو الثانية، والمجلد الثاني عن الطبعة الثالثة، اعتمدنا في هذه الترجمة العربية على الطبعة الرابعة التي صدرت في عام 1987. وهي، علاوة على التنصيص على أنها «طبعة منقّحة» أو تمّت «**مراجعتها**» (durchgesehen)، وعلى كونها الطبعة المعتمدة منذئذ بين الباحثين، هي تحتوي على «توطئة للطبعة الثالثة»[149] لم يتسنَّ للمترجم الإنكليزي ولا للمترجم الفرنسي أيضًا ترجمتها. وهو ما وضع الترجمة العربية في موقع منهجي تنقيحي يسمح لها بالتنبيه في كل مرة، وذلك مثبَت في موضعه، على الاختلافات أو العبارات الساقطة، التي نعثر عليها عند مقارنة هذه الترجمات مع النص الأصلي في طبعته الرابعة. وسواء أكان ذلك ناجمًا عن «التنقيح» الذي قام به هبرماس بنفسه[150] أو عن تصرّف من

---

(145) Ibid., p. 13.

(146) Ibid.

(147) يُراجع مناقشة هذا الأمر في مقدّمة الترجمة الإنكليزية: Thomas McCarthy, «Translator's Introduction,» in: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume 1: *Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984), p. vi; volume 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston: Bacon Press, 1987).

(148) يُقارن: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), tome I: *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Jean-Marc Ferry (trad.); tome II: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Jean-Louis Schlegel (trad.) (Paris: Fayard, 1987).

(149) Habermas, *Handlungsrationalität*, Foreword to the 3rd ed., pp. 3-6.

(150) يُقارن: Pál Dombos, «Habermas's Self-Correction,» in: *Review of Sociology*, vol. 13, no. 2 (2007), p. 7: «Professor McCarthy answered the following: '... Habermas went through the completed translations and made whatever changes he thought suitable for the English edition ... I made no changes myself».

المترجم الإنكليزي أو غفلة من المترجم الفرنسي فقد وجدنا أن من المفيد للقارئ العربي أن يعلم بذلك على نحو يمكّنه من بلورة رأي عالمي حول حيثيات تلقّي النص الذي بين يديه، خاصة أن يفهم أنه نصّ مركّب ومتحرّك دفع هبرماس نفسه إلى أن يراقب الترجمة الإنكليزية التي قام بها صديق مقرّب منه، فسمح لنفسه بأن يصاحب أفكاره في هجرتها إلى لغة أخرى، وأن يدخل عليها بعض المراجعات. والتنبيه على الاختلافات بين النص الأصلي والترجمة الإنكليزية خاصة هو مجسّ طريف لرصد نوع التردّدات التي صاحبت طريقة هبرماس في الكتابة حول قضايا ما لبث يطوّر أدوات استشكاله أو معالجته لها[151].

شرعت في نقل الكتاب بمجلديه منذ تموز/ يوليو 2013 وفرغت منه في تموز/ يوليو 2017، وتلك أربع سنوات بحيث استغرق كل مجلد منهما سنتين اثنتين. إلا أن اهتمامي بفكر هبرماس ليس جديدًا. فهو هاجس يعود إلى وقت مبكّر حيث كانت مهجتي الفلسفية تبحث عن نفسها ووجدت بعض قرابة متأصّلة لها في التراث الألماني في خطّ عميق يمتدّ من كانط إلى هبرماس. كان عنوان مقالتي الأولى المنشورة في عام 1991 هو «هبرماس أمام هايدغر أو كيف الكلام على الفلسفة»[152]، وهو اهتمام أخذ يقودني نحو العمل على تبيئة مصطلحاته وتملكها فلسفيًا في مقالة منشورة في عام 1995 كان عنوانها «جغرافية العقل اليومي أو من يتفلسف في الفضاء العمومي؟»[153]، ثمّ خاصة عند الاشتغال على متن هايدغر في رسالة دكتوراه الدولة التي ناقشتها في حزيران/ يونيو 2003 تحت عنوان «الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهايدغرية مع هيغل»[154]. ففي هذه الرسالة كان لهبرماس[155] دور حاسم في عملي على بلورة ملامح المنعرج الهرمينوطيقي في مسيرة هايدغر بوصفه يحتوي بشكل

(151) Ibid., pp. 10 sq.

(152) فتحي المسكيني، «هابرماز أمام هايدغر أو كيف الكلام على الفلسفة؟»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد 84-85 (كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير 1991)، ص 21-25.

(153) فتحي المسكيني، «جغرافية العقل اليومي أو من يتفلسف في الفضاء العمومي؟»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد 15-16 (1995)، ص 27-47. ظهر أيضًا في: **دراسات عربية**، السنة 32، العدد 5-6 (آذار/ مارس - نيسان/ أبريل 1996)، ص 54-67.

(154) فتحي المسكيني، «الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهايدغرية مع هيغل»، 3 مج (رسالة لنيل دكتوراه الدولة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2003).

(155) المرجع نفسه، ص 12-20، وخاصة ص 1238-1249، 1264-1267

غير مباشر على نظرية في المعقولية كنت أعتبرها صيغة فينومينولوجية من إشكالية نظرية الفعل التواصلي لدى هبرماس. وهو افتراض اعترف به هبرماس نفسه وعمل على تجذيره أو إعادة بنائه بواسطة الوسائل المفهومية التي أعرض عنها هايدغر أو غادمير، نعني وسائل الحجاج التي توفّرها العلوم الاجتماعية. علاوة على أن ترجمة هبرماس هذه هي جزء من مشروع كبير ضمّ في ترجماتي السابقة أسماء كانط[156] ونيتشه[157] وهايدغر[158]، وربما يضمّ أسماء أخرى مثل جاك دريدا أو جوديث بتلر، يهدف إلى نقل أمّهات الكتب الفلسفية التي نفترض أنها أدّت دورًا خاصًا في رسم معالم الفكر الغربي والإنساني المعاصر.

لقد حرصنا على أن يشارك في تقديم هذا الكتاب العظيم إلى قرّاء العربية فيلسوف ألماني معاصر من حجم أكسِل هونيت، وهو الذي عمل مساعدًا لهبرماس في معهد ماكس بلانك (1982-1983) ثمّ في قسم الفلسفة بجامعة فرانكفورت (1983-1989)، ونال شهادة التأهيل في الفلسفة تحت إشرافه (1990)، وتبنى برنامج انتقال الفلسفة لديه من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة من أجل تجديد مقوّمات النظرية النقدية للجيل الثالث من مفكّري مدرسة فرانكفورت، وأصبح منذ عام 2001 مدير معهد البحث الاجتماعي، مهد مدرسة فرانكفورت، بل هو أيضًا من أشرف بنفسه على السياق الفلسفي المناسب لتلقي كتاب **نظرية الفعل التواصلي** في تقليد النظرية النقدية[159]. وقد راسلته في الغرض ووافق مشكورًا ببهجة فلسفية مثيرة على إثبات مقدّمة شخصية للترجمة العربية للكتاب واتفقنا في آخر المطاف على أن أفضل صيغة هي أن أنقل تقديم الكتاب الذي قام به هونيت لفائدة القارئ الألماني فهو نصّ ثاقب ومحيط بإشكالية الكتاب ورهاناته العميقة[160]. وتلك كانت طريقته في بسط علاقة اعتراف عميقة داخل آداب القراءة بين العرب والألمان في نوع من التحقيق الإنجازي للمقصد الأسنى من الفعل التواصلي، نعني التفاهم والتضامن بواسطة الترجمة.

---

(156) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل** (دار جداول: بيروت، 2012).

(157) فريدريتش نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق** (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010؛ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016).

(158) مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012).

(159) Honneth & Joas, «Einleitung».

(160) Axel Honneth (ed.), «Theorie des kommunikativen Handelns,» in: *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, pp. 188-193.

تقديم أكسِل هونيت للترجمة العربية[1]

في هذه الدراسة واسعة النطاق، المؤلّفة من مجلّدين، التي يمكن بلا ريب أن تُعتبَر إلى حدّ الآن العمل الرئيس لهبرماس، استخرج هبرماس خلاصة عدد كبير من البحوث والدراسات الجزئية التي تعود إلى ستينيات القرن الماضي؛ لذلك تضمن الحجاج تأملات تأخذ في الاعتبار (Erwägungen) على حدّ سواء نظرية اللغة ونظرية في التطوّر السوسيو-ثقافي ومفهوم العقلانية ونظرية الفعل. لم يكن غرض الكتاب أن ينخرط هبرماس فحسب في طريق مراجعة التقليد السوسيولوجي من أجل أن يطوّر المفاهيم الأساسية لنظرية في المجتمع، تجد مركزها في فكرة عقلانية خاصة بالتفاهم اللغوي، بل مع تطوير إطار كهذا من المفاهيم الأساسية كان المطلوب أيضًا خلق إمكانية إعادة بناء الرؤى التي صاغها ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر **في جدل التنوير**، وذلك على مستوى متقدّم نظريًا، حيث يمكن القيام بنقدٍ معياري لمسارات العقلنة المهيمنة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، يكون معلَّلًا بشكل نسقي.

أقام هبرماس بحثه بمجلّديه تقريبًا بحسب المقياس نفسه الذي كان تالكوت بارسونز قد سبق أن جعله أساسًا لدراسته المبكّرة عن **بنية الفعل الاجتماعي**[2]: إن

---

(1) وافق أكسِل هونيت مشكورًا على إثبات مقدّمة شخصية للترجمة العربية لهذا لكتاب. وهي تقديم الكتاب الذي قام به هونيت لفائدة القارئ الألماني، وقد ترجمناها إلى العربية، وأثبتناها هنا. ينظر:
Axel Honneth (ed.), «Theorie des kommunikativen Handelns,» in: *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWW Fachverlage GmbH (Wiesbaden: 2006).

(2) بالإنكليزية في النص الألماني.

عمليات إعادة بناء تاريخ النظريات التي وضعها المؤلّفون الكلاسيكيون في علم الاجتماع هي في تناوب حثيث مع فواصل تأملية (Zwischenbetrachtungen) وُظّفت نسقيًا على نحو بحيث إنه من أجل إقامة مشروع **نظرية في الفعل التواصلي** إنما يتم في النهاية تجميع حجج (Argumente) يمكن أن تُفهَم سواء باعتبارها نتائج حاصلة عن تصحيح ذاتي داخلي لهذا الاختصاص أو أيضًا بوصفها استدلالًا مستقلاً عنه. وإن الخطوة الأولى التي قام بها هبرماس من أجل تحويل مقدّمات نظريته في التواصل إلى نظرية في المجتمع هي إقحام مفهوم «عالم الحياة» (الباب السادس، الفصل الأول). صحيح أن هذه المقولة سبق أن كان لها دور مهم في نقده الأصلي لأطروحة التكنوقراطية[3]، لكنها الآن أُقحمت نسقيًا على نحو يفصلها عن حدود التقليد الفينومينولوجي، وذلك بوصفها مفهومًا تكميليًا للفعل التواصلي. وما يشكل خلفية هذا المسار من التفكير هو الاعتبار القاضي أن كل عملية (Akt) تفاهم لغوي تتحرّك بعدُ دائمًا في إطار تعريفات للمقام (Situationsdefinitionen) معترَف بها على نحو بيذاتي؛ وإن الأعمال التأويلية التعاونية، التي يقع القيام بها في سيرورة التفاهم، لا تعيد دائمًا من جديد استخدام كل مكوّنات المقام مع كلّ تعريف، بل تنبني من جهتها على عدد لا يحيط به البصر من القناعات المستقرّة (eingelebt). وإن أفقًا كهذا من الفرضيات الخلفية المتقاسَمة على نحو بيذاتي، حيث يكون كل مسار تواصلي متضمنًا سلفًا، هو ما يسميه هبرماس «عالم الحياة»؛ إنه يتصوّره بوصفه نتيجة الفعل التواصلي الذي تخثّر وتحوّل إلى قناعات ثابتة، نعني بوصفه النتاج التاريخي للجهود التأويلية للأجيال الماضية. وبذلك يشكّل عالم الحياة مجرى نهر المعرفة التوجيهية المألوفة حدسيًا، حيث يمكن لتيار المسارات التواصلية الاجتماعية أن يستمرّ في التدفّق من دون خطر التوقّف.

إن أعضاء مجتمع ما، كما بين ذلك هبرماس في الخطوة النسقية الثانية من حجاجه (الباب السادس، الفصل الثاني)، لا يكتفون بنقل قناعاتهم الخلفية فحسب، بل هم في ثنايا مسارات التعلّم التي لا مفرّ منها إنما يوسّعون أيضًا في الوقت نفسه من معرفتهم بعالم الحياة الخاص بهم. ومن رحم هذه الأفكار الكبرى استنبط هبرماس التصوّر الذي من خلاله حاول أن يوسّع النظرية الكامنة في أساس

---

(3) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt am Main: 1968).

عقلانية الفعل ويحوّلها إلى مفهوم ديناميكي. أما نواتها فتشكّلها الفكرة القاضية بأنه عن طريق مسارات التعلّم العرفانية فحسب إنما تتمايز المعرفة الموجّهة لعالم الحياة تمايزا أنطولوجيًا واسعًا إلى حدّ تبرز معه ثلاث علاقات أساسية مع العالم (الطبيعي والاجتماعي والذاتي-الباطني)؛ الواحدة بمعزل من الأخرى، وتستقلّ بذاتها في شكل جوانب عقلانية للفعل التواصلي منفصلة على حدة في كل مرة. ويستفيد هبرماس هنا من نقل علم النفس التطوّري لدى جان بياجيه إلى تاريخ الوعي على مستوى النوع، وذلك من أجل تفسير منطق هذه المسارات التعلّمية الشاملة؛ فهو ينظر إلى الآلية التي تقود إلى تمايز المنظومات التأويلية لعالم الحياة بوصفها في حقيقة الأمر المسار نفسه نحو نزع المركزية (Dezentrierung) العرفانية الذي كان بياجيه قد أثبته بالنسبة إلى التطوّر العقلي للطفل. وكل تقسيم صوري للكون إلى ثلاثة أبعاد للواقع، والذي يمثّل الفرضية المسبقة للتعامل المتفكّر مع الواقع الفعلي ومن ثم شرط مسارات التفاهم اللغوي، يحدث على مستوى عالم الحياة بوصفه مسارًا لنزع تدريجي للمركزية عن فهمٍ للعالم يحمل في بادئ الأمر سمة مركزية اجتماعية معينة.

بلا ريب، إن إعادة إنتاج أي مجتمع لا تقدّم نفسها إلى حدّ الآن إلا بوصفها مسارًا من التجديد الرمزي لعالم الحياة الاجتماعي-الثقافي الخاص بذلك المجتمع؛ وإن عقلنة الفضاء الاجتماعي الداخلي التي تحدث في شكل نزع تدريجي للمركزية عن صورة العالم الثقافية، تحدث تحريرًا (Freisetzung) للفعل التواصلي من التوجّهات التقليدية المكرّسة، وبالتالي توسّع المجال أمام مسارات التفاهم اللغوي. ومع ذلك فإن تطوّر المجتمعات لا يزدهر في التجديد الرمزي لعوالم الحياة الاجتماعية؛ إن إعادة إنتاج المجتمع تعتمد أيضًا بشكل أساسي على تملّك الموارد الطبيعية، التي من خلالها يتم الحصول على الشروط المادية للحياة الاجتماعية. وطبقًا لهذا، كما رأينا ذلك سابقًا في مقابلته المبكّرة بين «العمل» و«التفاعل»[4]، يميز هبرماس مهمة إعادة الإنتاج الرمزية من إكراه إعادة الإنتاج المادية، والتي في عدادها، وعلى نحو يتخطى العمل الاجتماعي، يحتسب أيضًا ممارسة الإدارة السياسية. وعلى نحو مغاير لبحوثه الأولى، فإن هبرماس لا يهتم هنا

(4) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt am Main: 1968).

بالتناقض الذي يقف عنده توجّهَا الفعل اللذان يقودان التواصل والعقلانية الغائية بحدّ ذاتهما، بقدر ما يهتم بالتناقض الذي يوجد بين الأشكال التنظيمية لهذين النوعين من الفعل. وذلك أن المستوى النسقي الثالث من نظريته عن المجتمع يبلغ إليه عند الإقرار بأن تلك النشاطات العقلانية بمقتضى غاية، التي تساهم في إعادة الإنتاج المادية لمجتمع ما، على خلاف الأفعال التواصلية، لا يمكن أن يتآلف بعضها مع بعض إلا عبر آليات وظيفية. والتمييز الذي وضعه هبرماس هو بذلك ذو دلالة كبرى، لأنه تمييز سوف يتم بمساعدته تعليل عملية إدخال نظرية المنظومات على مستوى نظرية الفعل: إذا كانت إعادة الإنتاج الرمزية للمجتمعات تجري دومًا عبر آلية الفعل التواصلي، حيث يجب أن تكون في متناول منظور ينطلق من داخل عالم الحياة الاجتماعية، فإن إعادة الإنتاج المادية للمجتمعات ينبغي أن تُحلَّل بوصفها مسارًا للحفاظ على المنظومة، من أجل أنه في إطارها لا يمكن للنشاطات الغائية المطلوبة للذوات أن تتناسق في ما بينها إلا بشكل وظيفي، وبالتالي بشكل مستقلّ عن مقاصد الفعل.

استخدم هبرماس هذا التمييز بين شكلَي الإدماج في الفعل الاجتماعي، وبسبب ربطهما بمهمتين مختلفتين من إعادة إنتاج المجتمع تعرض في الأدبيات المتخصصة إلى نقد شديد[5]، وهو تمييز كان الغرض منه أن يتمكّن من وصف التطوّر الاجتماعي تحت زاوية النظر المزدوجة التي تهم، من جهة، عقلنة عالم الحياة، وزيادة تعقّد المنظومة، من جهة أخرى. ومع افتتاح منظور كهذا هيأ هبرماس الخطوة النسقية الرابعة لحجاجه، والتي تحتوي على الخلاصة الحقيقية لتصوّره عن المجتمع وهو تصوّر على مرحلتين أو مستويين (zweistufig). ويتمثّل ذلك في الإقرار أنه في مجرى التطوّر السوسيو-ثقافي قد انفصلت آليات الإدماج في المنظومة عن أفق عالم الحياة المجتمعي انفصالًا هو من القوّة بحيث إنها استطاعت أن تظهر بوصفها أشكالًا قائمة بذاتها من تنسيق الفعل الاجتماعي وأن تكوّن دوائر مستقلّة من الأفعال. إن الثنائية المنهجية التي تقابل بين «الإدماج في المنظومة» و«الإدماج في المجتمع»، والتي كان يجب في بادئ الأمر ألا تصف

(5) Axel Honneth & Hans Joas, *Kommunikatives Handeln Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1986).

سوى منظورين متكاملين من تحليل عين مسارات التطوّر نفسها، وهي بذلك انقلبت بالنسبة إلى هبرماس على طريق عقلنة الفعل الاجتماعي إلى ثنائية تجريبية بين «المنظومات» و«عالم الحياة».

من أجل تعليل هذه الأطروحة القوية التي حاول بها هبرماس أن يبرّر إقحامه مفهوم المنظومة، والذي شابته نزعة ماهوية، تبريرًا تاريخيًا بوجه ما، أبرز (هبرماس) من مسار العقلنة الاجتماعية تلك اللحظة التاريخية حيث كان نزع المركزية عن معرفة عالم الحياة قد بلغ شوطًا من التقدّم الواسع بحيث استطاعت دوائر الفعل المحيدة معياريًا أن تستقرّ وتتوطّد؛ وهذه بحسب تصوّره في هذه المرحلة هي الحالةُ التي يتم فيها أيضًا، نتيجة فكّ الارتباط بين الفعل التواصلي وتوجّهات القيم الجزئية، انفصال جوانب التوجّه نحو النجاح عن جوانب التوجّه نحو التفاهم بعضها عن بعض. ومن ثم فإن الذوات هي، على أساس فهمها المتمايز للعالم، مهيأة عرفانيًا بحيث إن أفعالها ما عاد يترابط بعضها مع بعض بواسطة التفاهم التواصلي فقط، بل أيضا عبر مجرّد معلومات إمبريقية، يتفق هبرماس مع تالكوت بارسونز على أن ما يشكّل حاملًا لها يسمى «وسائط التواصل» (الباب السابع). ومن مختلف وسائط التواصل التي يمكن أن تتمايز من زاوية كونها إما أنها تكثّف التفاهم اللغوي فقط أو أنها تعوّض عملية التخفيف (Entlastungsleistung) تمامًا، فإن الوسائط الأولى بالنسبة إلى هبرماس هي وحدها التي يمكن أن تقود إلى بلورة منظومات فعل منظمة على نحو عقلاني بمقتضى غاية. وذلك أنه مع تطوّر المال وإرساء سلطة منظّمة في شكل دولة إنما ينشأ في ثنايا التطوّر الاجتماعي نوعاَ وسائط التحكّم اللذَين بمقدورهما، من خلال تجنب (Umgehung) كلّ جهد تواصلي لغوي، أن ينسّقا بين الأفعال العقلانية بمقتضى غاية، التي تساهم في التغلّب على مصاعب إعادة الإنتاج المادية.

بالاستناد إلى فكّ الارتباط التاريخي بين «المنظومة» و«عالم الحياة»، والذي لم يكن إثباتُه أمرًا مسلّمًا به، برّر هبرماس إقحام مفهوم المجتمع المكوّن من مستويين، والذي يمثّل حجر الزاوية في تصوّره. وعلى الرغم من أن مسار التفاهم التواصلي نُظر إليه بوصفه الآلية الأساسية لإعادة الإنتاج حتى للمجتمعات الحديثة، فإنه في الوقت نفسه، من حيث هو نتاج تاريخي، يفترض وجود دوائر

فعل كهذه خالية من المعايير، والتي لا تكون مفتوحة إلا أمام تحليل يعتمد نظرية المنظومات. إن تشابك نظرية التواصل ومفهوم المنظومة إنما يثبت نفسه بوصفه العنصر الجوهري في أي نظرية سوسيولوجية عن الحداثة: كلّ تحليل لمسارات التفاهم، التي من خلالها تعيد المجتمعات اليوم إنتاج نفسها على أساس عالم الحياة الخاص بها، يتطلّب استكماله عبر تحليل المنظومة، الذي بالاستعانة به يتم البحث في الأشكال المنظوماتية لإعادة الإنتاج المادية. وانطلاقًا من هذا البناء الثنائي ظفر هبرماس آخر المطاف في الخطوة الأخيرة من حجاجه بالإطار أيضًا الذي في نطاقه حاول أن يطوّر تشخيصه عن العصر؛ وقد انبثق الحافز المركزي لديه من اعتزامه تأويل مسار **جدل التنوير** (Dialektik der Aufklärung) على نحو بحيث يمكن أن يتم تفادي تبعات الاستسلام (resignativ)، تلك التي كان أدورنو وهوركهايمر يريان نفسيهما مدفوعين إليها دفعًا. ولهذا الغرض فإن شأن نظرية المجتمع المطوَّرة هو أن توفّر الوسائل الحجاجية: فإنه في ضوئها إنما اتّضحت المركّبات التنظيمية المستقلّة بنفسها منظوماتيًا، تلك التي لم يكن بمقدور أدورنو وهوركهايمر أن يريًا فيها سوى الطور النهائي من منطق متعلّق بالسيطرة على الطبيعة، وذلك بوصفها، هي بدورها، نتاجًا اجتماعيًا لعقلنة عالم الحياة الاجتماعية. لكن ما ظهر بوصفه نزعة مأزومة للعصر الحاضر ليس وجود الأشكال التنظيمية العقلانية بمقتضى غاية للحياة الاجتماعية بما هي كذلك، بل هو أوّلًا اختراقها تلك المناطق الداخلية للمجتمع، التي تعتمد في قوامها الخاص على مسارات التفاهم التواصلي: على هذه الظاهرة، نعني «استعمار عالم الحياة الاجتماعية» (الباب الثامن)، أقام هبرماس إذًا تشخيصه الخاص حول أمراض (Pathologie) الحداثة: «إن عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تمكّن من زيادة في تعقّد المنظومة، والذي يتضخّم على شاكلة بحيث إن ضرورات (Imperative) المنظومة المطلقة العنان من شأنها أن تضرب القدرة على إدراك عالم الحياة التي تحوّلت بسببها إلى شيء أداتي». (المجلد الثاني، ص 232).

بهذه النتيجة فإن بحث هبرماس، كما صار يمكننا أن نقول اليوم، إنما يمثّل مرّة أخرى محاولة نسقية لعقد الصلة بين التحليل الفلسفي ونظرية المجتمع، يندر أن نجد لها مثيلًا في النصف الثاني من القرن العشرين؛ إذ بالانطلاق من فكرة فلسفية عن العقلانية التواصلية، صُممت على مستوى المفاهيم الأساسية فكرة

عن الفعل سمحت بعقد تمييز نسقي بين نمطين من العقلنة الاجتماعية: فعلى الضدّ من نزعة سائدة في علم الاجتماع نحو اختزال مسار التحديث في خطاطة حول ازدياد العقلانية الغائية، حاول أن يدعّم فكرة وجود قوّة معقلِنة (rationalisierend) في صلب التفاهم اللغوي وذلك على نحو تجريبي بحيث إنه تعهّد أن يكشف تحت الهيكل المؤسساتي للمجتمعات الحديثة عن آثار مسار ثانٍ؛ مسار أخلاقي للعقلنة. إن ما ساهم به هبرماس من أجل استمرار تطوّر علم الاجتماع، وما جعله يصبح منذ الآن واحدًا من «الكلاسيكيين» في هذا الاختصاص، إنما يدين به على نحو واسع إلى المجهود المشار إليه: ذاك الذي يسعى إلى توسيع مخزون المقولات الأساسية لنظرية المجتمع الكلاسيكية على شاكلة بحيث يصبح هذا البعد من العقلنة الاجتماعية قابلا للإدراك بشكل نسقي، عقلنة لا تدين بنفسها إلى ازدياد حدّة العقلانية الغائية، بل إلى تنامي العقلانية التواصلية.

توطئة إلى الطبعة الثالثة

يقع إعداد طبعةٍ جديدة لهذا الكتاب في الوقت الذي بدأ استقبالٌ جدي له يأخذ مجراه، إذْ إن مواقف الاستياءِ وسوءِ الفهم الأولى قد هدأت، وحتى في أوساط المختصين تراجعت حدةُ الخصومة[1]، أو بالأحرى الردود[2] الدفاعية التي تصدر عن مناظرة في شأن الأشياء ذاتها[3]. وفي النقد الذي تم إلى حد الآن برزت جبهاتٌ لا يمكنها في السياق المعاصر أن تفاجئنا. لقد تم الدفاع عن فلسفة الوعي ضد تغيير البراديغم الذي شُرع فيه، وعلى وجه الخصوص تمت المنافحة عن التصور الفينومينولوجي لعالم الحياة (Lebenswelt)، وذلك ضد المحاولة الرامية إلى إعادة صياغته بالاستناد إلى نظرية في التواصل[4]. وقد أثار ريتشارد

---

(1) St. Breuer, «Die Depotenzierung der Kritischen Theorie,» *Leviathan*, vol. 10 (1982), pp. 133 ff., and E. Vollrath, «J. Habermas' fundamentalistischer Fehlschluß,» *Der Staat*, vol. 22 (1983), pp. 406 ff.

(2) R. Bubner, «Rationalität und Lebensform,» in: *Handlung, Sprache und Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), pp. 295 ff.; N. Luhmann, «Autopoiesis, Handlung und Kommunikative Verständigung,» in: *Z. f. Soziologie*, vol. 11 (1982), pp. 366 ff., and R. Münch, «Von der Rationalisierung zur Verdinglichung der Lebenswelt,» *Soz. Revue*, vol. 5 (1982), pp. 390 ff.

(3) H. Brunkhorst, «Paradigmakern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft,» *Soz. Welt*, vol. 34 (1983), pp. 22 ff., H. Brunkhorst, «Kommunikative Vernunft und Rächende Gewalt,» *Sozialwiss. Literatur-Rundschau*, no. 8-9 (1983), pp. 7 ff.; A. Giddens, «Reason without Revolution?,» *Praxis International*, vol. 2 (1982), pp. 318 ff.; D. Misgeld, «Critical Theory and Sociological Theory,» *Philos. Soc. Science*, vol. 14 (1984), pp. 78 ff.; T. Nørager, «Normativiteten hos Habermas,» in: J. E. Andersen, H. J. Schanz and P. Stounbjers (eds.), *Det Moderne* (Aarhus: [Modtryk], 1983), pp. 68 ff.; M. Rasmussen, «Communicative Action and Philosophy,» *Philos. and Social Criticism*, vol. 9 (1982), pp. 1 ff.; J. Thompson, «Reading and Understanding,» *TLS* (8 April 1983), and A. Wellmer, «Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment,» *Praxis International*, vol. 3 (1983), pp. 83 ff.

(4) U. Mathiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns* (München 1983).

رورتي بعضَ الريبة ضد ادعاء الكونية الذي عليه ينبغي أن تقوم إعادةُ بناءِ مفهومِ العقل في معنى العقلانية (Rationalität) التواصلية، على الرغم من الإعراض عن نزعة التأسيس الأصولية في الفلسفة الترنسندنتالية التقليدية[5]. وقد رفع توماس ماكارثي ضد المفهوم الإجرائي للعقلانية مقطعًا من الإرث الهيغلي، لكونه لا يرتضي بتشتتِ العقل إلى مركباتِ عقلانيةٍ متباينة وإلى ما يقابلها من جوانب الصلاحية[6]. وفي هذا السياق يقف أيضًا النقد المتجدد للنزعة الصورية في الإتيقا، ونعني بذلك المنافحة عن السنة الأخلاقية (Sittlichkeit) ضد مجرد الأدب الخلقي (Moralität)[7]. وقد تمسك هربرت شنيدلباخ باستعمالٍ وصفي لمفهوم العقلانية وجادل في الاستتباعات المعيارية لفهم المعنى، تلك التي حاولتُ أن أعللها انطلاقًا من الترابط الداخلي بين الدلالة والصلاحية[8].

وبمقدار ما يمكنني أن أرى، يتعلق الأمر في هذه الحالات جميعًا باعتراضاتٍ ينبغي على الأرجح أن تستفزني نحو تدقيقِ أطروحتي وتطويرِها أكثر مما تدفعني نحو تصحيحِ ما لأي أخطاء[9]، ولهذا تظهر النشرة الجديدة من دون تغيير، إذ اكتفيت بإدخالِ تحسينيْن لفائدة الطبعة الأميركية (المجلد الأول، 452، 510 [من الطبعة العربية]) واستكملتُ الإشارة إلى بعض المراجع.

إلا أني أود أن أخص بالذكر اعتراضيْن في الأقل ظهر لي أنهما مبرران، فإن جونا بيرغر[10] لفت انتباهي في اتصالٍ مع أطروحة الاستعمار (Kolonialisierung)

---

(5) R. Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity,» *Praxis International*, vol. 4 (1984), pp. 32 ff.

(6) Th. McCarthy, «Rationality and Relativism,» in: J. B. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas-Critical Debates* (London: [MacMillan Press], 1982), pp. 57 ff.; Th. McCarthy, «Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action,» *Praxis International*, vol. 4 (1984), pp. 177 ff.

(7) R. Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte,» pp. 198 ff., and J. Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit,» pp. 218 ff. in: H. Schnädelbach, *Rationalität* (Frankfurt am Main: [Suhrkamp], 1984).

(8) H. Schnädelbach, «Transformation der Kritischen Theorie,» *Philosophische Rundschau*, vol. 29 (1982).

(9) لقد عملت في الأثناء على تطوير أوسع لنظرية الخطاب في الإتيقا ضمن:
J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: [Suhrkamp], 1983).

(10) J. Berger, «Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie,» *Z. f. Soziol.*, vol. 11 (1982), pp. 353 ff.

إلى تحيزٍ غير ضروري. إن الظواهر التي تجذب اليوم انتباه المعاصرين لا يمكن بأي وجه أن تُفسر من طريق الاختلالات التي تطرأ على منظومة (systemisch) عوالم الحياة المعقلَنة في شكل تواصلي فحسب، بل إن ضرورات عالم الحياة تؤدي على الأرجح، من جهتها إلى انسدادات في منظومة اقتصادية رأسمالية مبنية على تحييد البيئة أو العوالم المحيطة. ولقد ألزمت نفسي إلزامًا شديدَ الموثقِ بأن أتخذ لها هدفًا هو إعادة صوْغ مفهومِ ماركس عن التجريد الواقعي على نحو مفيد في نطاق التأملات المعاصرة بناءً على خط واحد في النظر، ولهذا السبب لم أستنفد المخزون التحليلي للمقاربة التي جرى بسطها ها هنا.

لقد نبهني إ. سكآي[11] إلى صعوبة كامنة في تحليل الأوامر البسيطة (المجلد الأول، 486 وما بعدها)، فمن أجل أن نفهم فعلًا طلبيًّا غير مأذون معياريًّا «أ ض»[12]، لا يكفي أن نعرف شروط الاستيفاء التي من شأن «ض» (p)، نعني أن نعرف ماذا يجب على المخاطَب أن يصنع أو يترك. إن المستمع لا يفهم المعنى المتضمَّن-في-القول (illokutionär) الخاص بالطلب إلا متى ما علم أن المتكلم يجوز له أن يتوقع فرض إرادته على السامع. ينبغي عليه أن يعرف أن المتكلم يقرن طلبه بادعاءِ سلطة ما يستطيع أن يدعمه بقدرة حاضرة على العقوبة. ولهذا السبب، فإن شروط المقبولية الخاصة بتعبير (Äußerung) وقائعي عن إرادة ما إنما تدخل فيها، إلى جانب شروط الاستيفاء، شروط العقوبة أيضًا. وهذه بلا ريب لا تنتج من المحتوى الدلالي للفعل المتضمن-في-القول ذاته. إن قدرة ما على العقوبة لا تقترن دومًا مع فعل كلامي (Sprechhandlung) ما إلا عَرَضًا أو في شكل خارجي، وهذا الأمر حملني على الاعتقاد بأن أوامر بسيطة كهذه ينبغي أن تتم معاملتها على غرار التأثيرات-بالقول (Perlokutionen) (المجلد الأول، 524). إلا أنه سوف ينبغي عندئذ على الأفعال المتضمنة-في-القول، التي إليها تنتمي الأوامر من دون شك، أن تكون منصهرة في سياقات الفعل الاستراتيجي، وذلك ينبغي أن يقود إلى هذه النتيجة التي لا تخلو من مفارقة: لدى تنفيذ أوامر كهذه ينبغي على المتكلم **من زاوية النظر نفسها** أن يكون قادرًا على الفعل على نحو

---

(11) ظهرت مقالة سكآي (Skjei) وإجابتي عنها ضمن: *Inquiry*, vol. 28, no. 1 (1985).

(12) «Ip». حيث ترمز «أ» إلى الأمر، و«ض» إلى المحتوى القضوي. (المترجم)

موجه نحو التفاهم (verständigungsorientiert) ونحو النجاح (erfolgsorientiert) في الوقت ذاته. وقد أشرت ضمن ردي على سكآي إلى السبيل التي منها أريد أن أواجه هذه الصعوبة[13].

تبعًا لاقتراح كلاوس شولر، استكملت فهرس المحتويات بعرض مفصل لا بد من أنه ييسر على القراء وجهتهم. وخدمةً لهذه الغاية ظهرت في هذه الأثناء «دراسات تمهيدية وإضافات على نظرية الفعل التواصلي» (Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns).

فرانكفورت، في أيار/ مايو 1984

ي. هـ.

(13) صحيح، والحق يُقال، أن المتحصل عليه بواسطة الأوامر البسيطة هو مفعولٌ شرطي منسق للفعل على ادعاء ما للسلطة وليس على ادعاء ما للصلاحية؛ لكنه كان من الخطأ تحليل طريقة اشتغال هذا الادعاء للسلطة وفق أنموذج التأثير الاستراتيجي على خصم ما. إنه في **الحالات القصوى** وحدها إنما يجد تعبير أمري عن إرادة ما، المراعاةَ التي من شأنها فقط، على أساس مجرد، الخضوع للعنف بسبب التهديد بالعقوبات، ففي الحالة العادية تعمل الأوامر البسيطة بلا ريب **في إطار** الفعل التواصلي، وذلك لأن موقف السلطة الذي عليه يبني المتكلم الادعاء المرفوع بواسطة أمره، معترَف به من المخاطبين، ومعترَف به ولو انبنى هذا الموقف على سلطة معتادة على الوقائع. وفي أي حال، فهو لا يرتكز صراحة على نفوذ معياري. هكذا، أريد أن أجعل مستساغًا أن الفصل الحاد بين الأوامر المخولة معياريًّا والأوامر البسيطة لا يمكن أن يبقى، وأنه توجد بالأحرى استمرارية بين السلطة المعتادة على مجرد الوقائع والسلطة المتحولة إلى نفوذ معياري. وعندئذ يمكن حقًا أن تُحلل **كل** الأوامر التي نعزو إليها قوة متضمنة-في-القول، وفقًا لمقياس الطلبات المخولة معياريًّا. وما كنت اعتبرته على سبيل الخطأ بمثابة فرقٍ نوعي، يتقلص من هذا المنظور إلى فرق في الدرجة.

توطئة إلى الطبعة الأولى

ضمن مقدمة كتاب **منطق العلوم الاجتماعية**[1] قبل أكثر من عشرة أعوام خَلَتْ، انعقد ليَ الأملُ على بلورة نظريةٍ في الفعل التواصلي (Theorie des Kommunikativen Handelns). كان الاهتمام المنهجي الذي كنت أربطه عندئذ بنحوٍ من «التأسيس النظري - اللغوي (sprachtheoretisch) للعلوم الاجتماعية»، قد ترك المكان لاهتمام جوهري. ليست نظرية الفعل التواصلي نظريةً على النظرية (Metatheorie)، بل بدايةٌ نحو نظرية في المجتمع، تسعى جاهدة إلى إثبات مقاييسها النقدية. ولا أفهم تحليل البنى العامة للفعل الموجه نحو التفاهم (verständigungsorientiert) باعتباره مواصلة لنظرية المعرفة بوسائل أخرى. وبلا ريب كان لي مثلٌ وقدوةٌ في نظرية الفعل التي طورها تالكوت بارسونز في عام 1937 في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي** (*The Structure of Social Action*)، بما تقوم به من ربطٍ بين إعادة البناء التاريخي للنظرية (theoriegeschichtlich) وتحليل المفاهيم، بيد أنها أربكتني وضللتني في الوقت ذاته، بسبب توجهها المنهجي. إن تشكيل المفهومات الأساسية والإجابة عن الأسئلة الجوهرية، متى ما تكلمنا لغة هيغل جيدًا، إنما يكونان رابطة لا تنفصم.

كنت أتوقع في أول الأمر أنني لن أحتاج إلا إلى تفصيل محاضرات كرستيان غوس التي ألقيتها في عام 1971 في جامعة بريستون، والتي أريد نشرها في سياق آخر، لكن هذا التوقع قد تبين أنه خاطئ. وكلما توغلت عميقًا في نظرية الفعل ونظرية الدلالة ونظرية الأعمال اللغوية (Sprechakttheorie)... وما شابَهَ ذلك من

(1) المقصود كتاب: Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: [Suhrkamp], 1970). (المترجم)

ميادين الفلسفة التحليلية، خرج الهدف من العمل كله أكثر فأكثر من أفق النظر عبر التفاصيل التي لا حصر لها. وكلما سعيت إلى إرضاء دعاوى التفسير لدى الفيلسوف، ابتعدت أكثر فأكثر عن مصلحة عالم الاجتماع الذي ينبغي عليه أن يسأل في ما يجب أن تفيد تحليلاتُ المفاهيم. كانت لدي صعوبات جمة في أن أعثر، لما كنت أريد قوله، على مستوى العرض (Darstellung) الذي يناسبه، وذلك أن مشاكل العرض، كما نعرف منذ هيغل وماركس[2]، ليست بخارجية عن مشاكل الموضوعات المدروسة (Sachproblemen). وفي هذا الموقف كانت نصيحة توماس أ. ماكارثي (Thomas A. McCarthy) مهمة جدًّا، إذْ شجعني على أن أتخذ لنفسي بدايةً جديدة.

إن الكتاب، كما هو مقدمٌ الآن، لم أنقطع عنه إلا ضيفًا على حلقة دراسية في أميركا، فإنما كتبته إبان السنين الأربع الأخيرة على نَفَسٍ واحد. أما المفهوم الأساسي للفعل التواصلي فقد طورته في الفاصل التأملي (Zwischenbetrachtung) الأول. وهو يفتح السبيل إلى مركب من ثلاثةِ موضوعات متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بدايةً ببلورةِ مفهومٍ عن العقلانية التواصلية، مبسوط على نحو ريبي كفايةً، ومع ذلك فهو يصمد أمامَ الاختصارات العرفانية-الأداتية (kognitiv-instrumentell) للعقل، ثم بتصورٍ (Konzept) عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة (Lebenswelt) وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خَطابية (rhetorich) فحسب، وأخيرًا بنظرية في الحداثة، تفسر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرضٍ أن ميادين الحياة المهيكَلة على نحو تواصلي باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل، المستقلة والمهيكَلة على نحو صوري. هكذا، صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكننا من بناءٍ مفهومي لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة.

أما المقدمة، فهي تؤسس الأطروحة القاضية بأن إشكالية العقلانية ليست مستوردة إلى علم الاجتماع من خارجه، فبالنسبة إلى **كل** سوسيولوجيا تدعي أنها تتوفر على نظرية في المجتمع، يثور المشكل المتعلق باستعمالِ مفهومٍ ما عن العقلانية (والذي هو معياري دومًا من حيث المضمون)، وذلك على مستويات

---

(2) M. Theunissen, *Sein und Schein* (Frankfurt am Main: 1978).

ثلاثة، فهي لا يمكنها أن تتحاشى السؤال مابعد النظري (metatheoretisch) عن اقتضاءات العقلانية في شأن مفاهيمها الهادية عن الفعل، ولا السؤال المنهجي عن اقتضاءات العقلانية في شأن الولوج إلى مجال الموضوع من أجل فهم المعنى الذي من شأنه، ولا السؤال النظري - الإمبيريقي، آخر الأمر، بأي معنى يمكن لتحديث المجتمعات أن يوصَف بكونه ضربًا من العقلنة.

ساعدني التملك النسقي لنظرية التاريخ في العثور على مستوى الإدماج (Integrationsebene) الذي من خلاله يمكن أن نجعل المقاصد الفلسفية، التي انتشرت من كانط إلى ماركس، مقاصدَ مثمرة على الصعيد العلمي. وأنا إنما أعامل فيبر وميد ودوركهايم وبارسونز باعتبارهم كلاسيكيين، أعني بوصفهم منظرين للمجتمع، لا يزال لديهم شيءٌ ما ليقولوه لنا. وأما الاستطرادات التي ضُمنت في هذه الفصول، كما المقدمة والفاصلان التأمّليان، فهي كلها قد خُصصت لمسائل نسقية. وأما التأمل الختامي، فهو يجمع مباحث تاريخ النظرية (theoriegeschichtlich)[3] والمباحث النسقية في مساق واحد، فهو من جهة سوف يجعل التأويل المقترح عن الحداثة مستساغًا في صلته بنزعات القوْنَنة السائدة (Verrechtlichung)، ومن جهة سوف يدقق المهمات التي تطرح نفسها اليوم على نظرية نقدية في المجتمع.

إن بحثًا من هذا النوع، يستعمل مفهوم الفعل التواصلي دونما خجل، إنما يعرِّض نفسه اليوم لتهمة السقوط في أحبولة النهج التأسيسي (fundamentalistischer Ansatz). لكن وجوه التشابه المزعومة بين النهج التداولي - الصوري والفلسفة المتعالية الكلاسيكية، من شأنها أن تضعنا على مسار خاطئ. وبالنسبة إلى القراء الذين يضمرون شبهة كهذه، فأنا أوصيهم بأن يقرأوا الفصل الختامي[4] أولاً. وما كنا نستطيع أن نتأكد من البنى العقلانية (rational) الداخلية الموجهة نحو التفاهم

---

(3) في الترجمتين الفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 15.

والإنكليزية: Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. xi.

يكتفي المترجم بلفظة «تاريخي» وليس تاريخ «النظرية». (المترجم)

(4) ينظر المجلد 2 لهذا الكتاب، ص 637 وما بعدها.

لو لم نكن نتوفر إلى الآن أمامنا – وإن كان ذلك دونما ريب بطريقة متشظية ومشوهة – على الأشكال الموجودة لعقلٍ مدعو إلى التجسد الرمزي والتموقع (Situierung) التاريخي[5].

أما الحافز المتأتي من التاريخ المعاصر (zeitgeschichtlich)، فهو حاضر بوضوح، إذ إن المجتمعات الغربية إنما كانت تقترب منذ نهاية الستينيات من حالة لم يعد فيها تراث المذهب العقلاني (Rationalismus) الغربي سائغًا على نحو لا جدال فيه. إن توطيد العلاقات الداخلية الذي تم تحقيقه على أساس التسوية التي تقودها دولة اجتماعية (ربما على نحو عجيب تحديدًا في ألمانيا)، إنما يتطلب اليوم دفع التكاليف النفسية – الاجتماعية والثقافية المتزايدة، كذلك ازداد الوعي حدة بعدم الاستقرار في العلاقات بين القوى الكبرى، والذي تم كبته فترة مؤقتة ولكن من دون التغلب عليه أبدًا. وفي خضم الاشتغال النظري على هذه الظواهر، يتعلق الأمر بجوهر التقاليد والإلهامات الغربية.

ما يريده المحافظون الجدد، وبأي ثمن، هو الإبقاء على الأنموذج الرأسمالي للتحديث الاقتصادي والاجتماعي، فهم يمنحون أول الأولويات إلى نمو اقتصادي تسهر عليه التسوية التي تقودها دولة اجتماعية، وهو أيضًا نمو يزداد اختناقًا. وضد تبعات التفكك الاجتماعي لهذا النمو، هم يبحثون عن ملجأ في تقاليد ثقافة الرجل الطيب (Biedermeierlic) المقتلعة من جذورها، ولكن المستدعاة بشكل خِطابي (rhetorisch). وإنه لمن الصعب أن نرى كيف يمكن استعادة (Rückverlagerung) المشاكل التي زُحزحت منذ القرن التاسع عشر، ولأسباب وجيهة، من السوق إلى الدولة، وكذلك كيف يمكن عملية ذهابٍ وإياب للمشاكل بين وسائط السلطة والمال[6]، أن يمنحانا قوةَ دفعٍ جديدة؟ وأقل من ذلك استساغةً وقبولًا، محاولةُ تجديد وسائد التراث (die Tradtionspolster) التي دمرها التحديث الرأسمالي بالاعتماد على وعي تاريخي مستنير. أما الإجابة عن أبولوجيا

---

(5) عن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ، يقارن: C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth Seele, Vernunft, Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 16 f.

(6) «لعمليةِ ذهابٍ وإياب للمشاكل بين وسائط السلطة والمال»، هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية: Habermas, *Théorie de l'Agir*, p. 15. (المترجم)

المحافظين الجدد فهي نقدٌ للنمو، مشوبٌ أحيانًا بحدة مضادة للحداثة، موجهٌ ضد التعقد الفائق لمنظومات الفعل الاقتصادية والإدارية، كما ضد سباق التسلح الذي صار مستقلًا. إن تجارب استعمار (Kolonialisierung) عالم الحياة التي تريد الجهةُ الأخرى أن تتلقفها وأن تحد منها بطريقة تقليدية، إنما تقود من هذه الجهة إلى معارضة جذرية. وحيثما تتفاقم هذه المعارضة إلى حد المطالبة بانعدام التمييز (Entdifferenzierung)[7] بأي ثمن، تفقد في المقابل تمييزًا مهمًّا. إن الحد من تزايد التعقد الإداري والمالي ليس مرادفًا أبدًا للتنازل عن أشكال الحياة (Lebensformen) الحديثة، ففي عوالم الحياة (Lebenswelten) المتمايزة تمايزًا عميقًا (ausdiffrenziert)[8] على نحو بنيوي، إنما تبرز لنا طاقة كامنة للعقل (ein Vernunftpotential) لا يمكن أن تُحمل على مفهوم تزايد التعقد في المنظومة.

بلا ريب، هذه الملاحظة لا تهم إلا الخلفية التحفيزية[9]، لا الموضوع المدروس على وجه التخصيص، وأنا إنما كتبت هذا الكتاب للذين يُبدون اهتمامًا محترفًا بأسس نظرية في المجتمع. وفي ما يتعلق بالشواهد المستقاة من منشورات باللغة الإنكليزية، والتي لا تتوفر ترجماتها، فإنها ستُقدم في أصولها. وأما ترجمة الشواهد من الفرنسية، فقد اهتم بها ماكس لوزر (Max Looser) مشكورًا[10].

بيد أن من يجب له الشكر أولًا إنما هو إينغ بيثران (Inge Pethran) الذي نسخ الصيغ المختلفة من المخطوطة ووضع مسرد المراجع، وهذا بلا ريب لا يعدو أن يكون حلقة في سلسلة من التعاون الذي دام عشر سنوات، ومن دونه لكنت عاجزًا بلا عون. كما أشكر أورسولا هرينغ فضلَها، فهي ساعدتني في الحصول على المراجع الضرورية، وفريد هيلم هربورث من دار زوركامب فيرلاغ لفضله.

---

(7) المعنى هو العودة إلى حالة غياب الفروق أو حالة اللاتمايز. (المترجم)

(8) المعنى هو التمايز العميق، المحسوم، الذي تم الذهاب فيه إلى النهاية. (المترجم)

(9) يقارن: حواري مع أ. هونيت وأ. كنودلير – بونت (E. Knödler-Bunte) وأ. فيدمان (A. Widmann)، في: *Ästhetik und Kommunikation*, vol. 45 (1981).

(10) «وأما الشواهد المستقاة من منشورات باللغة الإنكليزية، والتي لا تتوفر ترجماتها، فإنها ستُقدم في أصولها. وأما ترجمة الشواهد من الفرنسية فقد اهتم بها ماكس لوزر مشكورًا»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمتين الفرنسية (Habermas, *Théorie de l'agir*, p. 16) والإنكليزية, Habermas, *Theory of Communicative*, p. 42. (المترجم)

وبعد، فهذا الكتاب يستند في ما يستند إلى المحاضرات التي ألقيتها في جامعة فرانكفورت وجامعة بنسلفانيا، فيلادلفيا، وفي جامعة كاليفورنيا، باركلي. وأنا مدين بالشكر لطلبتي ها هنا، لما أبدوه من نقاشات مثيرة محفزة، كما لزملائي في هذه الأماكن، وفي مقدمهم كارل أوتو آبل، وديك بيرنشتاين، وجون سيرل.

إذا كان عرضي، كما آمل، قد لازمته قسماتٌ خِطابية (diskursiv) قوية، فإن ما يتراءى ها هنا ليس سوى جو الحِجاج الذي يطبع مجال عملنا في معهد شتارنبرغر (Starnberger)، ففي ندوات الخميس التي كان يساهم فيها كل من مانفريد أوفرتار وفولفغانغ بونس وربنار دوبارت وكلاوس إيدر وغونتار فرنكنبيرغ وإيديت كيرش وزيغريد موشال وماكس ميلر وغيرترود نونر - فينكلار وأولريش رودل وإرنست توغندهات. تمت مناقشةُ أجزاء مختلفة من المخطوط بطريقة كانت مثمرة جدًّا بالنسبة إلي، وإنني أشكر إرنست توغندهات أيضًا على ثروة غزيرة من التعليقات. وكم تعلمت من الحوارات مع زملائي من الذين مكثوا مطوّلًا في المعهد، مثل جوهان بول أرنسون وشايلا بنحبيب ومارك غولد، أو الذين زاروا المعهد بطريقة منتظمة، مثل آرون سيكورال وهلموت ديوبيل ولورانس كولبيرغ وكلاس أوف وأولريش أوفرمان وتشارلز تايلور وألبريخت فيلمر.

معهد ماكس - بلانك للعلوم الاجتماعية
شتارنبرغ، في آب/ أغسطس 1981
ي. هـ.

-I-

مقدمة

مداخل إلى إشكالية العقلانية

تأمل تمهيدي: مفهوم العقلانية في علم الاجتماع[1]

شاءت التقاليد أن يتم الاشتغال على موضوع عقلانية الآراء والأفعال في الفلسفة، بل يمكن المرء أن يقول إن الفكر الفلسفي قد انبثق عن الطريقة التي بها صار العقل المتجسد في المعرفة والكلام والفعل، عقلًا متفكرًا في ذاته (das Reflexiv-werden)، فإن الموضوع الرئيس للفلسفة هو العقل[2]، إذْ جهدت الفلسفة منذ بداياتها لتفسير العالم على الجملة، وتفسير الوحدة في صلب تعدد الظواهر، وذلك بالاعتماد على مبادئ على المرء أن يجدها في صلب العقل وليس في التواصل مع معبودٍ (Gottheit) في ما وراء العالم، ولا حتى على وجه الدقة في العودة إلى علة كوسموس/ عالم (Kosmos) يتضمن الطبيعة والمجتمع. لم يكن الفكر اليوناني يهدف إلى ثيولوجيا ولا إلى كوسمولوجيا أخلاقية في معنى الأديان العالمية الكبرى، بل إلى أنطولوجيا، وإذا كان ثمة شيء مشترك بين المذاهب الفلسفية فهو مقصد التفكير في الكينونة أو في وحدة العالم من طريق عقدِ تفسيرٍ ما لتجارب العقل في تعامله مع ذات نفسه.

فيما أتكلم على هذه الشاكلة، أستخدم لغة الفلسفة التي سادت في الأزمنة الحديثة. لكن التراث الفلسفي، من حيث ما يقترح إمكانَ صورةٍ فلسفية عن العالم (Weltbild)، قد أصبح محل تساؤل وإشكال[3]، إذ لم يعد بإمكان الفلسفة اليوم أن

---

(1) هذا العنوان مذكور في قائمة المحتويات، لكنه غير مثبت في مكانه من الكتاب. وآثرنا إثباته لفائدته. كذا نفعل في الحالات كلها التي من جنس ذلك. (المترجم)

(2) B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg: 1946); H. G. Gadamer, «Platon und die Vorsokratiker,» *Kleine Schriften* (Tübingen: 1972), vol. 3, pp. 14 ff.; H. G. Gadamer, «Mythos und Vernunft,» in: *Kleine Schriften* (Tübingen: 1977), vol. 4, pp. 48 ff.; W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen* (Frankfurt am Main: 1978).

(3) J. Habermas, «Wozu noch Philosophie?,» in: *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main, 1981), pp. 15 ff.

تتعلق بجملة العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع في معنى ذلك النحو من المعرفة الشاملة (totalisierend). إن البدائل النظرية لصور العالم فقدت قيمتها، ليس بسبب التقدم الوقائعي (faktisch)[4] للعلوم التجريبية فحسب، بل أكثر من ذلك عبر الوعي المتفكر الذي يصاحب هذا التقدم. بوعيٍ كهذا يعود الفكر الفلسفي على ذاته ناقدًا نفسه بنفسه (selbstkritisch)، أما بالسؤالِ عما يستطيع أن ينجزه بواسطة كفاءاته التفكرية **في إطار** المواضعات العلمية، فهو يتحول إلى فلسفة على الفلسفة[5]. على هذا النحو يتغير الموضوع ومع ذلك إنما يظل هو هو. على الدوام، حيثما تبلور في الفلسفة الراهنة حجاجٌ متسق في شأن نواة ثابتة من الموضوعات، سواء أكان ذلك في المنطق أم في نظرية العلم، في نظرية اللغة والدلالة، في الأخلاق ونظرية الفعل، وحتى في الجماليات، فإن الاهتمام يتوجه هنالك إلى الشروط الصورية لعقلانية المعرفة والتفاهم (Verständigung) اللغوي والفعل، أكان ذلك في نطاق اليومي (im Alltag) أو على صعيد التجارب المُعدة في شكل منهجي أو الخِطابات (diskurse) المُرتبة على نحو نسقي. بذلك اكتسبت نظريةُ الحجاج دلالةً خاصة، حيث إن المهمة التي عُهدت إليها هي إعادة بناء المسبقات (Voraussetzungen) والشروط التي من شأن سلوك عقلاني صراحةً.

إذا كان هذا التشخيص لا يرشدنا إلى اتجاه خاطئ، وإذا كان صحيحًا أن الفلسفة في تياراتها مابعد الميتافيزيقية ومابعد الهيغلية، إنما تسعى جاهدة نحو نقطة الالتقاء التي من شأن **نظرية في العقلانية**، فكيف يمكن عندئذ لعلم الاجتماع أن يسوغ صلاحياته في ما يتعلق بإشكالية العقلانية؟

يبدو أن الأمر على شاكلة حيث إن الفكر الفلسفي الذي تخلى عن رابطة الشمولية (Totalitätsbezug) قد خسر أيضًا اكتفاءه بذاته، فإن هدف التحليل الصوري لشروط العقلانية لم يعد يقبل الارتباط بالآمال الأنطولوجية التي ترنو نحو نظريات في الطبيعة والتاريخ والمجتمع ولها مضمون مادي (material gehaltvoll) ...إلخ،

(4) «وقائعي» ساقطة في الترجمة الفرنسية. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trans. by Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987). (المترجم)

(5) R. Rorty (ed.): *The Linguistic Turn* (Chicago: 1964), and *Philosophy and the Mirror of Nature* (New York 1979; dtsch. Frankfurt am Main: 1981).

ولا بالآمال الترنسندنتالية في إعادةِ بناءٍ قبلية للجهاز الخاص بذاتٍ نوعية (Gattungssubjekt)[6] غير تجريبية، أو وعي ما بعامة. كل محاولات البحث عن أساس أخير، حيث تبقى مقاصد فلسفة الأصل حية، قد باءت بالفشل[7]، وفي هذا الوضع تنفتح السبيل أمام مدار جديد للعلاقة بين الفلسفة والعلوم. وكما ينكشف لنا مثلًا في نظرية العلم وتاريخ العلوم، فإن التفسير الصوري لشروط العقلانية والتحليل الإمبيريقي لتجسد بنى العقلانية وتطورها التاريخي يتشابكان. إن نظريات العلوم التجريبية الحديثة، سواء أكانت مسددة نحو خط التجريبية المنطقية أم نحو خط النزعة العقلانية (Rationalismus) النقدية أم نحو خط البنائية المنهجية، فهي ترفع ادعاء معياريًّا وكونيًّا في آن، لم يعد مغطى بواسطة الفرضيات التأسيسوية من النوع الأنطولوجي أو الفلسفي الترنسندنتالي. إن ادعاءها لا يمكن أن يُمتحَن إلا ببداهة الأمثلة المضادة، وفي النهاية لا يمكن أن تُؤيد إلا بأن النظرية التي تعيد البناء (Rekonstruktive) إنما تنكشف قادرةً على أن تشرح الجوانب الداخلية لتاريخ العلوم، و، في ارتباط بالتحليلات الإمبيريقية، أن توضح في شكل نسقي تاريخ العلوم باعتباره تاريخ وقائع وموثقًا على نحو سردي، وذلك في سياق التطورات الاجتماعية[8]. إن ما يسوغ بالنسبة إلى شكلٍ من العقلانية العرفانية (kognitive) بمثل تعقد العلم المعاصر، يمس أيضًا الهيئات الأخرى للروح الموضوعي، نعني التجسدات الأخرى، أكانت عقلانيةً عرفانية وأداتية أم عملية – خُلقية، وربما حتى عملية – جمالية.

---

(6) ذات عبارة عن جنس كلي يشمل جميع الأفراد. (المترجم)

(7) عن نقد فلسفة الأصل يقارن: Th. W. Adorno, «Metakritik der Erkenntnistheorie,» in: *Ges. Schr.* (Frankfurt am Main: 1971), vol. 5,

وعلى الضد من ذلك: K. O. Apel, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer Transzendentalen Sprachpragmatik,» in: B. Kanitschneider (ed.), *Sprache und Erkenntnis* (Innsbr.: 1976), pp. 55 ff.

(8) يقارن: المناقشة التي تمت بصدد: Th. S. Kuhn, *Die Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt am Main: 1967),

وقبل كل شيء: I. Lakatos and A. Musgrave, *Criticism and the Groth of Knowledge* (Cambridge: 1970); W. Diederich (ed.), *Beiträge zur Diachronischen Wissenschaftstheorie* (Frankfurt am Main: 1974); R. Bubner, «Dialektische Elemente Einer Forschungslogik,» in: *Dialektik und Wissenschaft* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 129 ff.; Th. S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen* (Frankfurt am Main: 1977).

بالتأكيد ينبغي على المباحث الموجهة نحو تجربة من هذا النوع، أن يتم إرساؤها من حيث مفهوماتها الأساسية (grundbegrifflich) على كونها يمكن أن تُلحق بعمليات إعادة البناء العقلي لروابط المعنى وحلول المشاكل[9]. وإن تطور علم النفس ذي النزعة العرفانية (kognitivistisch) إنما يقدم مثالًا على ذلك، ففي تقليد بياجيه، على سبيل المثال، وقعت صياغة مفهومية للتطور العرفاني بالمعنى الدقيق، كما للتطور العرفاني - الاجتماعي والتطور الخلقي، بوصفها سلسلة من طبقات الكفاءة يمكن أن يُعاد بناؤها من الداخل[10]. بيد أنه، كما في نظرية السلوك، حينما تؤخذ ادعاءات الصلاحية التي بها تُقاس حلول المشاكل والتوجيهات العقلانية للفعل ومستويات التعلم ...إلخ، فتؤول وتُعرف تعريفًا بعيدًا على نحو تجريبي، فإن مسارات تجسد بنى العقلانية لا يمكن أن تؤوَّل بالمعنى الدقيق باعتبارها مسارات تعلم، بل على الأرجح باعتبارها زيادة في قدرات التأقلم.

أما في نطاق العلوم الاجتماعية، فإن السوسيولوجيا الآن، في مفاهيمها الأساسية، هي التي تتصل بأيسر ما يكون بإشكالية العقلانية، وهذا أمر له، كما تبيِّن ذلك المقارنةُ مع تخصصات أخرى، أسبابٌ راجعة إلى تاريخ العلوم وإلى الموضوعات المدروسة (sachlich). لننظر بادئ ذي بدء في **علم السياسة**، فقد كان عليه أن ينعتق من القانون الطبيعي العقلي. وحتى القانون الطبيعي الحديث كان لا يزال ينطلق من التصور الأوروبي القديم الذي بحسبه كان المجتمع يتمثل نفسه بوصفه جماعةً (Gemeinwesen) مكونة على نحو سياسي ومندمجة عبر معايير قانونية. وإن التصورات (Konzepte) الجديدة للقانون الصوري البرجوازي إنما توفر إمكان أن نسلك على نحو بنائي وأن نستشرف (entwerfen) النظام السياسي - القانوني تحت وجهات نظر معيارية بوصفه آلية عقلانية[11]، وهو منه ما كان يجب

---

(9) U. Oevermann, «Programmatische Überlegungen zu einer Theorie des Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung,» in: K. Hurrelmann, *Sozialisation und Lebenslauf* (Hamburg: 1976), pp. 34 ff.

(10) R. Döbert, Jürgen Habermas and G. Nummer-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977).

(11) W. Hennis, *Politik und Praktische Philosophie* (Neuwied: 1963); H. Maier, *Die ältere deutsche Staats-und Verwaltungslehre* (Neuwied: 1966); Jürgen Habermas, «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie,» in: *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 48 ff.

على علمٍ للسياسة ذي وجهة تجريبية أن ينفصل في شكل جذري، فهذا الأخير إنما يتعامل مع السياسة بوصفها منظومة اجتماعية جزئية، فيتخلص بذلك من مهمة تصور المجتمع في جملته. وعلى الضد من النزعة المعيارية للقانون الطبيعي يستبعد المسائل العملية - الخلقية للمشروعية (Legitimität) من اعتباراته العلمية، أو يعالجها بوصفها مسائل تجريبية لنحوٍ من **الإيمان** بالشرعية ينبغي ضبطه ضبطًا وصفيًا في كل مرة، وبذلك يقطع الجسور مع إشكالية العقلانية.

على نحو مغاير يجري الأمر مع **الاقتصاد السياسي** الذي دخل في القرن الثامن عشر في تنافس مع القانون الطبيعي العقلي وعمل على بلورة الاستقلالية التي من شأن منظومة من الأفعال التي تتعاضد بالأساس عبر الوظائف وليس عبر المعايير[12]. **وبوصفه** اقتصادًا سياسيًّا (politische Ökonomie)، فإن علم الاقتصاد (Wirtschaftswissenschaft) كان لا يزال يحافظ في أول الأمر على الصلة التي تربط نظريةً في الأزمات بالمجتمع في جملته، فقد كان مهتمًّا بالسؤال عن كيفية تأثير حركية منظومة الاقتصاد على الأنظمة التي تدمج المجتمع على نحو معياري، وهو أمر عمد الاقتصاد الذي أصبح علمًا مختصًّا إلى الانفصال عنه، كذلك هو اليوم يتعامل مع الاقتصاد بوصفه منظومة جزئية من المجتمع ويتخلص بذلك من مسائل الشرعية (Legitimitätsfragen). وبذلك يستطيع من هذا المنظور الجزئي أن يقلص من مشاكل العقلانية فيردها إلى اعتبارات متعلقة بالتوازن الاقتصادي وإلى مسائل الاختيار العقلي.

بعين الضد من ذلك، فإن **السوسيولوجيا** نشأت باعتبارها تخصصًا صار معنيًّا بما تركه علم السياسة وعلم الاقتصاد جانبًا[13]. أما موضوعها، فهو تغيرات الاندماج الاجتماعي التي كانت قد نجمت، في هيكل المجتمعات الأوروبية القديمة[14]، عن نشأة منظومة الدولة الحديثة، وعن التفاضل (Ausdifferenzierung)

---

(12) F. Jonas, «Was heißt ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken,» *Schmollers Jb.*, vol. 78 (1958), and H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses* (Frankfurt am Main: 1973).

(13) F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, vols. 1-4 (Reinbek: 1968-1969); R. W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology* (New York: 1970), and T. Bottomore and R. Nisbet, *A Histotry of Sociological Analysis* (New York: 1978).

(14) «في هيكل المجتمعات الأوروبية القديمة»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 20).(المترجم)

الموجود في منظومة اقتصادية معدلة بواسطة السوق، فتحولت السوسيولوجيا إلى علم للأزمات بامتياز، شأنه أن يتعامل قبل كل شيء مع المظاهر الخارجة على النواميس (anomisch)[15] المرتبطة بانحلال المنظومات الاجتماعية التقليدية وتكون المنظومات الحديثة[16]. وحتى تحت هذه الظروف التي صاحبت انطلاقتَها، فإنه كان يمكن السوسيولوجيا بكل تأكيد أن تنحصر في منظومة فرعية (Subsystem) واحدة، فإذا نظرنا من جهة تاريخ العلم، فإن سوسيولوجيا الدين وسوسيولوجيا القانون هما اللتان تشكلان نواة هذا التخصص الجديد.

إذا كان يحق لي، لأغراض بيانية، نعني قبل كل شيء من دون توضيحات أخرى، أن أعود إلى خطاطة الوظائف التي قدمها بارسونز، فإنه سوف تنتج دونما أي تكلفٍ ترتيبات (Zuordnungen) عدة بين تخصصات العلوم الاجتماعية والمنظومات الفرعية للمجتمع:

الشكل (I-1)



---

(15) مصطلح من أصل فرنسي (anomie) أدخله إميل دوركهايم أول مرة في عام 1893، ضمن مؤلفه **تقسيم العمل الاجتماعي** (*The Division of Labor in Society*)، يشير به إلى انحلال المعايير التي تضبط سلوكات الناس في مجتمع ما وتؤمن سير النظام الاجتماعي. واللفظ الفرنسي نفسه من جذر يوناني: «ἀνομία/anomí» - الذي يعني «غياب النواميس» وبالتالي غياب النظام. «أنوميا» من اللفظة اليونانية /ἀνομία» «anomía - من البادئة «-a» أي «غياب أو انعدام» ومن «νόμος/nómos» أي «الناموس» أو «القانون». والمعنى هو: انعدام القانون، أو عدم النظام. «الأنوميا» هي حالة مجتمع يتميز بانحلال المعايير التي تنظم سيرة الناس وتضمن النظام الاجتماعي. (المترجم)

(16) Jürgen Habermas, «Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie,» in: *Theorie und Praxis*, pp. 290 ff.

من الطبيعي أن الجهود لم تنعدم كي نجعل من السوسيولوجيا علمًا مختصًّا في الاندماج الاجتماعي. بيد أن الأمر ليس مصادفة، بل أمارةٌ خاصة على أن كبار منظري المجتمع، أولئك الذين أريدُ الاشتغال عليهم، قد تخرجوا في بيت علماء الاجتماع. إن السوسيولوجيا هي الوحيدة من فروع العلوم الاجتماعية التي حافظت على صلة بمشاكل المجتمع بكامله، فقد ظلت أيضًا على الدوام نظريةً في المجتمع، وبذلك لم تُقْصِ مسائل العقلنة (Rationalisierung) ولا أعادت تعريفها ولا قطعتها إلى أحجام صغيرة كما فعلت تخصصات أخرى. وهو أمر، على ما أرى، يعود بالأساس إلى سببين اثنين، الأول منهما يهم أنثروبولوجيا الثقافة والسوسيولوجيا على حد سواء.

إن إدراج الوظائف الأساسية تحت المنظومات الفرعية للمجتمع من شأنه أن يخفيَ أن التفاعلات الاجتماعية في الميادين التي هي مهمة من حيث مظاهر إعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية (Sozialisation)، فهي ليست أبدًا متخصصة على منوال التفاعلات ذاته في ميادين الفعل التي من شأن الاقتصاد والسياسة. إن السوسيولوجيا كما الأنثروبولوجيا الثقافية هما تَخَصُّصان في مواجهة مع **الطيف الكامل** (ganzen Spektrum) لتجليات الفعل الاجتماعي وليس مع أنماط الفعل الواضحةِ المعالم نسبيًّا التي يمكن ارتسامها بوصفها تلوينات من الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما (zweckrational)، وذلك من زاوية نظر المشاكل الخاصة بالزيادة القصوى في الأرباح أو الظفر بالسلطة السياسية واستخدامها. وهذان التخصصان يتعاملان مع الممارسة اليومية في سياقات عالم الحياة (lebensweltlich)، وبذلك ينبغي أن يأخذا في الاعتبار كل أشكال التوجيه الرمزي للفعل. وبالنسبة إليهما، لم يعد بالأمر البسيط أن نضع جانبًا إشكاليةَ أسسِ نظرية الفعل وأسس التأويل المتعلق بفهم المعنى. ها هنا هما يصطدمان ببنى عالم الحياة التي تقبع في أساس المنظومات الجزئية الأخرى، المخصصة تباعًا على نحو وظيفي، وبطريقة معينة، المفصلة في شكل تفاضلي (ausdifferenziert) على نحو أشد قوة. أما كيف تتصل التشكيلات المفهومية التي من شأن براديغم «عالم الحياة» وبراديغم «المنظومة» بعضها ببعض، فهذا ما سوف

ننشغل به لاحقًا[17]. أما في هذا الموضع، فإنني أريد أن أبرز فحسب أن البحث في الجماعة الاجتماعية والثقافة لا يقبل أيضًا ببساطة أن يقطع الصلة مع مشاكل الأسس (Grundlagenproblemen) الخاصة بالعلوم الاجتماعية، ومع براديغم عالم الحياة، كما هي حال البحث في المنظومات الجزئية في الاقتصاد والسياسة، وذلك ما يفسر الارتباط العنيد بين السوسيولوجيا ونظرية المجتمع.

بيد أنه كون السوسيولوجيا وليس الأنثروبولوجيا الثقافية هي التي تُبدي استعدادًا خاصًا للاضطلاع بمشكل العقلانية، فهذا أمرٌ لن يصبح مفهومًا إلا متى ما أخذنا في الاعتبار ظرفية أخرى. إن السوسيولوجيا إنما نشأت بوصفها نظرية في المجتمع البرجوازي، فصارت مهمتها أن تفسر مسار التحديث الرأسمالي للمجتمعات قبل البرجوازية ومظاهره الخارجة على النواميس[18]. هذا الإشكال، الناجم عن الوضعية التاريخية الموضوعية، إنما يمثل النقطة المرجعية التي تحتها تعمل السوسيولوجيا أيضًا على مشاكل الأسس التي تخصها، فعلى **الصعيد ما-بعد-النظري** (metatheoretisch)، فهي تختار المفهومات الأساسية التي تكون مناسبة لنمو العقلانية في عالم الحياة الحديث. وإن المفكرين الكلاسيكيين للسوسيولوجيا إنما هم تقريبًا من دون استثناء حاولوا أن يضعوا نظرية الفعل عندهم على شاكلة بحيث إن مقولاتها تمس الجوانب الأكثر أهمية للانتقال من «الجماعة» (Gemeinschaft) إلى «المجتمع»[19]. أما على **صعيد منهجي**، فإن مشكل الولوج إلى ميدان الموضوع (Objektbereich) الخاص بالمواد (Gegenstände) الرمزية عبر فهم المعنى قد عولج بطريقة مماثلة، وإن فهم التوجيهات العقلانية للفعل قد تحول إلى نقطة مرجعية لفهم كل توجيهات الفعل.

هذا الاقتران بين (أ) السؤال **ما-بعد-النظري** عن إطارٍ خاص بنظرية الفعل، يكون متصورًا من زاوية جوانب الفعل القابلة للعقلنة، و(ب) السؤال **المنهجي** عن

---

(17) ينظر أدناه من هذا الكتاب، الباب السادس من المجلد الثاني، ص 195 وما بعدها.

(18) H. Neuendorff, «Soziologie,» in: *Evangelisches Staatslexikon*, 2nd ed. (Stuttg.: 1975), pp. 2424 ff.

(19) عن «الأزواج المفهومية» (Paarbegriffen) في السوسيولوجيا الأقدم عهدًا، يقارن: Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt am Main: 1968), pp. 60 f., and C. W. Mills, *Kritik der soziologischen Denkweise* (Neuwied: 1963).

نظرية في فهم المعنى يكون من شأنها أن تُوضِح العلاقات الداخلية بين الدلالة والصلاحية (بين تفسير دلالة تعبير رمزي ما واتخاذ موقف من الادعاءات الضمنية للصلاحية)، سوف يتشابك في آخر المطاف (ج) مع السؤال **الإمبيريقي**، حول عما إذا كان يمكن تحديث مجتمع ما وبأي معنى يمكن أن يكون قابلًا للوصف من زاوية نظر العقلنة الثقافية والاجتماعية. هذا الاقتران أمرٌ قد تم الكشف عنه على نحو بيِّن في عمل ماكس فيبر خاصةً، فإن تراتب مفاهيم الفعل الخاص به وضعه على نمط الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما، وسائر الأفعال يمكن أن تصنف باعتبارها انحرافات (Abweichungen) نوعية عن هذا النمط. فإن فيبر يحلل منهج فهم المعنى على شاكلة أن الحالات الأكثر تعقيدًا يمكن أن تُرد إلى الحالة القصوى (der Grenzfall)[20] المتمثلة في فهم الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما: إن فهم الفعل الموجه ذاتيًّا نحو نجاح ما، إنما يتطلب في الوقت ذاته تقويمًا موضوعيًّا يخصه (وذلك طبقًا لمقاييس عقلانية الصحة (Richtigkeitsrationalität))[21]. وأخيرًا، فإن اقتران هذه القرارات في شأن المفاهيم الأساسية وفي شأن المنهجية، مع سؤال فيبر المركزي على الصعيد النظري عن الكيفية التي يمكن بها أن نفسر النزعة العقلانية الغربية، هو أمرٌ في حكم الملموس.

هذا الاقتران يمكن بلا ريب أن يكون قد حدث عرضًا، ويمكن أن يكون أمارةً على أن ماكس فيبر قد اهتم بهذا الإشكال فحسب، وأن هذا الاهتمام الذي هو على الأرجح - متى ما نظرنا إليه من زاوية نظرية - أمرٌ عرضي، قد نفذ إلى الأسس التي انبنت عليها النظرية، ويكفي المرء أن يفصل مسارات التحديث من مفهوم العقلنة وأن يضعها تحت زاوية نظر **أخرى**، حتى يحرر من جهة أسس نظرية الفعل من إيحاءات (Konnotationen) عقلانية الفعل، وحتى يحرر من جهة ثانية منهجية فهم المعنى من أي تشابك إشكالي لمسائل الدلالة مع مسائل الصلاحية. ضد هذا التشكك، أريد أن أنافح عن الأطروحة القاضية بأن أسبابًا **قاهرة** هي التي دفعت ماكس فيبر إلى أن يعالج مسألةَ النزعة العقلانية الغربية، التي هي تاريخيًّا - وفي أي حال على الصعيد النفساني للبحث - مسألة **عرضية**، وأن يعالج السؤال عن

(20) الحالة - الحدية. (المترجم)

(21) عقلانية السداد. (المترجم)

دلالة الحداثة وعن علل التحديث الرأسمالي للمجتمع الذي حدث أول الأمر في أوروبا، وعن استتباعاته تحديدًا، من زوايا نظر الفعل العقلاني والنمط العقلاني للحياة والصور المعقلنة للعالم. أريد أن أنافح عن الأطروحة القاضية بأن الاقتران بين الموضوعات الثلاثة للعقلانية، والذي يمكننا أن نستقرئه من أعماله، إنما له أسباب نسقية. وبذلك، أريد أن أقول إن مشكل العقلانية سوف يطرح نفسه على **كل** سوسيولوجيا، يحدوها ادعاءٌ بأن تكون نظريةً في المجتمع، متى ما سلكت على نحو جذري كفايةً، وذلك في الوقت ذاته على الصعيد **ما-بعد-النظري** وعلى الصعيد **المنهجي** وعلى الصعيد **الإمبيريقي**.

سوف أبتدئ بفحص مؤقت عن مفهوم العقلانية (1) وآخذ هذا المفهوم في المنظور التطوري لنشأة الفهم الحديث للعالم (2). بعد هذه الاستعدادات، أريد أن أشرح الاقتران الداخلي بين نظرية العقلانية ونظرية المجتمع، وذلك، من جهة أولى، بأنْ أبين على الصعيد **ما-بعد-النظري**، مقتضيات العقلانية (Rationalitätsimplikationen) الكامنة في المفاهيم السوسيولوجية للفعل الجارية اليوم (3)، ومن جهة أخرى بأن أبين، على الصعيد المنهجي، أن مقتضيات مماثلة إنما شأنها أن تنتج من الولوج إلى الميدان الذي يشكله موضوع السوسيولوجيا (der Soziologie)[22] بواسطة فهم المعنى (4).

إن خطاطة الحجاج هذه إنما يجب أن تدلل على أننا نحتاج إلى نظرية في الفعل التواصلي، إذا ما أردنا أن نستأنف على نحو مناسب إشكاليةَ العقلنةِ الاجتماعية، تلك التي تم استبعادها في شكل واسع من دائرة النقاش السوسيولوجي المختص منذ ماكس فيبر.

(22) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 7). (المترجم)

-1-

«العقلانية» - تعيينٌ مؤقت للمفهوم

كلما استخدمنا عبارة «عقلاني» (rational) أقمنا صلة قوية بين العقلانية والمعرفة. وإن لمعرفتنا بنيةً قضوية: فالآراء تقبل أن تُعرَض صراحةً في شكل منطوقات (Aussagen). وهذا المفهوم عن المعرفة سوف أفترضه من دون أي إيضاح آخر، ذلك أن العقلانية لا تهم امتلاك المعرفة بمقدار ما تهم الطريقة التي بها تقوم الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل **باكتساب** (erwerben)[1] **المعرفة واستخدامها**، ففي التعبيرات اللغوية يتم الإفصاح صراحةً عن معرفةٍ ما، وفي الأفعال المسددة نحو هدف ما (zielgerichtet) تعبر استطاعةٌ ما (ein Können)، معرفةٌ ضمنية ما عن نفسها، كذلك فإن هذا الـ know-how[2] (أن نعرف - كيف) يمكن من حيث الأساس أن يُنقَل إلى صيغة الـ know-that[3] (أن نعرف - أن)[4]. فإذا ما بحثنا عن الذوات النحوية التي يمكن أن تُضاف إلى عبارة المحمول «عقلاني»، فإن ما يعرض نفسه علينا أول الأمر مترشحان. إن الأشخاص الذين يتوفرون على معرفة ما، والتعبيرات الرمزية، والأفعال اللغوية أو غير اللغوية، التواصلية أو غير التواصلية، التي تجسد المعرفة، كل ذلك يمكن أن يكون عقلانيًا

---

(1) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية، Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 24. (المترجم)

(2) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(3) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(4) G. Ryle, *The Concept of Mind* (London: 1949); وبهذا الصدد: E. V. Savigny, *Die Philosophie der Normalen Sprache* (Frankfurt am Main: 1974), pp. 97 ff., and D. Carr, «The Logic of Knowing How and Ability,» *Mind*, vol. 88 (1979), pp. 394 ff.

بهذا المقدار أو ذاك. يمكن أن نسمي «عقلانيين» رجالًا ونساءً، أطفالًا وكهولًا، وزراء وسائقي حافلات، ولكن ليس الأسماك أو شجيرات الليلك أو الجبال أو الطرقات أو المدارس. ويمكن أن نصف الاعتذارات والتأخيرات والعمليات الجراحية وتصريحات الحرب والترميمات وخطط البناء أو نتائج المحاضرات بأنها «غير عقلانية»، ولكن ليس الطقس السيئ أو الحادث أو الفوز في اليانصيب أو المرض. ولكن ماذا يعني إذًا أن أشخاصًا ما يتصرفون في وضعية معينة في شكل «عقلاني»، ماذا يعني أن تعبيراتهم يمكن أن تسوغ باعتبارها «عقلانية»؟

إن المعرفة يمكن أن تُنقَد باعتبارها غير مأمونة، وإن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والعقلانية قد تجعل المرء يفترض أن عقلانيةَ تعبيرٍ ما تتوقف على أمانة (Zuverlässigkeit) المعرفة المتجسدة فيه. لنفرض حالتين أنموذجيتين (paradigmatisch): إثباتٌ (Behauptung) ما من خلاله يعبر (أ) عن رأي معين يحركه مقصدٌ تواصلي، وتدخلٌ ما في العالم مسددٌ نحو هدف ما، من خلاله يسعى (ب) إلى غاية معينة. كلاهما يجسد معرفةً قابلة للخطأ، وكلاهما محاولتان يمكن أن تخيبَا وتفشلا. التعبيران كلاهما، الفعل التواصلي والفعل الغائي (teleologisch)، يمكن أن يتم نقدُهما. وما يمكن مستمعًا ما أن يجادل في أن يكون الإثبات الذي قدمه (أ) إثباتًا **حقيقيًا** (wahr)، وإن ملاحظًا آخر يمكن أن يجادل في أن يحقق الفعل الذي قام به (ب) **نجاحًا** (Erfolg) ما. يتعلق النقد في الحالتين بادعاءٍ ما، تقوم الذوات الفاعلة بربطه بتعبيراتها ربطًا ضروريًا، وذلك من جهة ما تقصدها باعتبارها إثباتات أو أفعالًا مسددة نحو هدف ما. ربَّ ضرورة هي من طبيعة مفهومية. إن (أ) لن يقدم أي إثبات إذا لم يرفع للمنطوق (Aussage) «ض» (p)[5] الذي تم إثباتُه (behauptet) نحوًا من ادعاء الحقيقة، وبالتالي يكشف عن قناعته بأن منطوقه يمكن عند الحاجة في أن يجد **التعليل** (begründen)[6] الخاص به. وإن (ب) لن يقوم بأي فعل مسدد نحو هدف، نعني أنه لن يريد به تحقيق أي غاية، إذا لم يعتبر الفعل المخطط له فعلًا واعدًا، وبالتالي يكشف عن قناعته بأن اختيار الوسائل التي ارتآها في ظروف معينة، يمكن عند الحاجة أن يجد **التعليل** الذي له.

---

(5) المحتوى القضوي. (المترجم)

(6) لا يتعلق الأمر بنزعة «التأسيس» التقليدية (ذات الغرض الميتافيزيقي)، بل بالتعليل في معنى «التبرير» الحجاجي. (المترجم)

مثلما أن (أ) يدعي الحقيقة لمنطوقه، كذلك يدعي (ب) الأمل في النجاح بالنسبة إلى خطة الفعل التي وضعها أو النجاعة بالنسبة إلى قواعد الفعل التي من خلالها سوف ينجز خطته. إن النجاعة التي تم إثباتها إنما تعني أن الوسائل المختارة تحت ظروف معينة ملائمة لبلوغ الهدف المرسوم. وإن نجاعةَ فعلٍ ما إنما توجد في علاقة داخلية مع حقيقة التوقعات المشروطة التي تنطوي علَيها خطة الفعل أو قاعدة الفعل. وكما أن «**الحقيقة**» تتعلق بوجود حالات الأشياء (Sachverhalten)[7] داخل العالم، كذلك «**النجاعة**» تتعلق بتدخلات في العالم، بمساعدتها يمكن أن يتم إنتاج حالات أشياء داخلة في الوجود (existierend)[8]. من خلال إثباته، يشير (أ) إلى شيء **حدث** (Statthat) في شكل واقعة في العالم الموضوعي، ومن خلال نشاطه الغائي (Zwecktätikeit)، يشير (ب) إلى شيء **يجب أن يحدث** في العالم الموضوعي. ومن جهة ما يفعلان ذلك، فكلاهما يُرفع بما يصدر عنهما من تعبيرات رمزية **ادعاءات** (Anspüche)، يمكن أن يتم نقدها والدفاع عنها، أي **تعليلها**. إن عقلانية التعبيرات التي صدرت عنهما إنما تُقاس بالعلاقات الداخلية بين محتوى الدلالة وشروط الصلاحية والعلل التي يمكن عند الحاجة أن تُقدم بالنسبة إلى حقيقة المنطوقات أو بالنسبة إلى نجاعة قواعد الفعل.

ما أجريناه من تأملات إلى حد الآن إنما يهدف إلى إرجاع عقلانيةِ تعبيرٍ ما إلى أمرين: أنها قابلة للنقد وأنها تحتمل التعليل. وإن تعبيرًا ما إنما يستوفي المسبقات (Voraussetzungen) الخاصة بالعقلانية، حينما يجسد معرفة قابلة للخطأ بمقدار ما، وبالتالي تكون له صلةٌ بالعالم الموضوعي، نعني صلة بالوقائع، ويكون منفتحًا أمام تقويم موضوعي. وإن تقويمًا ما يمكن أن يكون موضوعيًّا حين يستند إلى ادعاءِ صلاحية **عابر للذوات** (transsubjektiv)، يملك بالنسبة إلى أي ملاحظ أو أي متقبل الدلالة ذاتها التي عند الذات الفاعلة ذاتها في كل مرة. وإنما الحقيقة والفاعلية (Effizienz) هما ادعاءان من هذا النوع. بذلك يسوغ بالنسبة إلى الإثباتات وبالنسبة إلى الأفعال المسددة نحو هدف ما، أنها تكون أكثر عقلانية (rationaler) بمقدار ما يمكن لادعاء الحقيقة القضوية أو للفاعلية المرتبط بها، أن يكون معللًا على نحو أفضل. طبقًا لذلك، نستخدم لفظة «عقلاني» باعتبارها محمولًا

---

(7) علينا أن نأخذ هذا المصطلح في معنى «الأعيان» عند العرب. (المترجم)

(8) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 25). (المترجم)

استعداديًّا (Dispositionsprädiakt)[9] بالنسبة إلى أولئك الأشخاص الذين يحق لنا أن ننتظر منهم تعبيرات كهذه، وفي الأغلب في الوضعيات الصعبة.

هذا الاقتراح الذي يقضي بأن تكون عقلانيةُ تعبيرٍ ما راجعة إلى قابليتها للنقد، إنما تنطوي مع ذلك في حقيقة الأمر على وجهين من الضعف، فالتخصيص هو من جهة أولى مجرد جدًّا، وذلك أنه لا يسمح لنا بالإفصاح عن تمايزات مهمة (1). ومن جهة أخرى، هو ضيق جدًّا، من أجل أننا لا نستخدم لفظة «عقلاني» في ارتباط مع التعبيرات التي يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة، ذات فاعلية أو غير فعالة فحسب. إن العقلانية الثاوية في صلب الممارسة التواصلية إنما تمتد على مدى طيف أوسع نطاقًا، فهي تُحيل على أشكال عديدة من الحجاج كما على المقدار ذاته من الإمكانات لمتابعة فعل تواصلي بوسائل التفكر (2). ولما كانت فكرةُ الإيفاء بادعاءات الصلاحية بواسطة النقاش تحتل مكانة مركزية في رحاب نظرية الفعل التواصلي، فإنني سوف أقحم استطرادًا عن نظرية الحجاج أكثر طولًا (3).

(1) قابلية النقد في الأفعال والإثباتات

سوف أبقى أول الأمر عند التصور العرفاني بالمعنى الدقيق لمفهوم العقلانية، والذي هو معرف حصريًّا بالرجوع إلى الاستخدام الوصفي للمعرفة. وهذا المفهوم يمكن أن يُبسَط في اتجاهين مختلفين.

إذا ما انطلقنا من الاستخدام غير التواصلي لمعرفة قضوية في نطاق أفعال مسددة نحو هدف ما، فإننا سوف نتخذ قرارًا مسبقًا لمصلحة ذلك المفهوم **العرفاني - الأداتي** للعقلانية الذي ترك بصمة قوية على فهم الحداثة لنفسها، وذلك عبر النزعة التجريبية. إنه يحمل معه إيحاءات إثبات ناجح للنفس قد صار ممكنًا بواسطة تصرف خبير في بيئة حادثة (Kontingent) وتأقلم ذكي مع شروطها. أما إذا انطلقنا في المقابل من الاستخدام التواصلي لمعرفة قضوية في نطاق أفعال كلامية (Sprechhandlungen)، فإننا سوف نتخذ قرارًا مسبقًا لمصلحة مفهوم أوسع للعقلانية،

---

(9) مصطلح منطقي يعود إلى الفيلسوف التحليلي المعاصر نلسون غودمان. يُنظر: Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast* ([n.p.]: Harvard University Press, 1983; [1954]), pp. 40-49. (المترجم)

يرتبط بتمثلات للوغوس (Logosvorstellungen)[10] أقدم عهدًا[11]. ومفهوم **العقلانية التواصلية** هذا يحمل معه إيحاءات تُحيل في آخر الأمر على التجربة المركزية لقوة الكلام الحجاجي، تلك التي توحد من دون إكراه، وتصنع الإجماع، والتي في نطاقها يتجاوز المشاركون تصوراتهم الذاتية أول الأمر، ويتأكدون بفضل الشراكة (Gemeinsamkeit) في قناعات محفزة تحفيزًا عقليًّا (vernünftig) وفي وقت واحد من وحدة العالم الموضوعي ومن بيذاتية (Intersubjektivität) السياق الذي يعيشون فيه[12].

لنفرض أن الرأي «ض» يمثل حالة متطابقة للمعرفة التي يتوفر عليها كل من (أ) و(ب). والآن يشارك (أ) (بوصفه واحدًا من متكلمين عديدين) في تواصل ما ويقدم الإثبات «ض»، بينما يعمد (ب) مأخوذًا هنا بوصفه فاعلًا (معزولًا) إلى اختيار الوسائل التي يعتبرها، بالاعتماد على الرأي «ض»، ملائمةً في وضعية معطاة للبلوغ إلى مفعول منشود. إن (أ) و(ب) يستخدمان المعرفة **نفسها** بطريقة **مختلفة**. العلاقة بالوقائع والقدرة على تعليل التعبير يجعلان التفاهم في حالة أولى ممكنًا بين مشارِكِين في التواصل في شأن شيء حدث في العالم. أما بالنسبة إلى عقلانية التعبير، فإن ما هو مقوم هو أن المتكلم قد رفع للمنطوق «ض» ادعاءَ صلاحيةٍ قابلًا للنقد، يمكن السامع أن يقبل به أو يرده عليه. أما في الحالة الأخرى، فإن ما تُتيحه العلاقة بالوقائع والقدرة على تعليل قاعدة الفعل، هو إمكان تدخل ناجح في العالم. وأما بالنسبة إلى عقلانية الفعل، فإن ما هو مقوم هو أن صاحب الفعل (der Aktor) يؤسس فعله على خطة تقتضي حقيقة المنطوق «ض» التي بحسبها يمكن الغاية الموضوعة أن تتحقق تحت ظروف معينة. لا يحق لنا أن نسمي إثباتًا ما عقلانيًّا إلا

---

(10) الترجمة الفرنسية تضع «العقل» بدل «اللوغوس» (Habermas, *Théorie*, p. 26). (المترجم)

(11) عن تاريخ المفهوم، يقارن: K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bonn: 1963).

(12) في صلة مع فتغنشتاين، ينظر: D. Pole: *Conditions of Rational Inquiry* (London: 1961); «The Concept of Reason,» in: R. F. Dearden, D. H. Hirst and R. S. Peters (eds.), *Reason* (London: 1972), vol. 2, pp. 1 ff.

أما الجوانب التي من خلالها أوضح بول مفهوم العقلانية فهي قبل كل شيء:

objectivity, publicity and interpersonality, truth, the unity of reason, the ideal of rational agreement.

أما عن مفهوم فتغنشتاين عن العقلانية فقارن قبل كل شيء: St. Cavell, *Must We Mean What We Say?* (Cambridge: 1976); St. Cavell, *The Clain of Reason* (Oxford: 1979).

متى ما استوفى المتكلم الشروط التي هي ضرورية من أجل بلوغ الهدف المتضمن في القول (illokutionär)، ألا وهو التفاهم في الأقل مع مشارك آخر في التواصل في شأن شيء ما في العالم، كذلك لا يحق لنا أن نسمي فعلًا ما مسددًا نحو هدف ما عقلانيًّا، إلا متى ما استوفى صاحب الفعل الشروط التي هي ضرورية من أجل تحقيق نية التدخل في العالم في شكل ناجح. المحاولتان كلتاهما يمكن أن تفشلا، إذ يمكن ألّا يحصل الإجماع المقصود، ويمكن ألّا يحدث المفعول المرغوب فيه. ومع ذلك، فإن في هذا النوع من الإخفاقات تبرهن عقلانيةُ تعبير ما عن نفسها، فالإخفاقات يمكن تفسيرها[13].

على الخطين كليهما يمكن تحليل العقلانية أن يصل إلى مفهومات المعرفة القضوية والعالم الموضوعي. ولكن ما يفرق بين الحالتين المشار إليهما هو **نمط استخدام** المعرفة القضوية، ففي جانب من الاستخدام، يظهر **التصرف الأداتي** باعتباره هو القصد الثاوي في صلب العقلانية، أما في الجانب الآخر فإن ما يبدو بهذا المظهر هو **التفاهم التواصلي**. وإن التحليل إنما يقودنا بحسب الجانب الذي يركز عليه في اتجاهات مختلفة.

أريد أن أشرح الموقفين كليهما في شكل مختصر، فإن الموقف الأول، والذي أسميه بغرض التبسيط الموقف «الواقعي» (realistisch)، إنما ينطلق من الافتراض الأنطولوجي للعالم بوصفه جملة (Inbegriff) الحال على ما هي عليه (was der Fall ist)، وذلك من أجل أن يوضح على هذا الأساس شروطَ السلوك العقلاني (أ). أما الموقف الآخر، والذي يمكننا أن نسميه الموقف «الفينومينولوجي»، فهو يمنح

(13) لا شك في أن العلل، اعتمادًا على ما إذا كان يجب بمساعدتها أن يتم تفسيرُ خلافٍ بين الشركاء في المحادثة أو تفسيرُ إخفاقِ تدخلٍ ما، إنما تضطلع **بأدوار تداولية** متباينة. إن المتكلم الذي يضع إثباتًا ما، ينبغي عليه أن يتوفر على «مخزون احتياطي» من العلل الجيدة حتى يستطيع عند الاقتضاء إقناع شركائه في المحادثة بحقيقة المنطوق الذي أدلى به، وأن يتوصل إلى اتفاق محفز عقلانيًّا. وبعين الضد من ذلك، فإنه ليس من الضروري بالنسبة إلى نجاح الفعل الأداتي أن يكون بمقدور الفاعل أن يعلل أيضًا قاعدة الفعل المتبعة. وفي حالة الأفعال الغائية تفيد العلل فقط في تفسير واقعةٍ أن استخدام قاعدةٍ ما تحت ظروف معينة كان، أو كان يمكن أن يكون، ناجحًا أو غير ناجح. وبكلمات أخرى: توجد بالفعل رابطة داخلية بين صلاحية (نجاعة) قاعدة فعلٍ تقنية أو استراتيجيا والتفسيرات التي يمكن أن تُقدم لفائدة صلاحيتها، لكن معرفة هذه الرابطة هي ليست شرطًا ذاتيًّا - ضروريًّا من أجل استخدام ناجح لهذه القاعدة.

هذا الإشكال منعطفًا ترنسندنتاليًّا ويتفكر في كون أولئك الذين يسلكون في شكل عقلاني، إنما ينبغي عليهم هم أنفسهم أن يفترضوا عالمًا موضوعيًّا (ب).

(أ) يمكن الموقف الواقعي أن ينحصر في تحليل الشروط التي ينبغي على الذات الفاعلة أن تستوفيها، وذلك حتى تستطيع أن تضع الهدف وأن تحققه. وتبعًا لهذا الأنموذج، فإن الأفعال العقلانية إنما لها أساسًا طابع التدخلات (Eingriffe) المسددة نحو هدف ما والمراقبة بواسطة النجاح، في عالم من حالات الأشياء الموجودة. وإن ماكس بلاك (Max Black) إنما يذكر سلسلة من الشروط التي ينبغي على فعلٍ ما أن يستوفيها، حتى يحق له أن يسوغ باعتباره عقلانيًّا (reasonable) بهذا المقدار أو ذاك وأن يكون في متناول تقويم نقدي (dianoetic appraisal):

«1. وحدها الأفعال[14] التي هي تحت مراقبة فعلية أو محتملة من فاعل ما هي ملائمة لتقويم نقدي...

2. وحدها الأفعال الموجهة نحو غاية مقصودة يمكن أن تكون عقلانية أو غير عقلانية...

3. التقويم النقدي متعلق بالفاعل وباختياره للغاية المقصودة...

4. لا تكون أحكام العقلانية (reasonableness) مناسبة إلا حيث توجد معرفة جزئية بتوفر الوسائل ونجاعتها...

5. يمكن التقويم النقدي أن يكون مدعمًا بالعلل»[15].

حين نطور مفهومَ العقلانية متخذين خيطًا هاديًا الأفعالَ المسددة نحو هدف ما، وذلك يعني الأفعال التي تحل مشكلًا[16]، فإن استعمالًا لغويًّا (sprachgebrauch) فرعيًّا للفظة «عقلاني» قد أصبح في واقع الأمر قابلًا للفهم. نحن نتحدث أحيانًا عن «عقلانية» سلوكٍ تحفزه إثارةٌ ما، وعن «عقلانية» تغيرٍ ما في حالة المنظومة. وردات فعل كهذه يمكن أن **تؤول** بوصفها حلولًا لمشاكلَ ما، وذلك من دون أن

---

(14) هذه الفقرة كلها قد وردت بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(15) Max Blanck, «Reasonableness,» in: Dearden, Hirst and Peters (eds.), vol. 2.

(16) بشكل مختصر: W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie* (Bln.; Hdlbg.; New York: 1969), vol. 1, pp. 335 ff.

يعزو[17] ملاحظُ التطابق **الغائي** إلى رد الفعل الملاحَظ الذي ولده، نشاطًا **غائيًا** ما، ومن دون أن يعزو (zurechnet) هذا النشاط إلى ذات قادرة على القرار ومستخدمة للمعرفة القضوية بوصفها فعلًا.

إن ردات الفعل السلوكية لجهاز عضوي تمت إثارته بمحفزات باطنية أو خارجية، والتغيرات التي يُحدثها المحيط في حالة منظومة ذاتية التعديل، إنما تقبل كلها أن تُفهَم باعتبارها **أشباه أفعال** (Quasihandlungen)، وتحديدًا كأنما فيها تعبر القدرة على الفعل (Handlungsfähigkeit) لدى ذات ما، عن نفسها[18]. بيد أننا عن العقلانية لا نتكلم هنا إلا في معنى مجازي. وذلك أن القدرة على التعليل (Begründungsfähigkeit)[19] التي تتطلبها التعبيرات العقلانية إنما تعني أن الذات التي إليها تُعزى تلك القدرة، يجب أن تكون هي **ذاتها** قادرة، في ظروف مخصوصة، على أن تذكر عللًا وأسبابًا (Gründe).

(ب) لا يتخذ الفينومينولوجي في أي حال خيطًا هاديًا له أفعالًا مسددة نحو هدف أو حالة للمشاكل. وذلك يعني أنه لا ينطلق فقط من الافتراض الأنطولوجي المسبق لعالم موضوعي، بل يجعل من هذا العالم مشكلًا، وذلك بأن يسأل عن الشروط التي تحتها تتشكل وحدةُ عالمٍ موضوعي ما بالنسبة إلى المنتمين إلى جماعة تواصلية. وإن العالم لا يكتسبُ الموضوعية إلا من جهة ما **يسوغ** (gilt) بوصفه هو العالم الواحد والعالم نفسه **بالنسبة** إلى جماعة من الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل. إن التصور (Konzept) المجرد للعالم إنما هو شرط ضروري من أجل أن تتفاهم الذوات الفاعلة تواصليًا بعضها مع بعض، في شأن ما يحدث في العالم أو يجب أن يُفعل فيه. **ممارسة تواصلية** كهذه تستوثق في الوقت ذاته من سياق العيش المشترك (Lebenszusammenhang) الذي يخصها، ومن **عالم الحياة** المتقاسَم بينها في شكل تذاوتي. إن هذا العالم محدود بجملة التأويلات التي

---

(17) تبدو الترجمة الإنكليزية أقرب إلى المقصود، فالقصد ليس أن «يفترض» (Habermas, *Théorie*, p. 28) بل أن «يعزو» Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 12) نشاطًا غائيًا ما إلى التطابق الغائي لردة الفعل. (المترجم)

(18) N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Tübingen: 1968).

(19) «القدرة على التعليل»، وليس «إمكان التأسيس» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 29). (المترجم)

يفترضها المنتمون إليه باعتبارها خلفية معرفية (Hintergrundwissen). ومن أجل إيضاح مفهوم العقلانية، ينبغي بذلك على الفينومينولوجي أن يبحث عن الشروط اللازمة لوفاق (Konsensus) يتحقق على نحو تواصلي، ينبغي عليه أن يحلل ما سماه مالفين بولنير (Melvin Pollner)، بالرجوع إلى ألفرد شوتز (A. Schütz)، «mundane reasoning»[20]، أي التعقل العادي للعالم: «إن جماعةً[21] ما توجه نفسها نحو العالم بوصفه عالمًا ثابتًا في جوهره، بوصفه عالمًا معروفًا وقابلًا للمعرفة في شكل مشترك مع الآخرين، إنما يمنح تلك الجماعة أسبابًا مبررة لأن تطرح أسئلة من نوع خاص يمثلها السؤال النمطي الآتي: 'كيف يحدث أنه رأى الأمر وأنت لم تره؟'»[22].

طبقًا لهذا الأنموذج، فإن التعبيرات العقلانية إنما لها طابع الأفعال ذات المعنى التي تُفهَم في سياقها، والتي من خلالها يتصل صاحب الفعل بشيء ما داخل العالم الموضوعي. وإن شروط صلاحية التعبيرات الرمزية إنما تُحيل على خلفية معرفية متقاسمة في شكل تذاوتي من الجماعة التواصلية. وبالنسبة إلى خلفية عالم الحياة هذه، يمثل كل خلاف (Dissens) تحديًا من نوع خاص: «إن افتراض[23] عالم متقاسَم على نحو مشترك (عالم الحياة)[24] هو أمر لا يعمل بالنسبة إلى المتعقلين العاديين للعالم (mundane reasoners) بوصفه قولًا وصفيًا. إنه ليس قابلًا للدحض (falsifiable)، بل على الأرجح، يعمل بوصفه تخصيصًا لا سبيل إلى تقويمه للعلاقات التي توجد من حيث المبدأ في نطاق جماعة من تجارب المدركين لما يُظن أنه هو العالم نفسه (العالم الموضوعي)[25]... وبألفاظ عامة جدًّا، إن إجماع (unanimity) التجربة المستبَق (أو في الأقل إجماع البيانات عن تلكم التجارب) إنما يفترض جماعةً من الآخرين الذين يُعتبرون ملاحظين للعالم نفسه، والذين هم نفسانيًّا

(20) استعمال العقل داخل العالم العادي، أو الطبيعي، الذي نعيش فيه؛ العقل اليومي، أي الخبير بحياة المجتمع الذي نتتمي إليه. علينا أن نفهم هذا المصطلح في إطار استصلاح مفهوم هوسرل عن الموقف الطبيعي أو العادي من العالم. (المترجم)

(21) من «أن جماعةً...». إلى «لم تره؟». هذه الجملة وردت بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(22) M. Pollner, «Mundane Reasoning,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 4 (1974), p. 40.

(23) هذا الشاهد المطول بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(24) بالألماني داخل الشاهد الذي أورده هبرماس بالإنكليزية. (المترجم)

(25) بالألماني داخل الشاهد الذي أورده هبرماس بالإنكليزية. (المترجم)

(psychically)[26] مهيأون على نحو يكونون فيه قادرين على تجربة صادقة (veridical)، والذين هم محفزون بحيث يتكلمون 'بشكل حقيقي' (truthfully) عن تجربتهم، والذين يتكلمون طبقًا لرسوم في التعبير (schemes of expression) متقاسمة ويمكن التعرف إليها. فإذا ما حدث انفصالٌ (disjuncture) ما، فإن المتعقلين العاديين للعالم هم مُعَدون لأن يضعوا هذه الملامح وغيرها موضع سؤال. وبالنسبة إلى متعقل عادي للعالم أيُّ انفصال هو سبب قاهر للاعتقاد بأن هذا أو ذاك من الشروط التي كنا نتصور أننا سنحصل عليها في استباق الإجماع هو مفقود. مثلًا يمكن حلًا عاديًا داخل العالم أن يتولد من مراجعة ما إذا كان الآخر يمتلك القدرة على التجربة الصادقة أم لا. هكذا، فإن «الهلوسة» و«جنون العظمة» و«المحاباة» و«العمى» و«الصمم» و«الوعي الزائف» ...إلخ، وذلك بمقدار ما هي مفهومة بوصفها تدل على منهج مغلوط أو غير ملائم في ملاحظة العالم، إنما تصلح لأن تكون تفسيرات مناسبة لحالات الانفصال. والميزة المهمة لهذه الحلول - الميزة التي تجعلها قابلة للفهم عند متعقلين عاديين آخرين للعالم بوصفها حلولًا صحيحة ممكنة - هي أنها تضع موضع سؤال ليس **بيذاتية العالم**، بل ملاءمة المناهج التي عبرها يُجرب العالم ويُخبَر عنه»[27].

مع هذا المفهوم الجامع للعقلانية، المطور من منطلق فينومينولوجي، يمكن أن يتجاوب المفهوم العرفاني (kognitiv) - الأداتي للعقلانية المطور من منطلق واقعي، فإنه توجد علاقات باطنية بين القدرة على الإدراك (Wahrnehmung) غير المركزي للأشياء والأحداث وعلى التحكم فيها من جهة، وبين القدرة على التفاهم البيذاتي على الأشياء والأحداث من جهة أخرى. لهذا السبب اختار بياجيه الأنموذج المركب عن «التعاون الاجتماعي» الذي بموجبه تعمد ذوات عدة إلى تنسيق تدخلاتها في العالم الموضوعي عبر الفعل التواصلي[28]. إنه عندما يحاول

(26) نفسانيًّا وليس «فيزيائيًّا» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 30). (المترجم)

(27) Pollner, pp. 47 f.

(28) J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens III* (Stuttgart: 1973), p. 190:

في التعاون الاجتماعي يقترن نوعان من التأثير المتبادل: «التأثير المتبادل بين الذات والموضوع» بتوسط الفعل الغائي، و«التأثير المتبادل بين الذات والذوات الأخرى» بتوسط الفعل التواصلي. يقارن أسفله، ص 104 ff.

المرء فحسب، كما هو معتاد في تقاليد البحث التجريبية، أن «يفصل» العقلانية العرفانية - الأداتية التي ترشح من الاستخدام المونولوجي للمعرفة الوصفية، عن العقلانية التواصلية، إنما تبرز الفوارق للعيان، على سبيل المثال كما هي الحال في مفهومات الأهلية (zurechnungsfähigkeit)[29] والاستقلالية. وحدهم الأشخاص الذين يتمتعون بالأهلية (zurechnungsfähige Personen) يمكنهم أن يسلكوا سلوكًا عقلانيًّا، فإذا كانت عقلانيتُهم تُقاس بمدى نجاح التدخلات المسددة نحو هدف ما، فإنه يكفي أن نطالبهم بأن يكون باستطاعتهم أن يختاروا بين البدائل المتاحة وأن يراقبوا (بعض) شروط محيطهم. بيد أنه إذا كانت عقلانيتُهم تُقاس بمدى التوفيق في مسارات التفاهم، فإنه لا يكفي أن نلجأ إلى كفايات كهذه (Fähigkeiten)، ففي سياقات الفعل التواصلي لا يحق له أن يسوغ باعتباره يتمتع بالأهلية (zurechnungsfähig) إلا من كان يستطيع، من جهة ما هو منتمٍ إلى جماعة تواصلية ما، أن يوجه فعله نحو ادعاءات صلاحية معترف بها على نحوٍ تذاوتي. وإن التصورات المختلفة للأهلية إنما يمكن أن تلحق بها مفهومات مختلفة من الاستقلالية. وإن درجة أكبر من العقلانية الأداتية[30] على المستوى العرفاني تخلق تبعية أكبر للتحديدات التي يفرضها المحيط العرضي على إثبات النفس لدى الذوات الفاعلة على نحو مسدد نحو هدف ما. وإن درجة أعلى من العقلانية التواصلية إنما من شأنها أن توسع داخل جماعة تواصلية ما، مجال الحركة بالنسبة إلى تنسيق غير إكراهي بين الأفعال وتسوية توافقية (konsensuelle) للنزاعات (وذلك بمقدار ما ترجع هذه الأخيرة إلى تنافرات عرفانية بالمعني الدقيق للكلمة).

إن التقييد الذي وضعناه بين قوسين هو لازمٌ ما دمنا نبسط مفهوم العقلانية التواصلية تحت هدي التعابير التوصيفية (konstativ). وحتى بولنير يحصر «التعقل العادي للعالم» في الحالات التي ينشأ فيها خلافٌ على شيء ما في العالم

(29) بالمعنى الحرفي «قابلية الإسناد»، أي قدرة المرء على أن تُسنَد إليه أو تُعزى له أفعاله، والقدرة على تحمل المرء المسؤولية عن أفعاله، ومنه التمييز، الرشد، السلامة العقلية، تمتع المرء بكامل مداركه. وهو مصطلح قريب أو هو صيغة معلمنة من معنى «التكليف» في الفقه الإسلامي. (المترجم)

(30) تضيف الترجمة الفرنسية هنا عبارة «المجسدة في الفعل»، وهو كلام غير موجود في النص الألماني (Habermas, *Théorie*, p. 31). (المترجم)

الموضوعي[31]. ولكن من الواضح الجلي أن عقلانية الأشخاص لا تكشف عن نفسها فقط في القدرة على إحداث وفاق ما على الوقائع أو على الفعل في شكل ناجع.

(2) طيفُ التلفظات القابلة للنقد

الإثباتات المعللة والأفعال الناجعة هي بلا ريب علامة على العقلانية، فالذوات التي تكون قادرة على الكلام وعلى الفعل والتي لا تنخدع في شأن الوقائع والعلاقات بين الغاية والوسيلة، إنما نسميها ذوات عقلانية. بيد أنه من البدهي أنه توجد أنماط **أخرى** من التعابير التي يمكن أن توجد لها عللٌ جيدة، وإن كانت غير مرتبطة بادعاءات الحقيقة أو ادعاءات النجاح. وفي سياقات التواصل، نسمي عقلانيًّا ليس ذاك الذي يضع إثباتًا ما والذي يستطيع أن يعلله أمام ناقد ما، وذلك بأن يشير إلى البداهات التي تقابله فحسب، بل أيضًا ذاك الذي يتبع معيارًا قائمًا، والذي يستطيع أن يبرر فعله أمام ناقد ما، وذلك بأن يفسر وضعية معطاة في ضوء انتظارات السلوك المشروعة. ونسمي عقلانيًّا حتى ذاك الذي يعبر بإخلاص عن أمنية ما وشعور ما أو مزاج ما، أو يفضي بسر ما أو يعترف (eingesteht) بصنيع ما ...إلخ، والذي يستطيع من ثَمَّ أن يخلق لدى ناقد ما يقينًا ما في شأن تجربة في الحياة (das Erlebnis) وكشف النقاب عنها بهذا الشكل وذلك، بأن يستمد منها نتائج عملية وأن يسلك لاحقًا على نحو مستقيم.

كذلك، فإن **الأفعال المعدلة معياريًّا والأشكال الإفصاحية لتقديم النفس** (expressive Selbstdarstellungen)، وذلك على نحو شبيه بأفعال الكلام التوصيفية (Konstativ)، إنما لها الطابع الخاص بالتعابير ذات المعنى، المفهومة في سياقها، التي تكون مقرونة بادعاء صلاحية قابل للنقد. وعوض أن يكون لها صلة بالوقائع، فإن لها صلة بالمعايير وتجارب الحياة (Erlebnisse). إن الفاعل إنما يُبدي الادعاء بأن سلوكه، بالنظر إلى سياق معياري معترف به باعتباره مشروعًا، هو سلوك صحيح (richtig)، أو أن التعبير الإفصاحي (die expressive Äußerung) عن تجربة-في-الحياة متاحة له على نحو خاص، هو تعبير صادق (wahrhaftig). كذلك، فإن

---

(31) اختار بولنير أمثلة إمبيريقية من مجال القضاء التجار: Pollner, pp. 49 ff.

هذه التعابير، مثل أفعال الكلام التوصيفية، يمكن أن تُصاب بالإخفاق، وكذلك بالنسبة إلى عقلانيتها، فإن إمكان الاعتراف البيذاتي بادعاء صلاحية قابل للنقد هو أمرٌ مقوم لها. ومع ذلك فإن المعرفة المتجسدة في أفعال معدلة أو في تعابير إفصاحية (expressive Äußerungen)، لا تُحيل على وجود حالات الأشياء، بل على الصلاحية الواجبة (Sollgeltung) للمعايير وعلى تجلي التجارب الذاتية في الحياة (subjektive Erlebnisse). إذ بواسطتها لا يستطيع المتكلم أن يتصل بشيء ما في العالم الموضوعي، بل بشيء ما في العالم الاجتماعي المشترك أو في العالم الذاتي فحسب... الخاص بكل واحد من الناس. وفي هذا الموضع أكتفي بالإشارة المؤقتة إلى أنه توجد أفعال تواصلية، تتميز بصلات **أخرى** بالعالم وهي مقرونة بادعاءات صلاحية **أخرى** غير تلك التي تقترن بالتعابير التوصيفية.

إن التعابير التي ترتبط بادعاءات العقلانية المعيارية والصدقية (subjektive Wahrhaftigkeit) الذاتية، على نحو مشابه للطريقة التي ترتبط بها أفعال أخرى مع ادعاء الحقيقة القضوية والفاعلية، إنما تستوفي المسبقة المركزية للعقلانية: أنها يمكن أن تُعلل وأن تُنقد. وذلك يسوغ حتى بالنسبة إلى نمط من التعابير ليس مزودًا بادعاء صلاحية واضح المعالم، يعني بالنسبة إلى **التعابير التقويمية**، فلا هي إفصاحية (expressiv) فحسب، ترفع إلى حيز العبارة مجردَ عاطفة أو حاجة خاصة، ولا هي تُبدي الادعاء بأن تكون إلزامًا معياريًّا، أي بأن تكون مطابقة لانتظارات السلوك التي يمكن تعميمها. ومع ذلك، فإنه يمكن أن توجد عللٌ جيدة لمصلحة تعابير تقويمية كهذه: فإن الفاعل يستطيع أمام ناقد ما وبمساعدة أحكام القيمة، أن يفسر رغبتَه في أخذ عطلة وتفضيلَه مشهدًا خريفيًّا ونفورَه من العسكر وغيرتَه من زملائه، فإن مقاييس القيمة لا هي تمتلك كونيةَ المعايير المعترف بها على نحو تذاوتي ولا هي مجرد مقاييس خاصة، ومع ذلك نفرق في الأقل بين استعمال عقلاني واستعمال غير عقلاني لتلك المقاييس التي بها يؤوّل المنتمون إلى جماعة ثقافية ولغوية ما حاجياتهم. وهو ما وضحه ر. نورمان (R. Norman) بالاعتماد على المثال الآتي: «أن نرغب هكذا بصحن من الوحل هو أمر غير عقلاني، لأننا نحتاج إلى سبب آخر كي نرغب بذلك. أما أن نرغب بصحن من الوحل لأن لدينا رغبة التمتع برائحة النهر الزكية، فهو أمر عقلاني. ليس من حاجة إلى سبب آخر كي نرغب في التمتع برائحة النهر الزكية، فأن نخصص ما هو مرغوب باعتباره 'التمتع

برائحة النهر الزكية' هو بحد ذاته طريقة لمنح سبب مقبول للرغبة في ذلك، وبالتالي هذه الرغبة هي عقلانية»[32].

يسلك الفاعلون في شكل عقلاني طالما هم يستخدمون صفات من قبيل مُتَبل، جذاب، غريب، رهيب، مثير للاشمئزاز (Ekelhaft) ...إلخ، وذلك على نحو بحيث إن منتمين آخرين إلى عالم الحياة الخاص بهم يمكنهم أن يتعرفوا تحت هذه الأوصاف إلى ردود أفعالهم الخاصة في مواقف مشابهة. أما حين يستخدمون مقاييس القيمة بمقدار من المعاندة، بحيث إنه لم يعد يمكنهم أن يضعوا في الحسبان فهمًا مستقرًّا ثقافيًّا، فهم يسلكون في شكل مزاجي خاص. ومن بين تقويمات خاصة كهذه يمكن بعضًا منها أن تمتلك طابعًا مجددًا. وبالطبع، فإن هذه سوف تتميز بعبارة أصيلة، من ذلك مثلًا الشكل الحسي، أي الإستطيقي لعمل فني. وعلى الضد من ذلك، فإن التعابير المزاجية إنما تتبع نماذج متصلبة، فإن محتواها الدلالي لن يكون متاحًا عبر قوة الكلام الشعري أو التصوير الخلاق، بل له طابع خصوصي. وإن طيف تعابير كهذا إنما يمتد مداه من النزوة غير المضرة، مثل الميل إلى رائحة التفاحة المتعفنة، إلى حد الأعراض الغريبة كلينيكيًّا، مثل ردات فعل الخوف من الأماكن العامة، فمن يفسر ردة فعله الشبقية على تفاحة متعفنة بالإشارة إلى رائحتها «المغرية»، «البعيدة الغور»، «المثيرة للدوار»، ومن يفسر ردة فعل الفزع من الأماكن العامة بفراغها «الذي يشل البدن»، «الثقيل كالرصاص»، «الذي يمتص المرء»، لن يصادف الفهم إلا نادرًا في السياقات **اليومية** لأغلب الثقافات، فبالنسبة إلى ردات الفعل هذه، الناجمة عن شعور زائغ، تكون القوة **التبريرية** (rechtfertigende) للقيم الثقافية المستنفرة غير كافية. وهذه الحالات القصوى تؤكد فقط أن التحزب وحساسيات الرغبات والمشاعر التي يمكن أن يُعبر عنها في شكل أحكام قيمة، إنما توجد في علاقة باطنية مع العلل (Gründen) والحجج (Argumenten). وإن من يسلك في مواقفه وتقويماته على نحو خصوصي، بحيث إنها لا يمكن أن تُفسر وتُجعَل مستساغة عبر استدعاء مقاييس القيمة، هو امرؤ لا يسلك في شكل عقلاني.

---

(32) R. Norman, *Reasons for Actions* (New York: 1971), pp. 63 f.;

ناقش نورمان، ص 65 وما بعدها، منزلة العبارات التقويمية، المسماة من مؤلفين - مثل هار (Hare) ونويل سميث (Nowell-Smith) - «كلمات يانوس»، بسبب دلالتها التي هي في شطر منها معيارية وفي شطر وصفية.

باختصار يمكن القول إن الأفعال المعدلة معياريًّا والأشكال الإفصاحية لتقديم النفس والتعابير التقويمية إنما شأنها أن تتمم الأفعال الكلامية التوصيفية بإضافة ممارسة تواصلية هي على خلفية عالم الحياة تستهدف تحقيق الوفاق والحفاظ عليه وتجديده، وهو وفاق يرتكز في الواقع على الاعتراف البيذاتي بادعاءات صلاحية قابلة للنقد. وإن العقلانية الثاوية في هذه الممارسة إنما تنكشف في أن اتفاقًا تم الحصول عليه في شكل تواصلي إنما ينبغي في **آخر المطاف** أن يستند إلى علل وأسباب. وإن عقلانية الذين يشاركون في هذه الممارسة التواصلية إنما تقاس بما إذا كانوا يستطيعون أن يعللوا تعابيرهم تحت **ظروف مخصوصة**. بذلك، فإن العقلانية الكامنة في الممارسة التواصلية اليومية إنما تُحيل أيضًا على الممارسة الحجاجية بوصفها هيئة استئناف من شأنها أن تمكن من مواصلة الممارسة التواصلية بطرائق أخرى، وذلك حين يحدث انشقاق (ein Dissens) ولا يمكن رأب الصدع بواسطة الإجراءات الروتينية اليومية، ومع ذلك يجب ألا يُحسم بالاستخدام الاستراتيجي للقوة.

نحن نسمي **حجاجًا** (Argumentation) ذلك النمط من الكلام الذي في نطاقه يتخذ المشاركون من ادعاءات الصلاحية الخلافية موضوعًا للدرس، ويحاولون أن يوفوا بها أو أن ينقدوها بواسطة الحجج. وإن **حجة** ما إنما تنطوي على عِللٍ من شأنها أن تكون مترابطة بطريقة نسقية مع **ادعاء الصلاحية** الخاص بتعبيرٍ إشكالي ما. وإن «قوة» (Stärke) حجة ما إنما تُقاس، في سياق معين، بمدى وجاهة العلل المقدمة، وهذه الوجاهة تتجلى، من بين أشياء أخرى، في هذا الأمر: ما إذا كانت حجةٌ ما تستطيع أن تقنع المشاركين في خطاب ما (ein Diskurs)، نعني تستطيع أن تكون حافزًا على قبول ادعاء الصلاحية المقصود. وعلى هذه الخلفية نستطيع أيضًا أن نحكم على عقلانيةِ ذاتٍ قادرة على الكلام وعلى الفعل من الطريقة التي بها في حالة معطاة هي تسلك بوصفها مشاركة في حجاج ما: «إن أيًّا كان[33] يشارك في حجاج ما إنما يكشف عن عقلانيته أو عن افتقاده إياها بحسب الطريقة التي بها يتعامل أو يجيب على ما يُقدم من حجج مع ادعاءات ما أو ضدها. فإذا كان 'منفتحًا على الحجج' فهو إما سوف يعترف بقوة هذه العلل والأسباب وإما

(33) الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

سوف يحاول أن يرد عليها، ومهما كان الأمر فسوف يعالجها بطريقة 'عقلانية' وأما إذا كان، في مقابل ذلك، 'أصم تجاه الحجج'، فهو في مقدوره إما أن يتجاهل العلل المضادة وإما أن يرد عليها بواسطة توكيدات دغمائية، ومهما كان الأمر فهو يفشل في معالجة القضايا 'بطريقة عقلانية'»[34]. إن قابلية التعابير العقلانية للتعليل إنما تتناسب، من جهة الأشخاص الذين يسلكون على نحو عقلاني، مع استعدادهم للتعرض للنقد، وعند الضرورة للمشاركة صراحةً في الحجاجات[35].

إن التعابير العقلانية هي أيضًا بسبب قابليتها للنقد **قابلة للتحسن** (Verbesserungsfähig): نستطيع أن نصلح المحاولات الفاشلة متى ما نجحنا في التعرف إلى الأخطاء التي وقعت. وإن مفهوم **التعليل** هو ومفهوم **التعلم** متشابكان، فبالنسبة إلى مسارات التعلم أيضًا، يؤدي الحجاج دورًا في غاية من الأهمية. بذلك نسمي شخصًا ما يعبر في الميدان العرفاني - الأداتي عن آراء معللة، شخصًا عقلانيًّا، بيد أن هذه العقلانية إنما تبقى عرضية إذا لم تُقرَن بالقدرة على التعلم من اقتراف الأخطاء ومن دحض الفرضيات وفشل التدخلات.

وإن الوسط الذي في إطاره يمكن **الاشتغال** على هذه التجارب (Erfahrungen) السالبة على نحو منتج هو **الخطاب النظري**، وبالتالي هو شكل الحجاج، حيث يتم تحويل ادعاءات الحقيقة المتنازعة إلى موضوع للدرس. وفي الميدان الخلقي - العملي، يسلك المرء على نحو مشابه. نسمي شخصًا ما عقلانيًّا، إذا كان يستطيع أن يبرر أفعاله بالرجوع إلى سياقات معيارية قائمة. بيد أن ذلك إنما يسوغ بالأحرى بالنسبة إلى ذاك الذي في حالة نزاع معياري حول الفعل هو يفعل في شكل متبصر (einsichtig)، وبالتالي لا هو يستسلم لهواه ولا هو يتبع مصلحته المباشرة، بل هو يُجهد نفسه لأنْ يحكم على النزاع من دون تحيز من وجهة نظر خلقية وأن يجد له حلًّا وفاقيًّا. وإن الوسط، حيث يمكن الفحص عما إذا كان معيارٌ ما للفعل، سواء

---

(34) St. Toulmin, R. Rieke and A. Janik, *An Introduction to Reasoning* (New York: 1979), p. 13.

(35) «إن قابلية التعابير العقلانية للتعليل إنما تتناسب مع الأشخاص الذين يسلكون على نحو عقلاني، مع استعدادهم للتعرض للنقد، وعند الضرورة للمشاركة صراحةً في الحجاجات» - هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 35). (المترجم)

أكان معترفًا به في واقع الأمر أم لا، يمكن أن يكون مبررًا على نحو غير منحاز، إنما هو **الخطاب العملي**، وبالتالي هو شكل الحجاج الذي في نطاقه يتم تحويل ادعاءات الصحة المعيارية إلى موضوع للدرس.

في الإتيقا الفلسفية لا يسوغ مطلقًا، باعتباره أمرًا متفقًا عليه كون ادعاءات الصلاحية المرتبطة بمعايير الفعل التي عليها ترتكز الأوامر أو قضايا الواجب، يمكن أن تُحل بالخطاب قياسًا على ادعاءات الحقيقة. ولكن في الحياة اليومية لا أحد يتورط في حجاجات خلقية، إذا هو لم ينطلق سلفًا على نحو حدسي من الافتراض القوي بأنه في دائرة المعنيين بالأمر إنما يمكن مبدئيًّا تحقيق إجماع بناءً على علل وأسباب (begründet). وهذا الأمر، حسبما أقدر، ناجمٌ مفهوميًّا بالضرورة عن **معنى** ادعاءات الصلاحية المعيارية. وإن معايير الفعل إنما تبرز إلى مجال الصلاحية الذي يخصها مع الادعاء بأن تعبر، بالنظر إلى مادة تحتاج إلى تعديل في كل مرة، عن مصلحة **مشتركة** بين **كل** المعنيين بالأمر، ومن ثم بأن تظفر باعتراف كوني، لهذا السبب ينبغي على المعايير السارية المفعول (gültig)، وذلك تحت شروط من شأنها أن تحيد كل الحوافز ما عدا حافز البحث المتعاون عن الحقيقة، أن تستطيع أيضًا مبدئيًّا أن تعثر على التوافق المحفز عقلانيًّا من كل المعنيين بالأمر[36]. على هذه المعرفة الحدسية نرتكز على الدوام، وذلك حينما نحاجج على الصعيد الخلقي، وإنما في هذه المفترضات المسبقة تتجذر «وجهة النظر الخلقية»[37]. وهذا ينبغي ألا يعني بعدُ أن هذا الحدس العامي (Laienintuition) يمكن أيضًا أن يُبرَّر ويُعاد بناؤه على مستوى الوقائع. في أي حال، أميل في هذه المسألة الأخلاقية الأساسية إلى الموقف ذي النزعة العرفانية (kognitivistisch) الذي بحسبه يمكن من حيث المبدأ المسائل العملية أن تُحسَم في شكل حجاجي[38]. بلا ريب، ينبغي

---

(36) يقارن: A. R. White, *Truth* (New York: 1970), pp. 57 ff.; G. Patzig, *Tatsachen, Normen Sätze* (Stuttgart: 1981), pp. 155 ff.

(37) K. Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca: 1964; Dsch. Düsseldorf: 1973).

[بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(38) يقارن: J. Rawls, *Eine Theorie der Grechtigkeit* (Frankfurt am Main: 1975);

وفي هذا الصدد: O. Höffe (ed.), *Über J. Rawls Theorie der Grechtigkeit* (Frankfurt am Main: 1977);

J. Rawls, «Kantian Constructuvism in Moral Theory,» *J. Phil.*, vol. 77 (1980), pp. 515 ff.;

في ما يتعلق بالمقاربة البنائية يُقارن: O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis* (Frankfurt am Main: =

ألا ندافع عن هذا الموقف في شكل واعد إلا إذا كنا لا نتسرع في دمج الخطابات العملية التي هي مخصصة عبر صلة باطنية بالحاجات المؤولة **للمعنيين** بالأمر في كل مرة، مع الخطابات النظرية في صلتها بالتجارب المؤولة **لملاحظ** ما.

ثمة وسطٌ للتفكر (ein reflexives Medium) ليس بالنسبة إلى الميدان العرفاني - الأداتي وبالنسبة إلى الميدان العملي - الخلقي فحسب، بل بالنسبة إلى التعابير التقويمية والإفصاحية أيضًا.

نسمي عقلانيًّا ذاك الشخص الذي يؤول طبيعة حاجاته في ضوء مقاييس القيمة المستقرة في ثقافة ما، ولكن من باب أولى وأحرى، عندما يستطيع أن يتخذ موقفًا متفكرًا من مقاييس القيمة التي بحسبها تؤول تلك الحاجات. إن القيم الثقافية لا تظهر إلى النور محملة بادعاء الكونية، مثل معايير الفعل. فإن القيم **مرشحة** في معظم الأحيان للتأويلات، التي يمكن تحتها لدائرة من المعنيين بالأمر، أن ترسم **عند الحاجة** مصلحة مشتركة وأن تجعل منها معيارًا. إن فسحة الاعتراف البيذاتي الذي يتشكل حول قيم ثقافية ما، لا تعني بعدُ بأي وجه ادعاءً لمقبولية عامة (allgemein) على الصعيد الثقافي أو حتى مقبولية كونية (universal). من هنا يتأتى أن الحجاجات التي تُستخدم لتبرير مقاييس القيمة لا تستوفي شروط الخطاب. وفي الحالة النمطية تأخذ شكل **النقد الجمالي**.

هذا النقد هو نوعية من أشكال الحجاج، تتخذ من ملاءمة مقاييس القيمة، عمومًا من ملاءمة (Angemessenheit) عبارات (Ausdrücken) لغتنا التقويمية موضوعًا

1971); F. Kambartel (ed.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie* (Frankfurt am = Main: 1975);

في ما يخص المقاربة التأويلية المتعالية يُقارن: K. O. Apel: «Das Apriori der Kommunikionsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik,» in: *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: 1973), vol. 2, pp. 358 ff.; «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage ethischer Normen,» in: *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 10 ff.;

وأما ما يهم مقاربة نظرية الخطاب فيُقارن: Jürgen Habermas, «Wahrheitstheorien,» in: H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen: 1973), pp. 211 ff.; R. Alexy: *Theorie juristischer Argumentation* (Frankfurt am Main: 1978); «Eine Theorie des praktischen Diskurses,» in: W. Oelmüller (ed.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung* (Paderborn: 1978), pp. 22 ff.; W. M. Sullivan, «Communication and the Recovery of Meaning,» *Intern. Philos. Quart.*, vol. 18 (1978), pp. 69 ff.;

وأما عن نظرة شاملة: R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik* (Frankfurt am Main: 1980), and R. Hegselmann, *Normativität und Rationalität* (Frankfurt am Main: 1979).

لها. وذلك يحدث في أي حال في مناقشات (Erörterungen) النقد الأدبي والفني والموسيقي بطريقة غير مباشرة. أما العلل والأسباب المقدمة (Gründen)، فإن لها في هذا السياق الوظيفة المخصوصة لإظهار عمل ما أو عرض ما والتدليل عليه على نحو بحيث يمكن إدراكه بوصفه عبارة أصيلة عن تجربة أنموذجية، وعلى العموم بوصفه تجسيدًا لادعاء أصالة (Authentizität) ما[39].

بذلك، فإن عملًا أخذ صلاحيته عبر إدراك جمالي معلل بالأسباب إنما يستطيع من جهته أن يأخذ مكان الحجة وأن يقوم بالدعاية لقبول المقاييس التي يسوغ طبقًا لها باعتباره عملًا أصيلًا. وكما أن العلل والأسباب يجب أن تُستخدم في الخطاب العملي كي يشرح المرء أن المعيار الموصى بالقبول به إنما يحمل إلى حيز العبارة مصلحة قابلة للتعميم (verallgemeinerbares)، كذلك تصلح العلل والأسباب في النقد الجمالي لأن ترشد الإدراك وأن تجعل الأصالة الخاصة بعمل ما على قدر من البداهة، بحيث إن هذه التجربة (Erfahrung) ذاتها يمكن أن تصبح حافزًا عقلانيًا بالنسبة إلى القبول بالمقاييس المناسبة لها. وهذا التأمل يجعل من المستساغ لماذا نعتبر الحجج الجمالية أقل إلزامًا وأقل إقناعًا من الحجج التي نستخدمها في الخطابات العملية أو حتى النظرية.

---

(39) يقارن: R. Bittner, «Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik,» in: R. Bittner and P. Pfaff, *Das ästhetische Urteil* (Köln: 1977), p. 271:

«إن الأمر المهم الذي تحاول الأحكام الجمالية أن تقوم به هو الإدراك الخاص للموضوع، أن ترشد هذا الإدراك، أن تمنحه إشاراته، وأن تفتح أمامه المناظير والرؤى. وحسبما يصوغ هامبشير (Hampshire): يتعلق الأمر بأن نحمل أحدهم على أن يدرك الخصائص الجزئية للموضوع الجزئي. أو سلبًا بحسب إيزنبيرغ: من دون حضور الموضوع المتكلم عليه أو تذكره المباشر يكون الحكم الجمالي بلا جدوى ولا معنى. إن التعيينين بلا ريب لا يتناقضان الواحد مع الآخر. وفي اصطلاح أفعال الكلام، فإن الوضع يمكن أن يوصَف على نحو بحيث إن الفعل المتضمن-في-القول الذي يتم القيام به عادة من خلال تعابير من قبيل «إن الرسم X هو متوازن على نحو خاص»، هو ينتمي إلى جنس المنطوقات، في حين أن الفعل المؤثر-بالقول الذي يتم القيام به بحسب القاعدة من خلال تعابير كهذه، هو إرشاد إلى الإدراك الخاص للخصائص الجمالية للموضوع. أقوم بمنطوق ما وأرشد بذلك أحدهم في إدراكه الجمالي، تمامًا كما نقوم بمنطوق ومن ثم نمكن أحدهم من معرفة ما حول الأمر الواقع المقصود أو كما يطرح أحدهم سؤالًا ومن ثم يستطيع أن يذكر أحدهم بشيء ما». بذلك اتخذ بيتنر خطًا في الحجاج تخصص عبر أعمال م. ماكدونالد وأ. إيزنبيرغ وس. هامبشير. يقارن: البيليوغرافيا، المرجع نفسه، 281 وما بعدها.

[«هو ينتمي إلى جنس المنطوقات، في حين أن الفعل المؤثر-بالقول الذي يتم القيام به بحسب القاعدة من خلال تعابير كهذه» – هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 406). (المترجم)]

شيء مشابه يسوغ بالنسبة إلى حجج الطبيب النفساني الذي هو مختص في تدريبِ محللٍ ما على اتخاذ موقف متفكر من تعابيره الإفصاحية (expressiven Äußerungen) الخاصة. والحق أننا نسمي عقلانيًّا، وربما بنبرة خاصة، سلوكَ شخصٍ هو مستعد وفي وضعية تسمح له بأن يتخلص من الأوهام، وعلى الحقيقة من الأوهام التي لا تقوم على الخطأ (في شأن الوقائع)، بل على خداع النفس (في شأن التجارب الخاصة في الحياة (eigene Erlebnisse)). وهذا يهم التعبير المتعلق بالرغبات والميول الخاصة، والمشاعر والأمزجة التي تبرز مع ادعاء الصدقية (Wahrhaftigkeit). وفي عديد المواقف يكون للفاعل عللٌ وأسبابٌ وجيهة كي يخفيَ تجاربه الخاصة في الحياة عن الآخرين أو أن يخدع شريكه في التفاعل مع تجاربه «الحقيقية». ومن ثم هو لا يبدي أي ادعاء للصدقية، بل هو على الأكثر يحاكيه (simuliert) من جهة ما يسلك على نحو استراتيجي. إن تعابير من هذا الطراز لا يمكن أن تُنقَد موضوعيًا بسبب عدم صدقيتها، بل ينبغي على الأرجح أن يتم الحكم عليها بحسب النجاح المقصود منها. ففي ما يتعلق بصدقيتها، لا يمكن أن تُقاس التعابير الإفصاحية إلا في سياق تواصل يهدف إلى التفاهم.

من يخدع نفسه في شأن نفسه في شكل نسقي، إنما يسلك في شكل غير عقلاني، لكن من كان في حالة بحيث يقبل أن نفسر له لاعقلانيته (Irrationalität)، هو لا يتوفر فحسب على عقلانيةِ ذاتٍ قادرة على الحكم وفاعلة على نحو عقلاني بمقتضى غاية ما، ومتبصرة أخلاقيًّا وموثوق بها عمليًّا، ومقيمة على نحو حساس ومتقبلة جماليًّا، بل على القوة التي تجعله يسلك في شكل متفكر تجاه ذاتيته الخاصة وينفذ إلى التقييدات غير العقلانية التي تخضع لها تعابيره العرفانية وتعابيره الخلقية والعملية – الجمالية، خضوعًا نسقيًّا. وفي **مسار من التفكر الذاتي** كهذا أيضًا، تؤدي العلل والأسباب دورًا ما، وهذا النمط التابع من الحجاج بحث فيه فرويد بحسب أنموذج الحديث العلاجي الذي يدور بين الطبيب والمريض الخاضع للتحليل النفسي[40]. ففي الحديث التحليلي تكون الأدوار موزعة بطريقة

(40) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: 1968), chaps. 10 f.
وكذلك: P. Ricoeur, *Die Interpretation* (Frankfurt am Main: 1969), book 3, pp. 352 ff.,
وفي هذا الصدد: W. A. Schelling, *Sprache, Bedeutung, Wunsch* (Bln.: 1978).

غير متناظرة، إذ الطبيب والمريض لا يتصرفان كما لو كانا في مواجهة بين مؤيد ومعارض. إن مفترضات الخطاب لا يمكن أن تُستوفى إلا بعد أن يبلغ العلاج إلى النجاح. وإن شكل الحجاج الذي يصلح لتفسير الخداع النسقي للنفس، إنما أسميه لهذا السبب **نقدًا علاجيًا**.

على صعيد آخر، إلا أنه من جنس صعيد التفكر أيضًا، توجد أخيرًا طرائق السلوك التي من شأن مؤول ما، حيث يرى نفسه مدعوًّا، أمام صعوبات عنيدة في التفاهم، إلى اتخاذ وسائل التفاهم نفسها موضوعًا للتواصل، من أجل تصحيح الوضع. عقلانيًّا، نسمي شخصًا يسلك على نحو مستعد للتفاهم ويرد الفعل على اضطرابات التواصل على نحو أنه يتفكر في القواعد اللغوية. وعندئذ يتعلق الأمر، من جهة، بالفحص عن قابلية الفهم (Verständlichkeit) أو مدى جودة صياغة التعابير (Äußerungen) الرمزية، ومن ثم بالسؤال عما إذا كانت العبارات (Ausdrücke) الرمزية تستند إلى قاعدة سليمة، نعني تم تخريجها في توافق مع منظومة قواعد الإنتاج التي من شأنها. وإن البحث اللساني يمكن أن يصلح هنا باعتباره أنموذجًا. ومن جهة أخرى يتعلق الأمر بضبط تفسيرٍ لدلالة التعابير – وهي مهمة تأويلية (hermeneutisch) تمنحنا عنها ممارسةُ المترجم أنموذجًا مناسبًا تمامًا. فإنما يتصرف في شكل غير عقلاني، من يستخدم وسائل العبارة الرمزية الخاصة به استخدامًا دوغمائيًّا. وفي مقابل ذلك، فإن **الخطاب التفسيري** (explikative Diskurs) هو شكل من الحجاج، حيث لم تعد قابلية الفهم أو جودة الصياغة أو سلامة القواعد مفترضة أو منكرة في شكل ساذج، بل تُتخذ موضوعًا للدرس بوصفها ادعاءً متنازعًا عليه[41].

يمكن أن نستجمع تأملاتنا في الإشارة إلى أننا نفهم العقلانية بوصفها استعدادًا خاصًّا بذواتٍ قادرة على الكلام وعلى الفعل. وهي تفصح عن نفسها من خلال طرائق في السلوك، توجد لها عللٌ جيدة في كل مرة. وهذا يعني أن التعابير العقلانية هي متاحة أمام تقويم موضوعي. وهذا يهم كل التعابير الرمزية، التي هي مرتبطة في الأقل في شكل ضمني بادعاءات صلاحية (أو بادعاءات لها علاقة باطنية مع ادعاء صلاحية قابل للنقد). وكل امتحان صريح لادعاءات

(41) في ما يتعلق بالخطاب التفسيري يقارن: H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 277 ff.

صلاحية متنازع عليها إنما يتطلب الشكل الداعي (anspruchsvoll) لتواصلٍ يستوفي مفترضات الحجاج.

تمكن الحجاجات من سلوك من شأنه أن يسوغ في معنى مخصوص باعتباره سلوكًا عقلانيًّا، ونعني بذلك التعلم من أخطاء صريحة. وفي حين أن قابلية التعابير العقلانية للنقد والقدرة على تعليلها إنما **تحيل** على إمكان الحجاج فحسب، فإن مسارات التعلم التي من خلالها نكتسب معارف نظرية ورؤى خلقية، من شأنها أن تجدد اللغة التقويمية وتوسعها، وأن تتجاوز خداعات النفس وصعوبات التفاهم، إنما هي مسارات **تعتمد** على الحجاج.

(3) استطراد في شأن نظرية الحجاج

يتعلق مفهوم العقلانية الذي قدمناه إلى حد الآن على نحو حدسي بمنظومة من ادعاءات الصلاحية، كما يبين ذلك الجدول (I-1)، ينبغي أن تُفسر عبر نظرية في الحجاج. ولكن هذه النظرية، على الرغم من تراث فلسفي جليل، يعود إلى أرسطو، لا تزال في بداياتها.

الجدول (I-1)

أنماط الحجاج

الأحجام المرجعية / أشكال الحجاج	التعابير الإشكالية	ادعاءات الصلاحية المتنازع عليها
الخطاب النظري	عرفاني - أداتي	حقيقة القضايا، نجاعة الأفعال الغائية
الخطاب العملي	خلقي - عملي	صحة معايير الفعل
النقد الجمالي	تقويمي	ملاءمة مقاييس القيمة
النقد العلاجي	إفصاحي	صدقية الإفصاحيات
الخطاب التفسيري	-----------	قابلية الفهم أو جودة الصياغة في البناءات الرمزية

لا يتعلق منطق الحجاج، كما هي الحال مع المنطق الصوري، بروابط الاستنتاج بين الوحدات الدلالية (القضايا)، بل بالعلاقات الباطنية، غير الاستنباطية بين الوحدات التداولية (الأفعال الكلامية) التي انطلاقًا منها تتكون الحجج. وفي بعض الأحيان يظهر تحت اسم «**المنطق غير الصوري**»[42]. ولتبرير الغرض من المؤتمر الدولي الأول عن مسائل المنطق غير الصوري استحضر المنظمون الأسباب والدوافع التالية:

- « شك جدي في ما إذا كان المنطق الاستنباطي والمقاربات النمطية للمنطق الاستقرائي أمرًا كافيًا لنمذجة كل أشكال الحجة المشروعة أو حتى أغلبها.

- اقتناع بأنه ثمة مقاييس ومعايير أو توصية بخصوص تقويم الحجة، تكون منطقية فورًا - وليس بلاغية بحتة أو خاصة بميدان دون آخر - وفي الوقت ذاته ليست أسيرة لمقولات الصلاحية الاستنباطية والمتانة والقوة الاستقرائية.

- رغبة في توفير نظرية كاملة في الاستدلال (reasoning) الذي يذهب أبعد من المنطق الصوري الاستنباطي والاستقرائي.

- إيمان بأن التوضيح النظري للاستدلال والنقد المنطقي بألفاظ غير صورية إنما له استتباعات مباشرة لعديد القطاعات الأخرى من الفلسفة، مثل الإبيستيمولوجيا والأخلاق وفلسفة اللغة.

- اهتمام بكل أصناف الإقناع بواسطة الخطاب (discursive)، مضاعف باهتمام برسم الخطوط بين الأصناف المختلفة والتقاطع الذي يقع بينها»[43].

هذه القناعات تميز موقفًا كان ستيفن تولمن (S. Toulmin) قد بسطه في بحثه الرائد **استعمالات الحجة**[44]، والذي منه انطلق في بحثه في تاريخ العلوم عن **الفهم البشري**[45].

---

(42) بالنسبة إلى مجال اللغة الألمانية، يقارن تقرير البحث:
P. L. Völzing, «Argumentation,» *Z. f. Litwiss. U. Ling.*, vol. 10 (1980), pp. 204 ff.

(43) J. A. Blair and R. H. Johnson (eds.), *Informal Logic* (Iverness, Cal.: 1980), p. X.
[هذا الشاهد كله أورده هبرماس بالإنكليزية في صلب النص الألماني. (المترجم)]

(44) St. Toulmin, *The Uses of Arguments* (Cambridge: 1958; Dtsch. Kronberg: 1975).

(45) St. Toulmin: *Human Understanding* (Princeton: 1972), and *Kritik der kollektiven Vernunft* (Frankfurt am Main: 1978).

من جهة أولى، نقد تولمن التصورات **الإطلاقية** التي ترجع المعارف النظرية والرؤى العملية - الخلقية والتقويمات الجمالية إلى حجج إكراهية (zwingend) بالاستنباط أو إلى بداهات إكراهية بالتجربة. وبمقدار ما تكون الحجج إكراهية في معنى الاستنتاج المنطقي، لا تسلط الضوء على أي شيء جديد في شكل جوهري، وبمقدار ما تمتلك على العموم مضمونًا جوهريًّا، ترتكز على بداهات وحاجات، يمكن أن تُتأول على أنحاء مختلفة بمساعدة منظومات وصفية عديدة وفي ضوء نظريات متغيرة ولهذا السبب لا تمنحنا أي أساس نهائي. ومن جهة أخرى، ينقد تولمن خصوصًا التصورات **النسبانية** التي لا تستطيع أن تفسر ذلك النوع المثير من الإكراه غير الإكراهي للحجة الفضلى، ولا هي تستطيع أن تأخذ الإيحاءات ذات المنحى الكوني لادعاءات الصلاحية، من قبيل حقيقة القضايا أو صحة المعايير: «يحاول تولمن أن يبرهن أن لا واحد من الموقفين هو موقف متفكر، أي لا واحد من الموقفين يمكنه أن يفسر (account) 'عقلانيته' في داخل الإطار الذي يخصه، فالإطلاقي لا يمكنه أن يدعو إلى مبدأ أول آخر لتبرير مبدأه الأول الذي انطلق منه حتى يؤمن على منزلة نظرية المبادئ الأولى. ومن جهة أخرى، فإن النسباني إنما يوجد في الموقف المخصوص (والمتناقض مع ذاته) الذي يحاول برهنة أن نظريته هي بوجه ما أعلى من نسبية الأحكام التي يؤكد وجودها في كل الميادين»[46].

بيد أنه إذا كانت صلاحية التعابير لا يمكن أن تُمرر في شكل إمبيريقي ولا أن تُعلل في شكل إطلاقي، فإن المشاكل التي ستطرح نفسها سوف تكون تحديدًا تلك التي يجب على **منطق الحجاج** أن يقدم عنها إجابةً: كيف يمكن ادعاءات الصلاحية التي صارت مُشكَلة[47] أن تُركز بناءً على عللٍ جيدة؟ كيف يمكن العلل بدورها أن تخضع للنقد؟ ما الذي يجعل بعض الحجج، وبالتالي بعض العلل التي تكون مقترنة على نحو مميز بجملة من ادعاءات الصلاحية، أقوى أو أضعفَ من حجج أخرى؟

---

(46) B. R. Burleson, «On the Foundations of Rationality,» *Journ. Am. Forensic Assoc.*, vol. 16 (1979), p. 113.

[الشاهد كله أورده هبرماس بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(47) «التي صارت مُشكَلة»؛ عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 41). (المترجم)

يمكننا أن نفرق في الكلام الحجاجي بين ثلاثة جوانب: أولًا، متى ما نظرنا إليه بوصفه **مسارًا** (Prozess)، فإن الأمر يتعلق في شكل غير محتمل من التواصل، من أجل أنه مقرب كفاية من الشروط المثالية. ومن هذا المنظور حاولت أن أشير إلى المفترضات التواصلية الكلية للحجاج بوصفها تعيينات لوضعية كلامية مثالية[48]. وهذا المقترح يمكن أن يكون غيرَ مُرض في التفاصيل؛ غير أنها تظهر لي من قبل ومن بعد صحيحةً تلك النيةُ التي حركتني نحو إعادة بناء شروط التناظر الكلية، التي ينبغي على كل متكلم ذي كفاءة أن يفترض أنها مستوفاة كفايةً إذا ما كان يقصد الدخول عمومًا في حجاج ما. والمشاركون في الحجاج ينبغي عليهم أن يفترضوا عمومًا أن بنية التواصل الخاص بهم، بفضل أمارات ينبغي وصفها في شكل صوري محض، إنما تستبعد كل إكراه (سواء أكانت تؤثر في مسار التفاهم من خارج أم كانت ناجمة عنه هو ذاته) - باستثناء إكراه الحجة الفضلى (وبالتالي أيضًا تقطع مع كل الدوافع ما عدا دافع البحث المتعاون عن الحقيقة). ومن هذا الجانب يمكن الحجاج أن يُتصور بوصفه **مواصلة متفكرة للفعل الموجه نحو التفاهم بوسائل أخرى.**

ثانيًا، ما إن ينظر المرء إلى الحجاج بوصفه **إجراءً** (Prozedur)، فإن الأمر سوف يتعلق بشكل من التفاعل **ذي القواعد المخصوصة**. وفي الحقيقة إن المسار الخطابي (diskursiv) للتفاهم في شكل تقسيم تعاوني للعمل بين مؤيدين ومعارضين هو مُعير (normiert) على شاكلة أن المشاركين:

- يتخذون موضوعًا لهم ادعاء صلاحية صار إشكاليًّا و،

- من جهة ما تخلصوا، في وضعية افتراضية، من ضغط الفعل وضغط التجربة،

- هم يتحققون بواسطة العلل وبالعلل فحسب، مما إذا كانت الدعوى التي يدافع عنها الطرف المؤيد صحيحة أم لا.

أخيرًا يمكن أن ننظر إلى الحجاج من زاوية نظر ثالثة: إنه معد من أجل **إنتاج حجج** وجيهة ومقنعة بفضل خاصيات مباطنة لها، بها يمكن ادعاء الصلاحية أن

---

(48) Habermas, «Wahrheitstheorien».

يُوفى به أو أن يُرفض. إن الحجج هي تلك الوسائل التي بمساعدتها يمكن جلب الاعتراف البيذاتي بالنسبة إلى ادعاء الصلاحية المرفوع افتراضًا في أول الأمر من طرف مؤيد ما، ومن ثم تحويل الرأي إلى معرفة. وتمتلك الحجج بنية عامة، كان تولمن كما هو معروف قد خصصها بالطريقة التالية. تتكون حجةٌ ما من تعبير إشكالي، رُفع في شأنه ادعاءُ صلاحيةٍ معينٌ (استنتاج (conclusion))[49]، ومن العلة (الأساس (ground))[50] التي بها يجب تثبيت هذا الادعاء. وأما العلة، فإنه يتم الظفر بها بمساعدة قاعدة ما (قاعدة استنتاج، مبدأ، قانون ما ...إلخ) (مسوغ (warrant))[51]. وهذه القاعدة ترتكز على بداهات من نوع مختلف (الدعم والتأييد (backing))[52]. وإذا ما تطلب الأمر، ينبغي تحوير ادعاء الصلاحية أو تقييده (مقيد المعنى (modifyer))[53]. وكذلك هذا المقترح، خصوصًا بالنظر إلى التفريق بين مختلف مستويات الحجاج، هو محتاج إلى التحسين، ومع ذلك فإن كل نظرية في الحجاج إنما تقف أمام مهمة الإشارة إلى الخصائص العامة للحجج الوجيهة. وفي هذا الغرض يكون الوصف الدلالي الصوري للقضايا المستخدمة في الحجج ضروريًا في الحقيقة، لكنه ليس كافيًا.

يمكن الجوانب التحليلية الثلاثة المشار إليها أن تمنحنا الجهات النظرية التي تحتها أمكن الصناعات المعروفة للقانون (Kanon) الأرسطي أن ترسم حدودها بعضها إزاء بعض: فالخطابة تهتم بالحجاج بوصفه **مسارًا**، والجدل **بالإجراءات** التداولية للحجاج، والمنطق **بمنتجاتهما**. وفي واقع الأمر، فإنه عن الحجاجات

---

(49) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(50) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(51) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(52) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(53) لقد قام تولمن بهذا التحليل ضمن: Toulmin, Rieke and Janik, *An Introduction.*

وهو يستجمعه كما يلي: «ينبغي أن يكون واضحًا أي **نوع** من المسائل تهدف الحجة إلى إثارته (الجمالية مثلًا وليس العلمية، أو القانونية وليس النفسية)، وما يكون **الغرض** الخفي منها. وإن **العلل** التي تقوم عليها ينبغي أن تكون مفيدة بالنسبة إلى **الادعاء** المعمول به في الحجة وينبغي أن تكون كافية لدعمه. وإن **المسوغ** المعتمد عليه من أجل ضمان هذا الدعم ينبغي أن يكون قابلًا للتطبيق على الحالة التي هي موضع نقاش وينبغي أن يكون مؤسسًا على **دعامة** صلبة. أما نوعية، أو قوة، الادعاء الناتج من ذلك فينبغي أن يتم التصريح بها، وأما الطعون أو الاستثناءات، فينبغي أن تكون مفهومة جيدًا». Ibid., p. 106.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

تحت كل واحد من هذه الجوانب إنما تنبثق في كل مرة بُنى **أخرى**: إنها البنى التي تتمتع بها وضعية كلامية، مثالية، على نحو مخصوص بمناعة ضد الكبت وعدم التساوي، ثم البنى الخاصة بمنافسة منظمة في شكل طقوسي من أجل أفضل الحجج، وأخيرًا البنى التي تعين هيكل الحجج المفردة والعلاقات في ما بينها. ومع ذلك، فإن الفكرة نفسها الثاوية في القول (Rede) الحجاجي لا يمكن أن يتم بسطها كفايةً على أي واحد من هذه المستويات التحليلية المفردة. وإن الحدس المؤسس الذي ربطناه بالحجاج، يمكن أن يُخصص على الأكثر من الجانب المتعلق بالمسار، بأنه تحركه النية بأن يُقنع **جمهورًا كونيًّا** (ein universales Auditorium) وبأن يبلغ بالنسبة إلى تعبير ما القبول الكلي، وأما من جهة الجانب الإجرائي، فالنية بأن يُنهي النزاع على الادعاءات الافتراضية للصلاحية بواسطة **اتفاق محفز عقلانيًّا**، وأما من جهة الجانب المتعلق بالمنتوج فإن ما يحركه هو النية بأن يعلل ادعاءَ صلاحية ما أو أن **يفي** به بواسطة الحجج. وبطريقة مثيرة للاهتمام ينكشف، مع ذلك، عند محاولة تحليل المفاهيم الأساسية المناسبة لنظرية الحجاج من قبيل «موافقة جمهور كوني»[54] أو «الحصول على توافق محفز عقلانيًّا»[55] أو «الإيفاء بادعاء صلاحية بواسطة الخطاب»[56]، أن الفصل بين المستويات التحليلية الثلاثة لا يمكن الإبقاء عليه.

ذلك ما أريد أن أبينه على نحو أنموذجي بالاعتماد على إحدى المحاولات الأقرب عهدًا، لتثبيت نظرية الحجاج على **واحد فقط** من هذه المستويات من التجريد، نعني جانب الحجاج من حيث هو مسار. وإن مقاربة فولفغانغ كلاين[57] إنما تتميز عبر نيتها في أن تمنح للإشكال البلاغي منعطفًا متسقًا من جنس العلوم

(54) Ch. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, *La Nouvelle rhétorique*, 2. vols. (Brüssel: 1970).

(55) Habermas, «Wahrheitstheorien».

إلا أن المفهوم المهم للتحفيز العقلاني لم يُحلل مع ذلك بطريقة كافية؛ يقارن:

H. Aronovitch, «Rational Motivation,» *Philos. Phenom. Res.*, vol. 15 (1979), pp. 173 ff.

(56) Toulmin, *The Uses*.

(57) W. Klein, «Argumentation und Argument,» *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, vols. 38-39 (1980), pp. 9 ff.

بنبرات أخرى كان قد تم تطبيق هذه المقاربة من ماكس ميلر على النقاشات الخلقية مع الأطفال والشبان. يقارن: M. Miller: «Zur Ontogenese moralischer Argumentionen,» *Z. f. Litwiss. u. Ling*, vols. 38-39 (1980), pp. 58 ff., and «Moralität und Argumentation,» in: *Newsletter Soziale Kognition* (TU Berlin: 1980), vol. 3.

التجريبية، فقد اختار كلاين المنظور الخارجي للملاحظ الذي يريد أن يصف وأن يفسر عمليات الحجاج. بذلك هو لا يسلك موضوعيًّا، في معنى أنه وحده السلوك القابل للملاحظة من طرف المشاركين هو الذي يكون مسموحًا به، فتحت مفترضات سلوكية صارمة، لا يمكننا أبدًا أن نفرق السلوك الحجاجي عن السلوك الشفهي بعامة. لقد خاض كلاين في معنى الحجاجات، ومن دون تقويم موضوعي للحجج المستخدمة، يريد على الرغم من ذلك أن يبحث فيها من موقف وصفي بحت. إنه يتخذ لنفسه مسافة ليس من تولمن الذي ينطلق من أن معنى الحجاجات لا ينفتح من دون تقويم ضمني في الأقل للحجج المستخدمة فيه فحسب، بل يبتعد أيضًا من تراث الخطابة الذي اهتم بالكلام الإقناعي أكثر مما اهتم بمحتوى الحقيقة الخاص به: «إن خطاطة تولمن هي من زاوية نظر معينة أقرب إلى الحجاجات الفعلية منها إلى المقاربات الصورية التي ينقدها، لكنها خطاطة عن الحجاج **الصحيح** (richtig)، لم يجر أي بحث إمبيريقي، عن الطريقة التي بها يحاجج الناس فعلًا. وهذا يصح أيضًا على بيريلمان/ أولبرشتس - تيتيكا (Perelman /Olbrechts-Tyteca)، مع أنهما الأقرب من جميع المقاربات الفلسفية إلى الحجاجات الفعلية، لكن «الجمهور الكوني» (auditoire universel)[58]، وهو واحد من المفاهيم المركزية، هو بالتأكيد ليس مجموعة من البشر الأحياء فعلًا، مثلًا السكان الحاليون للأرض، بل هو بعض هيئة - هي في ما عدا ذلك ليست مما يسهل ضبطه... لا يتعلق الأمر بالنسبة إلي بتحديد ماذا تكون الحجاجات العقلانية (rational) أو المعقولة (vernünftig) أو الصحيحة، بل بتحديد كيف يحاجّ الناس، على ما هم عليه من الحمق، على أرض الواقع»[59].

الآن أريد أن أبين كيف أن كلاين، في محاولته اتخاذ منظور خارجي، لفصل الحجاج الذي «له طابع وقائعي» عن الحجاج الذي «له صلاحية» فصلًا بينًا، تورط في تناقضات مفيدة.

---

(58) بالفرنسية في النص الألماني. (المترجم)

(59) Klein, p. 49.

يقارن أيضًا: M. A. Finocchiaro, «The Psychological Explanation of Reasoning,» *Phil. Soc. Sc.*, vol. 9 (1979), pp. 277 ff.

في بادئ الأمر، يعرف كلاين مجال الكلام الحجاجي على هذا النحو: «إن ما يسعى إليه المرء في حجاج ما هو أن ينقل، بمساعدة ما هو سائغ (Geltendes) على مستوى جمعي (kollektiv)، شيئًا مُشكَلًا على مستوى جمعي إلى شيء سائغ على مستوى جمعي»[60]، فما يريده المشاركون في الحجاج هو حسم الادعاءات الإشكالية للصلاحية بواسطة العلل، وهذه العلل تستمد قوة إقناعها من معرفة متقاسَمة على نحو جمعي وغير إشكالية. وإن الاختزال الإمبيريقي لمعنى الحجاج إنما ينكشف الآن في الطريقة التي بها يستخدم كلاين مفهوم «السائغ في شكل جمعي». فهو لا يفهم من ذلك سوى تلك التصورات التي يتم تقاسمها واقعًا في فترات معينة من طرف مجموعات معينة، وكل العلاقات الباطنية، بين ما هو مقبول **واقعًا** بوصفه سائغًا، وما يجب أن تكون له **صلاحيةٌ** في معنى ادعاء يتعالى على التقييدات المحلية والزمنية والاجتماعية، إنما يقوم كلاين بحجبها عن هذا المفهوم: «إن ما هو **سائغ** وما هو **مشكَلٌ** (das Fragliche) هما نسبيان في صلة بالأشخاص وبالأوقات»[61].

ومن حيث إن كلاين يحصر «ما هو سائغ في شكل جمعي» في القناعات المعبر عنها والمقبولة واقعًا في كل مرة، فهو يضع الحجاجات تحت وصف يختصر محاولات الإقناع في بُعدٍ حاسم. وتبعًا للوصف الذي قدمه، فإن العلل هي التي تحفز المشاركين في الحجاج على الاقتناع بشيء ما، لكن هذه العلل إنما هي متصورة بوصفها بواعث مبهمة على تغير المواقف. إن وصف كلاين يحيد كل المقاييس التي من شأنها أن تجعل تقويمًا ما لعقلانية العلل أمرًا ممكنًا، إنه يمنع على المنظِّر زاوية النظر الداخلية التي انطلاقًا منها يستطيع أن يتبنى مقاييس

(60) Klein, p. 19.

(61) Ibid., p. 18.

يأخذ كلاين، كمثال توضيحي، مجموعة طائفية تعلل القول إن الدين مضر بالشعب، بالإشارة إلى أن هذا أمر موجود بالتحديد لدى لينين. يكفي داخل هذه المجموعة استدعاء سلطة لينين حتى نحول شيئًا «موضع إشكال على مستوى المجموعة» إلى شيء «سائغ على مستوى المجموعة». ويستخدم كلاين هذه المفاهيم على نحو مقصود، بحيث يتم تعطيل السؤال عن نوع العلل التي يستطيع هؤلاء الناس الذين بإمكانهم أن يظهروا لنا بمثابة أناس طائفيين، أن يقدموها في ظروف ما من أجل إقناع أناس آخرين بأن التفسيرات النظرية التي يمنحها لينين للظواهر ذات الصلة، متفوقة على التفسيرات المنافسة، مثل تفسيرات دوركهايم أو فيبر على سبيل المثال.

خاصة في التقويم. وبمقدار ما نعتمد على المفاهيم التي عرضها كلاين، فإن أي حجة ستُعد مثل أي حجة أخرى، إذا ما كانت تؤدي فحسب إلى أن «تعليلًا ما قد تم القبول به على نحو مباشر»[62].

يعترف كلاين نفسه بالخطر الذي ينبغي أن ينشأ بالنسبة إلى أي **منطق** حجاجي، وذلك عندما نعوض مفهوم الصلاحية بمفهوم القبول (Akzeptanz): «... بحسب هذا التقدير، يمكن المرء أن يظن أننا نستبعد الحقيقة والصلة بالواقع، تلك التي بها يجب أن يكون ممكنًا أن يتعلق الأمر في حجاج ما، ويبدو الأمر كما لو أن ما يهم في هذا النوع من الاعتبار هو من ينجح في مسعاه، ولكن ليس من كان على حق، وفي أي حال سيكون ذلك خطأ جسيمًا...»[63].

إن منطق الحجاج إنما يتطلب إطارًا مفهوميًا، من شأنه أن يسمح لنا بأن نأخذ ظاهرة الإكراه غير الإكراهي في جوهره للحجة الفضلى في الاعتبار: «إن بسط هذا النوع من الحجة ليس بأي وجه ضربًا من الاتفاق بين الأصدقاء على بعض الرؤى. فما هو صالح في شكل جمعي، هو في بعض الظروف منظور إليه من ناحية براغماتية من طرف أحد المشاركين باعتباره شيئًا بغيضًا جدًّا، ولكن لو ينتج عما هو صالح بفضل انتقالات صالحة، فإنه سوف يكون عندئذ صالحًا – سواء أراد ذلك أو لم يُرد. لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من التفكير. فالانتقالات من أمر ذي صلاحية إلى أمر آخر ذي صلاحية إنما تتم فينا، أأعجبنا ذلك أم لا»[64]. ومن الجهة الأخرى، فإن النتائج النسبانية هي أمر لا مرد له، إذا ما كان المرء يتصور ما هو صالح على مستوى جمعي بوصفه واقعة اجتماعية فحسب، وبالتالي من دون علاقة باطنية بعقلانية العلل: «يبدو... اعتباطيًا ما إذا كان هذا الأمر أو ذاك ينجح في أن يكون ذا صلاحية في المفرد أو في الجمع: فالبعض يعتقد هذا، والبعض يعتقد ذاك، أما ما سيفرض نفسه فيتوقف على الصدف، على مهارة بلاغية كبرى أو على عنف فيزيائي. هذا يؤدي إلى نتائج غير مرضية كفاية. وعندئذ سيكون على المرء أن يقبل أنه بالنسبة إلى البعض من الصالح «أن تحب جارك كما تحب نفسك»، أما

(62) Ibid., p. 16.

(63) Ibid., p. 40.

(64) Ibid., pp. 30 f.

بالنسبة إلى البعض الآخر فالصالح هو «اضرب جارك حتى الموت إذا ما كان عبئًا عليك». بيد أنه سيكون أيضًا من العسير أن نرى لماذا نقوم بالبحث أو لماذا نسعى إلى اكتساب المعرفة، إذ بالنسبة إلى البعض يسوغ بالتحديد أن الأرض عبارة عن قرص، وعند البعض الآخر هي كرة أو ديك رومي، فالأمر الجمعي الأول هو الأكبر، والثالث هو الأصغر، والثاني هو الأكثر عدوانية، ولا يمكن المرء أن يعترف بـ 'حق' أكبر لأي واحد من الثلاثة[65] (مع أن التصور الثاني هو بلا ريب تصور صحيح)»[66].

إن المعضلة إنما تكمن في أن كلاين لا يريد أن يتحمل النتائج النسبانية ومع ذلك يريد أن يحتفظ بالمنظور الخارجي للملاحظ. إنه يمتنع عن التفريق بين **الصلاحية الاجتماعية** و**صلاحية** الحجج: «إن مفهومات من قبيل 'حقيقي' و'محتمل' بقطع النظر عن الأفراد العارفين أو عن الطريقة التي بها هم يكتسبون معرفتهم، يمكن أن تكون لها فائدة ما، لكنها في الحجاجات هي بلا وزن، فها هنا يتوقف الأمر على ما يسوغ بالنسبة إلى الأفراد»[67].

أخذ كلاين يبحث عن مخرج لافت من هذه المعضلة: «إن حجر الزاوية بالنسبة إلى الاختلافات في ما هو صالح ليس هو مضمون حقيقتها المختلف - إذْ من بوسعه أن يقرر ذلك؟ - بل منطق الحجاج الذي هو ناجع في شكل محايث»[68]. وإن عبارة «النجاعة» (Wirksamkeit) إنما تنطوي في هذا السياق على التباس نسقي، فحين تكون الحجج ذات صلاحية، يمكن النظر في الشروط الداخلية لصلاحيتها أن يمتلك قوة محفزة في شكل عقلاني. لكن الحجج يمكن أيضًا أن يكون لها، في شكل مستقل عن صلاحيتها، تأثير في موقف المخاطبين، وذلك حين يتم التعبير عنها[69] تحت شروط خارجية تؤمن مقبوليتها. وفي حين أن «نجاعة» الحجج هنا

(65) «ولا يمكن المرء أن يعترف بـ 'حق' أكبر لأي واحد من الثلاثة» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 45). (المترجم)

(66) Klein, pp. 47 f.

(67) Ibid., p. 47.

(68) Ibid., p. 48.

(69) «حين يتم التعبير عنها» - عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 45). (المترجم)

يمكن أن يتم تفسيرها بمساعدة ضرب من علم النفس الحجاجي، فإن ما نحتاجه في الحالة الأولى هو منطقٌ في الحجاج. بيد أن كلاين يصادر على طريق ثالثة، نعني منطقًا في الحجاج، شأنه أن يبحث في **سياقات الصلاحية كأنها شرعيات قانونية تجريبية** (Gesetzmäßigkeit). يجب عليه من دون اللجوء إلى صلاحية موضوعية أن يعرض قوانين يخضع لها المشاركون في الحجاج ربما ضد ميولهم وعلى عكس التأثيرات الخارجية. رب نظرية ينبغي عليها أن تعمد إلى ما **يظهر** للمشاركين على أنه روابط داخلية بين التعابير السائغة، فتحلله باعتباره روابط خارجية بين الأحداث المتشابكة بطريقة نومولوجية (nomologisch).

بإمكان كلاين أن يتجاوز المعضلة التي رآها بنفسه ولكن بثمن هو خطأ (متعمد) في المقولات، وذلك بأنْ يتوقع من منطق الحجاج مهمةً لا يمكن أن يتم التغلب عليها إلا من طرف نظرية نومولوجية عن السلوك الملاحظ: «أعتقد أنه يمكن بالتحليل النسقي للحجاجات الواقعة فعلًا - كما عند كل **تحليل إمبيريقي** - أن نعثر على **شرعية قانونية** صلبة نسبيًّا، بحسبها يتم التحاجج بين الناس، وهذا هو تحديدًا منطق الحجاج. وأعتقد أكثر من ذلك أن هذا المفهوم يغطي كثيرًا مما يفهمه المرء عادةً من 'عقلانية الحجاج'»[70]. يريد كلاين أن يقيم منطق الحجاج باعتباره نظرية نومولوجية، ولذلك ينبغي أن يماثل القواعد مع شرعيات قانونية سببية وأن يماثل العلل (Gründe) مع الأسباب المادية (Ursachen)[71].

إن نتائج ومفارقات من هذا النوع إنما تنجم عن محاولة تسعى إلى ارتسام منطق الحجاج **حصريًّا** من المنظور المتعلق بمجرى مسارات التواصل وإلى تفادي

---

(70) Klein, pp. 49 f.

(71) ذلك ما يفسر لماذا يقارن كلاين على سبيل المثال بطريقة غير محتملة تمامًا بين الاضطرابات المرضية في قواعد الحجاج، والتعيين المتضافر للظواهر الفيزيائية: «من البين بنفسه أنه توجد في حجاج ما شرعيات قانونية أخرى ناجعة غير المنطق الخاص به، وليس كل ما هو مقول في حجاج ما يطابق ذلك المنطق. إن الأمر مثل كون التفاحة التي تسقط تتبع قانون الجاذبية، ونستطيع أن ندرس هذا القانون بالاعتماد على التفاحة التي تسقط وعلى أجسام أخرى متحركة نسبيًّا أحدها إزاء الآخر. لكن حركة التفاح متعينة أيضًا بواسطة قوانين أخرى. ذكرت هذا الأمر لأنني أرى أن الإشارة إلى الحجاجات بين المجانين (Irren) ليست اعتراضًا ضد التفسير المبحوث عنه، تمامًا كما أن قذف تفاحة لا يُعد اعتراضًا ضد قانون الجاذبية». يُنظر:
Ibid., p. 50.

تحليل مسارات تكون الإجماع منذ البداية أيضًا باعتبارها حصولًا على اتفاقات محفزة عقلانيًّا وبوصفها إيفاءً بادعاءات الصلاحية من طريق الخطاب. إن **التقييد في مستوى تجريد الخطابة** إنما نتيجته هي أن المنظور الداخلي لأي إعادة بناء لسياقات الصلاحية سوف يتم إهماله. وما ينقص هو مفهوم عن العقلانية، يكون من شأنه أن يسمح بإرساء علاقة باطنية بين المقاييس الخاصة «بهم» والمقاييس الخاصة «بنا»، بين ما يسوغ «بالنسبة إليهم» وما يسوغ «بالنسبة إلينا».

من المثير للاهتمام أن كلاين يعلل إزالة العلاقة بالحقيقة من الحجج بالإشارة إلى أنه ليس كل ادعاءات الصلاحية التي يمكن أن تكون موضع خلاف في حجاج ما، يمكن أن يُرد إلى ادعاءات الحقيقة، ففي عديد الحجاجات لا يتعلق الأمر «عمومًا بالمنطوقات التي يكون المرء مدعوًّا إلى حسمها بمقياس 'الحقيقي' أو 'الغالب على الظن'، بل بالتساؤل على سبيل المثال عما هو خير، أو ما هو جميل أو ما يجب على المرء أن يفعل. ويُفهَم بنفسه من ذلك أن الأمر هنا يتعلق على الأرجح بما يسوغ، ما يسوغ بالنسبة إلى أناس معينين في نقاط زمنية معينة»[72]. إن مفهوم الحقيقة القضوية هو في الواقع من الضيق بحيث إنه لا يغطي كل ما لأجله يدعي المشاركون في الحجاج صلاحيةً ما بالمعنى المنطقي. ولهذا السبب، فإنه ينبغي على نظرية الحجاج أن تتوفر على مفهوم للصلاحية يكون أكثر إحاطة، وليس محصورًا في صلاحية الحقيقة. بيد أنه لا ينتج أبدًا عن ذلك أي ضرورة لأنْ نتخلى عن مفهومات الصلاحية التي **من جنس الحقيقة**، ونمحو كل اللحظات المضادة للواقع من مفهوم الصلاحية ونساوي الصلاحية (Geltung) مع القبول، والصلوحية (Gültigkeit)[73] مع الصلاحية الاجتماعية.

إن تفوق مقاربة تولمن إنما أراه يكمن في أنه يوافق على التعدد في ادعاءات الصلاحية، وذلك من دون أن ينكر في الوقت ذاته المعنى النقدي للصلاحية الذي يتعالى على التقييدات المكانية والزمانية والاجتماعية. ومع ذلك، فإن هذه المقاربة لا تزال تعاني أيضًا من أن مستويي التجريد المنطقي منهما والإمبيريقي لم يتحقق التوسط بينهما على نحو واضح.

---

(72) Klein, p. 47.

(73) في معنى «سريان المفعول». (المترجم)

اختار تولمن منطلقًا في اللغة اليومية، لا يفرض عليه في أول الأمر أن يميز بين هذين المستويين، فهو جمع أمثلة على محاولات التأثير حجاجيًّا على موقف هذا المشارك أو ذاك في التفاعل. وهذا يمكن أن يحدث على نحو بحيث إننا نعطي معلومة، أو نرفع دعوى حق ما، أو نرفع اعتراضات ضد اتخاذ استراتيجيا جديدة (على سبيل المثال في سياسة شركة) أو تقنية جديدة[74] (مثلًا في سباق التزلج أو في إنتاج الفولاذ)، أننا ننقد أداءً موسيقيًّا، ندافع عن فرضية علمية، نساند مترشحًا في التنافس على عمل ما ...إلخ. هذه الحالات لها شيء مشترك هو شكل الحجاج: نحن نجهد أنفسنا لأنْ نركز ادعاءً بواسطة علل جيدة، وإن نوعية العلل ووجاهتها يمكن أن توضع موضع سؤال من الطرف المقابل، نحن نصادف اعتراضات ونحن مضطرون أحيانًا لأنْ نحور التعبير الأصلي.

بلا شك تتميز الحجاجات بحسب **نوع الادعاءات** التي يريد المؤيد أن يدافع عنها. وإن الادعاءات تتنوع بحسب سياقات الفعل. وهذه الأخيرة يمكن أن تُخصص أول الأمر بالنظر إلى المؤسسات، مثلًا عبر المحاكم والمؤتمرات العلمية واجتماعات مجالس الإشراف والزيارات الطبية والندوات الجامعية وجلسات الاستماع البرلمانية ومحادثات المهندسين في شأن رسم تصميم ما ...إلخ[75]. وإن كثرة السياقات التي فيها يمكن الحجاجات أن تحدث إنما يمكن أن تخضع لتحليل وظيفي وأن تُرد إلى عدد قليل من الحلبات الاجتماعية أو «الحقول». وتقابلها أنماط مختلفة من الادعاءات وعدد مماثل من أنماط الحجاج. بذلك، فإن تولمن يميز الخطاطة العامة، حيث يضبط ملامح الحجج[76] الثابتة في كل حقل من قواعد الحجاج الخاصة، التابعة لكل حقل، والتي هي مقومة بالنسبة إلى الألعاب اللغوية أو أنظمة الحياة في القضاء والطب والعلم والسياسة ونقد الفن والإدارة والرياضة ...إلخ. ونحن لا نستطيع أن نحكم على قوة الحجج ولا أن نفهم مقولة ادعاءات الصلاحية التي بفضلها يمكن أن يقع الإيفاء بها، إذا لم نفهم معنى **المشروع** (Unternehmen) في كل مرة، والذي يُفترض أنه سيُنمى بواسطة

---

(74) «(على سبيل المثال في سياسة شركة) أو تقنية جديدة» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 47). (المترجم)

(75) Toulmin, Rieke and Janik, p. 15

(76) «الحجج»، كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية. (المترجم)

الحجاج: «ما الذي يمنح الحجج القانونية قوتها في سياق الإجراءات القضائية الفعلية؟... إن منزلة تلك الحجج وقوتها - من حيث هي حجج **قضائية** - لا يمكن أن تُفهَم جيدًا إلا إذا وضعناها من جديد في سياقاتها العملية وتعرفنا إلى الوظائف والمقاصد التي تمتلكها في المشروع الفعلي للقانون. وعلى نحو مماثل، فإن الحجج المقترحة في مناقشة علمية ينبغي أن تُقدم بطريقة منظمة ومناسبة إذا كان ينبغي على الادعاءات المنطلق منها أن تُنقَد بطريقة عقلانية، وأن تكون منفتحة على كل المعنيين بالأمر. بيد أن ما يمنح الشدة والقوة لتلك الحجج في نهاية المطاف هو مرة أخرى شيء ما أكثر من بنيتها أو ترتيبها. ولن نفهم منزلتها وقوتها فهمًا تامًّا إلا بوضعها من جديد في سياقاتها الأصلية والتعرف إلى كيفية مساهمتها في المشروع الأوسع للعلم. وكما أن الحجج القضائية لا تكون سليمة إلا بمقدار ما تخدم الأهداف الأكثر عمقًا للمسار القانوني، كذلك الحجج العلمية لا تكون سليمة إلا بمقدار ما يمكنها أن تخدم الهدف الأعمق المتمثل في تحسين فهمنا العلمي، والأمر نفسه صحيح في الحقول الأخرى، فنحن لا نفهم القوة الأساسية للحجج الطبية إلا بمقدار ما نفهم مشروع الطب ذاته. وكذا الأمر أيضًا بالنسبة إلى التجارة والسياسة أو أي حقل آخر. في هذه الحقول كلها من النشاط الإنساني، يجد الاستدلال (reasoning) والحجاج مكانًا يضاهي مكان العناصر المركزية في إطار مشروع إنساني أوسع نطاقًا. ومن أجل إبراز هذه الميزة - نعني كون كل هذه النشاطات تضع ثقتها ومُعولها في تقديم «العلل» (reasons) و«الحجج» (arguments) وتقويمها النقدي - سوف نرجع إلى كل تلك المشاريع باعتبارها مشاريع عقلانية»[77].

هذه المحاولة لإرجاع تعدد أنواع الحجاج وادعاءات الصلاحية الخاصة إلى مختلف «المشاريع العقلانية» و«حقول الحجاج» المُمَأسسة المقابلة لها، إنما يلتصق بها من دون ريب التباسٌ ما. فإنه يظل غير واضح ما إذا كانت هذه الكليات (Totalitäten)، من قبيل القانون والطب، والعلم والإدارة، والفن والهندسة، يمكن أن تتحدد الواحدة بإزاء الأخرى على نحو وظيفي، مثلًا، سوسيولوجي، أو يمكن أن تتحدد أيضًا على نحو منطقي - حجاجي. هل يتصور تولمن تلك «المشاريع

(77) Ibid., p. 28.

العقلانية» باعتبارها بصمات مؤسساتية لأشكال الحجاج التي ينبغي تخصيصها من الداخل، أم هو يميز حقول الحجاج **فقط** بواسطة مقاييس مؤسساتية؟ وإن تولمن إنما يميل إلى البديل الثاني الذي يرتبط بأعباء إثبات أقل.

إذا استعنا بالتمييز الذي أدخلناه أعلاه بين جوانب المسار والإجراء والنتاج، فإن تولمن يكتفي بالنسبة إلى منطق الحجاج بمستوى التجريد الثالث، حيث يقتفي أثر بناء الحجج المفردة وترابطها. ثم يسعى من ذلك إلى إدراك التفاضل بين الحقول المختلفة للحجاج من زوايا نظر المأسسة (Institutionalisierung). **عندئذ** يميز على المستوى الإجرائي بين **نماذج التنظيم**[78] الموجهة نحو النزاع والنماذج الموجهة نحو الإجماع، أما على مستوى المسار، فبين **سياقات الفعل المخصصة تخصيصًا وظيفيًّا**، حيث يثوي الكلام الحجاجي بوصفه آلية لحل المشاكل. وإنه ينبغي التفتيش عن هذه الحقول المختلفة للحجاج من طريق الاستقراء (induktiv)[79]، فهي ليست متاحة إلا بالنسبة إلى تحليل إمبيريقي قابل للتعميم. وقد ميز تولمن بين خمسة حقول **ممثلة** من الحجاج، ألا وهي القانون والأخلاق والعلم والإدارة ونقد الفن: «عند دراستها نحن سوف نعيِّن هوية أغلب أنماط الاستدلال المميزة التي يمكن العثور عليها في مختلف الحقول والمشاريع، وسوف نتعرف إلى الطريقة التي بها تعكس الادعاءات الكامنة في تلكم المشاريع»[80].

هذا الكشف عن النوايا هو بلا ريب ليس واضحًا بالمقدار الذي قدمته. فإن تولمن ينفذ برنامجه بحيث إنه من طرائق الحجاج التابعة لكل حقل يستخرج على الدوام خطاطة الحجاج نفسها، في هذا الصدد يمكن حقول الحجاج الخمسة أن تُتَصور باعتبارها **تمييزات** (Ausdifferenzierungen) **مؤسساتية لإطار مفهومي كلي** للحجاجات عمومًا. وبحسب هذا النوع من القراءة سوف تكون مهمة منطق الحجاج منحصرة في الكشف عن إطار ما بالنسبة إلى الحجاجات الممكنة. وهكذا، فإن المشاريع المختلفة من قبيل القانون والأخلاق، العلم، الإدارة ونقد الفن، سوف تدين بعقلانيتها إلى هذه النواة المشتركة. ولكن في سياقات أخرى،

---

(78) Ibid., pp. 279 ff.

(79) تضع الترجمة الإنكليزية «indirectly» وهو خطأ (Habermas, *Theory*, p. 33). (المترجم)

(80) Toulmin, Rieke and Janik, p. 200.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

ينقلب تولمن انقلابًا حادًّا ضد هذا النحو من التصور الذي ينزع إلى الكونية، فهو يشك في إمكان الوصول المباشر إلى إطار أساسي وثابت للعقلانية. لذلك يعارض التمشي غير التاريخي للنظرية المعيارية للعلم ذات المنحى البوبري (Poppersch)[81] ببحث تاريخي يعيد بناء تغيرات المفاهيم والبراديغمات. وذلك انطلاقًا من أن مفهوم العقلانية لا يمكن أن ينفتح إلا أمام تحليل إمبيريقي للمشاريع العقلانية، موجه توجيهًا تاريخيًّا.

وفق هذا النوع من القراءة، فإنه ينبغي على منطق الحجاج أن يمتد قبل كل شيء إلى التصورات الجوهرية التي شكلت على مجرى التاريخ عقلانية **كل واحد** من المشاريع، مثل العلم والتقنية والقانون والطب ...إلخ. وإن تولمن إنما يهدف إلى «نقد العقل الجمعي» على نحو يتفادى أي تحديد قبلي للحجاجات، كما يتفادى تعريفات العلم أو القانون أو الفن التي تُقدم في شكل مجرد: «حينما نستخدم عبارات مقولية من قبيل 'علم' و'قانون'، فإننا لا نقصد بذلك لا التتبع غير الزماني لمثالات (Idealitäten) مجردة، يكون من شأنها أن تُعرف في شكل مستقل عن فهمنا المتغير لحاجات الناس ومشاكلهم في كل مرة، ولا أيضًا ما يسميه الناس في شكل عرضي في أي وسط من الأوساط 'علمًا' أو 'قانونًا' على الأرجح نحن نعمل بواسطة تمثلات معينة، كلية، 'منفتحة' ومتغيرة تاريخيًّا، لما **يجب** على المشاريع العلمية والقانونية أن **تنجزه**. ونأتي إلى هذه التمثلات المضمونية (inhaltlich) في ضوء التجربة، وعلى الحقيقة في ضوء الأهداف التي يضعها الناس لأنفسهم في الأوساط المختلفة، وذلك من جهة ما ينشئون الأشكال الخاصة بهم من هذه المشاريع العقلانية، وكذلك أيضًا نوع النجاح الذي يحصلون عليه من تتبع هذه الأهداف على صعيد الوقائع»[82].

مع ذلك، فإن تولمن لا يريد أن يدفع مقابل تفادي مقاييس العقل القبلية، الثمن اللازم لذلك، وهو الوقوع في النزعة النسبية. ففي أثناء التحولات التي تطرأ على المشاريع العقلانية وعلى مقاييس العقلانية، لا ينبغي أن يؤخذ في الحسبان **إلا** ما يعتبره المشاركون في كل مرة 'عقلانيًّا'. وإن المؤرخ الذي ينطلق من النية في

(81) نسبة إلى كارل بوبر. (المترجم)

(82) Toulmin, *Kritik*, pp. 575 f.

إعادة البناء ينبغي عليه، متى ما أراد أن يعقد بين هيئات الروح الموضوعي «مقارنة عقلانية»، أن يهتدي بمقياس نقدي. وهذا المقياس يماهي تولمن بينه وبين «وجهة النظر غير المنحازة للحكم العقلاني» الذي هو عنده مثل هيغل «الفينومينولوجيا»، أمرٌ لا يُفترض طبعًا في شكل اعتباطي، بل يريد أن **يظفر** به من التملك المفهومي لمشروع العقل الجمعي للنوع الإنساني.

مع الأسف لا يُقدِم تولمن على أي محاولة لتحليل **وجهة نظر عدم الانحياز** التي ضبطها على نحو كلي بحق، ومن ثم يعرض نفسه للاعتراض القائل بأن منطق الحجاج الذي لم ينفذه إلا على مستوى خطاطة الحجاج العامة وليس على مستويي الإجراءات والمسارات، أخضعه إلى تمثلات العقلانية **الموجودة سلفًا** (vorgefunden)[83]. وطالما أن تولمن لا يوضح المفترضات التواصلية (kommunikativ)[84] الكلية ومسالك البحث التعاوني عن الحقيقة، فهو لا يستطيع أيضًا أن يبين لنا، على صعيد تداولي - صوري (formalpragmatisch)[85]، ماذا يعني أن يتخذ المشاركون في الحجاج وجهةَ نظرٍ غير منحازة. وهذا النحو من «عدم الانحياز» لا يقبل أن يُستقرأ بناءً على الحجج المستخدمة، بل يمكن أن يوضح بالاستناد إلى شروط الإيفاء بادعاءات الصلاحية بواسطة الخطاب فحسب. وهذا المفهوم الأساسي لنظرية الحجاج يحيل بدوره إلى المفهومات الأساسية للاتفاق المحفز عقلانيًّا والقبول الصادر عن جمهور كوني: «على الرغم من أن تولمن يقر بأن صلاحية ادعاء ما... هي في آخر المطاف تُرسخ بواسطة قرارات بالإجماع (consensual) ناتجة من جماعة ما، فهو لا يعترف إلا ضمنيًّا فحسب بالفرق الحاسم بين القرارات المضمونة والقرارات غير المضمونة التي تتم بالإجماع. وإن تولمن لا يفرق في شكل واضح بين هذه الأصناف المتميزة من الإجماع»[86]. لا يدفع تولمن بمنطق الحجاج بعيدًا بما فيه الكفاية في حقول الجدل والخطابة، ولا يضع

---

(83) التي تم العثور عليها سابقًا. (المترجم)

(84) تضع الترجمة الإنكليزية «Pragmatic» وهو خطأ (Habermas, *Theory*, p. 34). (المترجم)

(85) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (المرجع نفسه، ص 35). (المترجم)

(86) Burleson, p. 112;

يقارن: W. R. Fischer, «Toward a Logic of Good Reasons,» *Quart. J. Speech*, vol. 64 (1978), pp. 376 ff.

الفواصل الصحيحة بين **البصمات المؤسساتية** العرضية **للحجاج**، من جهة أولى، و**أشكال الحجاج** المعينة عبر البنى الداخلية، من جهة أخرى.

هذا يسوغ بادئ الأمر بالنسبة إلى رسم الحد النمطي بين جهاز حجاجات موجه نحو النزاع وجهاز حجاجات موجه نحو التفاهم. وإن جلسةَ محاكمة وإيجادَ تسوية هي أمور يستعملها تولمن باعتبارها أمثلة تُضرَب عن الحجاجات التي تُنظم في شكل **نزاع**، ويستعمل المناظرات العلمية والأخلاقية، ولكن أيضًا نقد الفن باعتبارها أمثلة عن الحجاجات التي تُهيأ بوصفها **مسارات توافق** (Einigungsprozesse). بيد أنه على صعيد الوقائع لا تقف نماذج النزاع ونماذج الإجماع جنبًا إلى جنب بوصفها أشكالا تنظيمية متماثلة. وإن التفاوض من أجل تحقيق تسوية لا يُستخدم عمومًا من أجل إيفاء صارم بادعاءات الصلاحية بواسطة الخطاب، بل للتنسيق بين مصالح غير قابلة للتعميم على أساس مواقف قوى متوازنة. ويتميز الحجاج أمام المحكمة (مثل أنواع أخرى من المناقشة (Diskussion) القانونية، من قبيل المشاورات القضائية والمحادثات العقائدية، والتعليقات على القوانين ...إلخ) عن الخطابات العملية الكلية بكونه في ارتباط وثيق بالقانون الساري المفعول (geltend)، وكذلك بالتقييدات الخاصة بنظام إجرائي، يأخذ في الحسبان مقتضيات (Erfordernis) قرار مأذون به والتوجه نحو نجاح الأطراف المتنازعة[87]. بيد أن حجاجات المحكمة إنما تحوي عناصر جوهرية لا يمكن أن يُظفَر بها إلا وفق أنموذج الحجاجات الأخلاقية، وعمومًا أنموذجِ المناقشة في صحة المنطوقات المعيارية. ولهذا السبب، **فإن كل** الحجاجَات، سواء أتعلقت بمسائل القانون والأخلاق أم بالفرضيات العلمية أم بالأعمال الفنية، إنما تتطلب الشكل التنظيمي المؤسس **ذاته** للبحث التعاوني عن الحقيقة الذي يطوع وسائل فن الجدال (Eristik) بغرض تشكيل قناعات بيذاتية بقوة الحجج الفضلى.

---

(87) هذا الوضع حركني بادئ الأمر إلى أن أتصور المحاكمات القضائية بمثابة فعل استراتيجي، Jürgen Habermas and N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft (Frankfurt am Main: 1971), pp. 200 f.
في هذه الأثناء، حملني روبرت أليكسي على الاقتناع بأن الحجاجات القانونية في خصائصها المؤسساتية كلها ينبغي أن تُتصور بوصفها حالة خاصة من الخطاب العملي. Alexy, *Theorie juristischer.*

لكن ما يتبين قبل كل شيء من تقسيم حقول الحجاج، هو أن تولمن لا يفرق في شكل واضح بين التمايز (Ausdifferenzierung) المحفز داخليًّا في **أشكال الحجاج** والتمايز المؤسساتي في **المشاريع العقلانية** المختلفة. وحسبما يظهر لي، فإن الخطأ يكمن في أن تولمن لا يفصل **الادعاءات التقليدية**، التابعة لسياقات الفعل، فصلًا واضحًا عن **ادعاءات الصلاحية الكونية**. ولننظر في بعض الأمثلة المفضلة لديه:

«(1) فريق أوكلاند ريدرز (Oakland Raiders)، هو حقيقة مؤكدة في كأس البولينغ هذه السنة.

(2) إن الوباء تسببت به عدوى بكتيرية انتقلت من جناح إلى جناح عبر معدات الأكل.

(3) إن أفضل سياسة مؤقتة للشركة هو أن تضع أموالها في السندات البلدية قصيرة الأمد.

(4) يحق لي الوصول إلى أي أوراق تخص الإقالات في الملفات الشخصية في شركتنا.

(5) يجب عليك أن تبذل جهدًا أكبر كي توظف نساء في قطاع المديرين التنفيذيين.

(6) هذه النسخة الجديدة من كينغ كونغ (King Kong) تنطوي على دلالة نفسانية أكثر من النسخة الأصلية.

(7) ينتمي الهليون إلى فصيلة الزنبقيات».

تمثل الجمل من (1) إلى (7) تعابيرَ بها يمكن مؤيدًا ما أن يرفع ادعاءً ضد معارض ما. ولا ينبثق نوع الادعاء في الغالب إلا من السياق. فحينما يقوم أحدُ محبي رياضة ما بوضع رهان مع طرف آخر ويعبر عن (1)، فإن ذلك لا يتعلق عمومًا بادعاء صلاحية يمكن الإيفاء به بواسطة الحجج، بل بادعاء الفوز الذي سيُحسم وفقًا للقواعد المتواضع عليها للعبة. وعلى الضد من ذلك، لو أن (1) قد تم التعبير عنه في نطاق مجادلة (Debatte) بين أناس يفهمون مسائل تلك الرياضة،

فإن الأمر سيتعلق عندئذ بتكهن يمكن أن يرتكز أو يُتنازَع عليه بواسطة العلل. وحتى في حالات حيث يمكن أن يُستقرَأ بعدُ في الجمل أن هذه لا يمكن أن يُعبر عنها إلا في ارتباط مع ادعاءات صلاحية لا تقبل الإيفاء بها إلا من طريق الخطاب، فإن السياق وحده هو الذي يحسم الأمر في **نوع** ادعاء الصلاحية. بذلك يستطيع غيرُ المختصين المهتمين والبيولوجيون أن يتنازعوا على التصنيف النباتي لنبتة «الهليون» ومن ثم أن يعبروا عن (7)، في هذه الحالة يرفع المتكلم ادعاءً على حقيقة قضية ما. فإذا ما قام أستاذ في درس البيولوجيا ففسر تصنيف ليني (Linné) وأصلح تلميذًا صنَّف «الهليون» في شكل غير صحيح، بأن عبر عن (7)، فهو قد رفع ادعاءً على إمكان فهم (Verständlichkeit) قاعدة دلالية.

ليس الأمر أبدًا أن حقول الحجاج تفرق بين الأنواع المختلفة من ادعاءات الصلاحية تفريقًا كافيًا، فعلى الرغم من أن (4) و(5) يمكن أن يُنسَبا (zuzurechnen) إلى حقول مختلفة من الحجاج، نعني بذلك القانون والأخلاق، فإن متكلمًا ما لا يستطيع أن يرفع بهذه التعابير تحت شروط قياسية إلا ادعاءات صلاحية معيارية: في الحالتين هو مدعو إلى معيار للفعل، وفي الحالة (4) فإن هذا المعيار من المحتمل أنه مغطى بتعليمات تنظيمية خاصة بمؤسسة معينة ومن ثم له طابع قانوني.

ادعاء الصلاحية هذا ذاته، سواء أكان يتعلق الأمر بحقيقة قضوية أم بصحة معيارية، إنما يظهر أيضًا على جهات عدة (in modalisierten Formen)، يمكن المرء أن يفهم الإثباتات التي تُشكل بمساعدة قضايا حملية بسيطة أو منطوقات عامة أو قضايا وجودية، وبطريقة مماثلة الوعود أو الأوامر التي تُشكل بمساعدة قضايا جزئية أو كلية تتعلق بالواجب؛ أن يفهمها بمثابة البراديغم (paradigmatisch) بالنسبة إلى **النمط الأساسي** (Grundmodus) من التعابير القابلة للحقيقة أو قابلة للصحة. غير أنه من الواضح في تنبؤات مثل (1) وتفسيرات مثل (2) أو تصنيفات مثل (7) وتبريرات مثل (4) أو تنبيهات مثل (5)، أن **نمط** تعبير ما إنما يعني في العادة شيئًا أكثر تخصيصا: فهو يُفصح أيضًا عن المنظور الزماني - المكاني أو المادي (sachlich) الذي انطلاقًا منه يستند المتكلم إلى ادعاء صلاحية ما.

إن حقولَ حجاجٍ من قبيل الطب وإدارة المؤسسات والسياسة ...إلخ، إنما تعتمد في الجوهر علىٰ تعابير قابلة للحقيقة، لكنها تتمايز في العلاقة بالممارسة، فإن توصيةً بخططٍ ما (أو تكنولوجياتٍ ما) كما في (3) هي مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بادعاء في شأن نجاعة التدابير المنصوح بها، بذلك ترتكز على حقيقة التكهنات والتفسيرات أو الوصفات المقابلة لها. وإن تعبيرًا مثل (2) إنما يعرض على العكس من ذلك تفسيرًا يمكن انطلاقًا منه، في سياقات عملية معينة، أن تُستنبط تدابير تقنية من دون جهد يُذكر، مثلًا في الخدمات الصحية، من طريق الاستعانة بالأمر المتعلق بمنع تفشي الأوبئة.

إن هذه وتأملات أخرى تتكلم على الضد من المحاولة التي تهدف إلى اتخاذ البصمة (Ausprägung) المؤسساتية لحقول الحجاج خيطًا هاديا لمنطق الحجاج، فإن التمييزات (Differenzierungen) الخارجية تتصل على الأرجح بتمييزات داخلية بين أشكال مختلفة من الحجاج، وتظل موصدة من دون أي اعتبار موقوف على وظائف المشاريع وأهدافها العقلانية. وتتمايز أشكال الحجاج وفق ادعاءات الصلاحية الكونية التي لا يمكن **التعرف** (erkennbar) إليها في الأغلب الأعم إلا في ارتباط بسياق تعبير ما، لكنها ليست **مكونة** (konstituiert) في أول الأمر عبر السياقات وميادين الفعل.

إذا كان ذلك صحيحًا، فقد صار على نظرية الحجاج أن تتحمل عبء إقامة الدليل (Beweislast)، وهو لعمري عبء ثقيل، إذْ إنه بات عليها عندئذ أن تتمكن من تقديم **منظومة من ادعاءات الصلاحية**[88]. بلا ريب هي لا تحتاج في ما يخص منظومة كهذه لأن تعرض أي «استنباط» في معنى الاستنباطات الترنسندنتالية، يكفي إجراءٌ مؤكد للفحص عن فرضيات إعادة البناء المقابلة لها. وسوف أكتفي هنا بتأمل تمهيدي.

يمكن ادعاء صلاحية أن يُرفَع من طرف متكلم ما ضد سامع (في الأقل). في المعتاد يحدث ذلك ضمنًا. ومن حيث ما يتلفظ المتكلم بجملة ما، فهو يرفع ادعاءً ما، يمكنه، متى ما أراد أن يجعله صريحًا، أن يأخذ هذا الشكل: «إنه حقيقيٌّ (wahr) أن 'ض'، أو إنه صحيح (richtig) أن 'ف'»، أو «أعني ما أقول، حينما أعبر

---

(88) عن وجه العلاقة بين نظرية ادعاءات الصلاحية ومنطق الحجاج، يقارن:
V. L. Völzing, *Begründen, Erklären, Argumentieren* (Heidelberg: 1979), pp. 34 ff.

هنا والآن عن 'ق'»، وحيث يمكن أن ترمز «ض» إلى منطوق ما، و«ف» إلى وصف فعلٍ ما، و«ج» إلى جملة تعبر عن تجربة-في-الحياة (Erlebnissatz)[89]. إن **ادعاء صلاحية** (Geltungsanspruch)[90] ما هو مكافئ للزعم بأن **الشروط** التي تضمن **صلوحية** (Gültigkeit)[91] تعبيرٍ ما قد تم التوفر عليها. ولا يهم إن كان المتكلم قد رفع ادعاءَ صلاحيةٍ ما تضمينًا أو تصريحًا، بل السامع فقط له الخيار في أن يقبل ادعاء الصلاحية أو يرفضه أو يعلقه لبعض الوقت. أما ردات الفعل المسموح بها، فهي قائمة على اتخاذ مواقف -نعم-و-لا- أو الإمساك. وبلا ريب ليس كل «نعم» أو «لا» على جملة معبر عنها بقصد تواصلي، اتخاذًا لموقف من ادعاء صلاحية قابل للنقد، فحينما نطلق من الناحية المعيارية على مطالب اعتباطية اسم «الأوامر»، فإن «نعم» أو «لا» على أمر ما إنما تعبر أيضًا على القبول أو الرفض، ولكن هذا فقط في معنى الاستعداد أو الامتناع عن الانضمام إلى التعبير (Äusserun)[92] عن إرادة الغير. إن اتخاذ مواقف نعم/ لا من **ادعاءات السلطة** هو ذاته عبارةٌ (Ausdruck)[93] تفصح عن **اعتباط** ما. وفي المقابل، فإن اتخاذ مواقف نعم/ لا من ادعاءات الصلاحية إنما يدل على أن السامع يقبل **بالاعتماد على علل** ما تعبيرًا قابلًا للنقد أو يرفضه، إنه عبارة تفصح عن **تبصر** (Einsicht) ما[94].

إذا استعرضنا الآن قائمة الجمل التي قدمناها مثلًا في ما سبق تحت زاوية نظر ما يمكن سامعًا ما أن يثبته أو ينفيه، فإنه تنجم عن ذلك ادعاءات الصلاحية الآتية: في حالة ما إذا كان (1) مقصودًا بمعنى تنبؤ ما، فإن السامع يتخذ موقفًا من خلال نعم أو لا على **حقيقة قضية** (Proposition) ما. والأمر ذاته يسوغ بالنسبة إلى (2). إن نعم ولا على (4) تعني اتخاذ موقف من ادعاء حق ما، وبشكل أعم على **الصحة المعيارية لطريقة ما في الفعل**. والأمر ذاته يسوغ بالنسبة إلى (5). وإن اتخاذ موقف

---

(89) تضع الترجمة الإنكليزية «a first-person sentence» وهو إخلال خطر بالمصطلح المقصود (Habermas, *Theory*, p. 38). (المترجم)

(90) في معنى الصحة المعيارية أو الأخلاقية. (المترجم)

(91) في معنى صلوحية، عُمْلة مالية أو ورقة نقدية أو جواز سفر. (المترجم)

(92) في معنى «التلفظ» في المصطلح اللساني. (المترجم)

(93) في معنى «اللفظ» أو الكلمة المستعملة. (المترجم)

(94) هذا التمييز المهم أهمله توغندهات: E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 76 f., 219 ff.

من (6) يعني أن السامع يعتبر **استعمالَ مقياس ما للقيمة مناسبًا** أم لا. واعتمادًا على ما إذا كان (7) مستخدمًا في معنى وصف ما أو باعتباره تفسيرًا لقاعدة دلالية، فإن السامع متى ما اتخذ موقفًا سوف يشير إما إلى ادعاء حقيقة وإما إلى ادعاء قابلية الفهم وإما إلى ادعاء حسن الصياغة (Wohlgeformtheit) كذلك.

إن النمط الأساسي لهذه التعابير إنما يتعين بحسب ادعاءات الصلاحية المرفوعة ضمنًا، من حيث الحقيقة أو الصحة أو الملاءمة (Angemessenheit) أو قابلية الفهم (أو حسن الصياغة). وإلى الأنماط ذاتها يقودنا **تحليلٌ يحدد أشكال المنطوقات تحديدًا دلاليًا**. إن الجمل الوصفية التي تفيد بالمعنى الأعم تسجيل الوقائع إنما يمكن أن تُثبت أو تُنفى من جانب حقيقة قضية ما، أما الجمل المعيارية (أو جمل الواجب) التي تفيد تبرير الأفعال، فمن جانب صحة (أو «عدالة» (Gerechtigkeit)) طريقة ما في الفعل، وأما الجمل التقويمية (أو أحكام القيمة) التي تفيد تقدير قيمة شيء ما، فمن جانب ملاءمة مقياس القيمة (أو «الخير»)[95]،

(95) إنما أحيل هنا على أحكام القيمة «الحقانية» التي تستند في قرارها إلى مناويل قيمة غير وصفية. إن التقويمات التي تفيد في وضع شيء ما في ترتيب معين وفقًا لمقاييس قابلة للاستعمال بشكل وصفي، يمكن أن تُصاغ باعتبارها منطوقات قابلة للحقيقة، ولا تنتمي إلى أحكام القيمة بالمعنى الحصري. وفي هذا المعنى يميز ب. و. تايلور بين «قيمة الدرجة» (value grading) و«قيمة المنزلة» (value ranking):

«من أجل إيضاح الفرق بين قيمة الدرجات وقيمة المنازل، من المفيد أن نبدأ بأن نأخذ في الاعتبار الفرق بين معنيين للفظة 'جيد' لنفرض أننا نحاول أن نقرر ما إذا كان رئيس معين للولايات المتحدة رئيسًا جيدًا. هل نعني أنه جيد مثلما يكون الرؤساء عادة؟ أم أننا نعني أنه جيد في معنى مطلق، ونملك رئيسًا مثاليًّا في أذهاننا؟ في الحالة الأولى، تكون فئة المقارنة الخمسة والثلاثين رجلًا الذين كانوا رؤساء فعلًا. أن نقول إن أحدهم كان رئيسًا جيدًا في هذا المعنى، فذلك يعني أنه كان **أفضل من المتوسط**. هو أن ندعي أنه استوفى مناويل معينة بدرجة أعلى من أغلب الرجال الآخرين الذين كانوا رؤساء. 'جيد' مستعمَل باعتباره لفظًا يدل على المنزلة. أما في الحالة الثانية، فإن فئة المقارنة هي ليست فئة الرؤساء الفعليين، بل فئة كل الرؤساء الممكنين (الذين يمكن تخيلهم). وأن نقول إن رئيسًا معينًا كان جيدًا في هذا المعنى إنما يعني أنه يستوفي بدرجة عليا تلكم المناويل التي استيفاؤها الكامل سوف يعرف لنا معنى أن يكون المرء رئيسًا مثاليًّا. 'جيد' مستعمَل هنا بمثابة لفظ يدل على الدرجة. ليس من الممكن أن نخصص على وجه الدقة في أي درجة ينبغي أن تكون المناويل مستوفاة بالنسبة إلى رجل حتى يُصنف من حيث درجته باعتباره رئيسًا جيدًا بدل أن يكون رئيسًا متواضعًا أو سيئًا. ذلك يتوقف على نوع المناويل التي نستدعيها (نعني، أي تصور عن الرئيس المثالي يمتلكه المرء في ذهنه)، بأي وجه تكون تلكم المناويل معرفة بشكل واضح، وإلى أي مدى تكون الدرجات التي يمكن أن تُستوفى في نطاقها هي قابلة للقيس، وكيف هي المسافة التي بين الواقع والمثال الذي لدينا».

P. W. Taylor, *Normative Discourse* (Englewood Cliffs: 1961), pp. 7 f.

وأما التفسيرات التي تفيد إيضاح عمليات من قبيل الكلام والتصنيف والحساب والاستنباط والحكم ...إلخ، فمن جانب إمكان فهم العبارات الرمزية أو حسن صياغتها.

بالانطلاق من تحليل أشكال المنطوقات، يمكن بادئ الأمر إيضاح الشروط الدلالية التي تحتها **تسوغ** جملةٌ مقابلة. ولكن ما إن يأخذ التحليلُ المتعلق بإمكانات تعليل صلاحية المنطوقات في التقدم، حتى تنكشف **الاقتضاءات** (Implikationen) **التداولية** لمفهوم الصلاحية. فما يعنيه التعليل هو أمر لا يمكن أن يتوضح إلا بالاستناد إلى شروط الإيفاء بادعاءات الصلاحية من طريق الخطاب (diskursiv)(96). ولأن المنطوقات الوصفية والمعيارية والتقويمية والتفسيرية، وكذلك الإفصاحية أيضًا، تتمايز من حيث شكلها، فإن التحليلات الدلالية تلفت إلى أنه مع شكل المنطوق يتغير **معنى التعليل** أيضًا بطريقة مخصوصة. إن تعليل المنطوقات الوصفية إنما يعني إقامة الدليل (Der Nachweis) على وجود حالات الأشياء، وأما تعليل المنطوقات المعيارية فإقامة الدليل على مقبولية (Akzeptabilität) الأفعال أو بعبارة أخرى معايير الأفعال، وأما تعليل المنطوقات التقويمية فإقامة الدليل على أفضلية القيم، وأما تعليل المنطوقات التعبيرية فإقامة الدليل على شفافية أصناف التقديم الذاتي لأنفسنا، وأما تعليل المنطوقات التفسيرية فإقامة الدليل على أن العبارات الرمزية تم إنتاجُها بحسب قواعد صحيحة. بذلك، فإن معنى ادعاءات الصلاحية المتفاضلة وفقًا لذلك إنما تمكن الإبانة عنه على نحو يتسنى للمرء أن يخصص الشروط المنطقية للحجاج التي تحتها يمكن القيام بدليل كهذا في كل مرة.

لا يسعني في هذا الموضع أن أتعقب أكثر نقاط الاتصال الدلالية – الصورية من أجل بناء نسقي (Systematisierung) لادعاءات الصلاحية(97)، بيد أنني أريد مع ذلك أن أشير إلى تقييدين اثنين، هما على قدر من الأهمية بالنسبة إلى نظرية في ادعاءات الصلاحية: إن ادعاءات الصلاحية ليست متضمنة **فقط** في التعابير

(96) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 55). (المترجم)

(97) «نقاط الاتصال الدلالية – الصورية من أجل بناء نسقي لادعاءات الصلاحية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 56). (المترجم)

التواصلية، وليس **كل** ادعاءات الصلاحية المتضمنة في التعابير التواصلية لها ارتباط مباشر بأشكال الحجاج التي تقابلها.

إن الجملة (6) هي مثال على التقويمات الجمالية، فهذا المنطوق (Aussage)[98] يتعلق بقيمة فيلم ما. إن الفيلم مأخوذ عندئذ باعتباره عملًا يظهر مع ادعاءٍ - لنقُلْ - بأنه عرضٌ أصيل وتجسيدٌ مفيد عن تجارب أنموذجية. والآن يمكننا أن نتخيل أنه في أثناء مناقشة (Diskussion) في شأن التقويم الإيجابي نسبيًّا لـ «ريميك» (remake)[99] الذي يبسط - بحسب رأي المتكلم - بسطًا متلطفًا التباينات الكامنة في العلاقة بين كينغ كونغ (King Kong) الوحش وضحيته، نلاحظ أن مقياس القيمة المستخدم أول الأمر من طرفه في شكل ساذج هو من جهته قد وُضع موضع سؤال وصار موضوعًا مطروحًا (Thema). ويحدث انزياحٌ مشابه في الحجاجات الخلقية، حينما يُوضَع معيارٌ يُعتمَدُ عليه من أجل تبرير فعل إشكالي، هو ذاته موضع الشك. كذا يمكن أيضًا أن تُفهَم الجملة (5) في معنى واجب (Sollsatz) عام أو معيار، يطالب سامعٌ ريبي بتقديم تبريرٍ ما لادعاء صلاحيته. وبطريقة مماثلة، يمكن الخطاب الذي يتعلق بالجملة (2) أن يتزحزح نحو الفرضيات النظرية التأسيسية بخصوص الأمراض المعدية. وحالما تتمايز المنظومات الثقافية للفعل، من قبيل العلم والقانون والفن، فإن الحجاجات التي رُسخت في شكل مؤسساتي وأُعدت في شكل مهني، وبالتالي نُفذت من طرف خبراء، سوف تتعلق بـ**المستويات العليا من ادعاءات الصلاحية** التي لا ترتبط بالتعابير التواصلية الفردية، بل بالتوضيعات (Objektivationen) الثقافية، بالأعمال الفنية، بالمعايير الأخلاقية والقانونية أو بالنظريات. في هذا المستوى من المعرفة المخزنة والمُموضعَة (objektiviert) ثقافيًّا إنما توجد أيضًا التكنولوجيات والاستراتيجيات، حيث تكون المعرفة النظرية أو العملية - المهنية منظمة بحسب علاقات معينة بالممارسة، مثل الطب والرعاية الصحية والتقنية العسكرية وإدارة المشاريع ...إلخ. وعلى الرغم من **اختلاف المستويات** فإن تحليل التعابير الفردية، التي يُعبّر عنها بقصد تواصلي، إنما يبقى نقطة انطلاق استكشافية مثمرة بالنسبة إلى

(98) تضع الترجمة الفرنسية «phrase» - «جملة»، وهو خلط مع المصطلح السابق (المرجع نفسه، ص 56). (المترجم)

(99) هي عملية إعادة إنتاج أفلام قديمة باستخدام التقنيات الحديثة. (المترجم)

البناء النسقي لادعاءات الصلاحية، وذلك من أجل أنه على مستوى التوضيعات الثقافية لا يظهر أي ادعاء صلاحية لا يكون متضمنًا أيضًا في التعابير التواصلية.

من جهة أخرى، ليس من الصدفة في شيء أنه من بين الأمثلة المقدمة عن التعابير القابلة للنقد والقادرة – إن صح القول – على الاقتران بحجاج ما، لا توجد أي جملة من هذا النمط:

(8) أنا قلق، ينبغي أن أعترف لك، على الحالة السيئة التي يوجد عليها زميلي، منذ أن عاد من المستشفى.

إن هذا من الوهلة الأولى أمرٌ مثير للعجب، وذلك أن هذا النحو من الجمل الإفصاحية التي تُقال في ضمير المتكلم (in der ersten Person) مقرونةٌ كليًا بادعاء صلاحية ما، فإن زميلًا آخر قد يستطيع مثلًا أن يطرح السؤال: «هل تعتقد ذلك فعلًا؟»، أو «ألم ينشرح صدرُك قليلًا إلى أنه للحظةٍ لا يمكنه أن ينافسك؟». إن الجمل الإفصاحية التي تُستخدَم في التعابير التي تأخذ تجارب الحياة غرضًا لها، إنما يمكن أن يتم إيجابها أو نفيها من جانب صدقية (Wahrhaftigkeit) تقديم النفس الذي يصدر عن متكلم ما. وبلا ريب، فإن ادعاء الصدقية الذي يقترن بالتعابير الإفصاحية (expressive Äusserungen)، ليس من نوع يستطيع، كما في ادعاءات الحقيقة أو الصحة، أن يفي بها مباشرة بواسطة الحجج، إذ يستطيع المتكلم على الأرجح، نتيجةً لأفعاله، أن يبرهن على ما إذا كان يقصد فعلًا ما قيل. إن صدقية الإفصاحات (Expressionen) هي شيء لا يمكن **تعليله**، بل **الإشارة** إليه فحسب، أما عدم الصدقية فيمكن أن **يفضح** نفسه من خلال التماسك المنقوص بين تعبير ما والأفعال المقترنة به من الداخل.

طبعًا، إن نقدَ معالج ما للخداع الذاتي للمحلل نفسيًا (Analysand) يقبل أن يُفهَم أيضًا بوصفه محاولة للتأثير في مواقف ما بمساعدة حجج ما، نعني **إقناع** الآخر، فإن المريض الذي لا يعرف نفسه في أمانيه ومشاعره، المتحيز في أوهامه بخصوص تجاربه-في-الحياة، إنما يجب، في أثناء الحديث التحليلي، أن يُحمَل بواسطة الحجج على النفاذ إلى عدم الصدقية غير الملحوظة إلى حد الآن الكامنة في تعابيره الإفصاحية. ومع ذلك، لا توجد هنا بين ادعاء الصدقية الذي هو من شأن جملةٍ عن تجربة-في-الحياة معبَّرٍ عنها بقصدٍ تواصلي، والخطاب

الحجاجي، العلاقةُ ذاتها التي بين ادعاء صلاحية صار إشكاليًّا والمشاجرة (Streitgespräch)[100] الخِطابية. ليس بالطريقة ذاتها يرتبط الحجاج هنا مع ادعاء الصلاحية الذي يحتوي عليه التعبير التواصلي، ففي محادثة علاجية موجهة وجهة معرفة النفس، لا تكون بعض المفترضات (Voraussetzungen) المهمة بالنسبة إلى خطاب ما مستوفاة: فإن ادعاء الصلاحية لن يُعرَف منذ البداية باعتباره إشكاليًّا، والمحلل نفسيًّا[101] (der Analysand) لن يتخذ إزاء المقول موقفًا افتراضيًّا، فمن جهته لا تكون كل الدوافع ما عدا البحث التعاوني عن الحقيقة مستبعَدة أبدًا، ولا توجد أيضًا أي علاقة تناظرية بين المشاركين في المحادثة ...إلخ. بيد أن القوة العلاجية للمحادثة التحليلية إنما ترتكز أيضًا، بحسب تصور التحليل النفسي، على القوة الإقناعية للحجج المستخدمة فيها. وأنا من حيث المصطلح آخذ هذه الظروف في الحسبان بحيث إنني أتكلم دومًا على «النقد» بدلًا من «الخطاب»، عندما تكون الحجج مستخدَمة، وذلك من دون أن يكون على المشاركين أن **يفترضوا** (voraussetzen) الشروط من أجل وضعية كلام حرة من أي إكراهات خارجية أو باطنية، بوصفها شروطًا مستوفاة.

على نحو آخر بعض الشيء، توجد العلاقات في أثناء المناقشة (Diskussion) عن مقاييس القيمة، والتي يمنحنا النقد الجمالي أنموذجًا يُحتذى عنها[102]، فحتى في نطاق خصومات (Disputen) في شأن المسائل الذوقية، نثق بالقوة المحفزة عقلانيًّا الخاصة بالحجة الأفضل، على الرغم من أن نزاعًا (Streit) من هذا النوع يختلف بطريقة خاصة عن المجادلات (Kontroversen) حول مسائل الحقيقة والعدالة. وإذا كان الوصف المشار إليه آنفًا[103] وصفًا مطابقًا، فإن الدور المميز الذي يُعهد به إلى الحجج هو أن تفتح أعين المشاركين، نعني أن **تقودهم** إلى إدراك جمالي يشهد على ما بين أيديهم (beglaubigend). ولكن قبل كل شيء، إن نوع ادعاءات

---

(100) محادثة خصومية، سجالية، جدالية. (المترجم)

(101) «المحلل» مصطلح استعمله أول مرة لاكان لتمييزه من «المريض»: فمن يخوض تحليلًا نفسيًّا لأحلامه ودوافعه النفسية ليس مريضًا، بل يشارك بشكل فعال في عمل نفسي ورمزي وتأويلي كبير. (المترجم)

(102) J. Zimmermann, *Sprachanalytische Ästhetik* (Stuttgart: 1980), pp. 145 ff.

(103) ينظر أعلاه صفحة 106 من هذا الكتاب وما بعدها.

الصلاحية الذي يبرز مع القيم الثقافية، لا يتعالى على الحدود المحلية بالطريقة الجذرية ذاتها التي يتعالى بها على ادعاءات الحقيقة وادعاءات الصحة. ليس من شأن القيم الثقافية أن تسوغ باعتبارها قيمًا كونية، فهي - كما يقول الاسم - محدودة بأفق عالم الحياة الخاص بثقافة معينة. كذلك لا يمكن أن نجعل القيم مستساغة إلا في سياق شكل مخصوص من الحياة. بذلك، فإن نقد مقاييس القيمة يفترض سلفًا فهمًا سابقًا مشتركًا بين المشاركين في الحجاج، هو ليس في المتناول، لكنه هو الذي يقوم ويحد في الوقت ذاته مجال ادعاءات الصلاحية موضوع النظر(104).
وحدها حقيقة القضايا وصحة المعايير الخلقية للفعل وقابلية العبارات الرمزية للفهم أو حسن صياغتها هي طبقًا لمعناها ادعاءات كونية للصلاحية، يمكن أن يتم امتحانها في الخطابات. إنه في أثناء الخطابات النظرية والعملية والتفسيرية فحسب، ينبغي على المشاركين في الحجاج أن ينطلقوا من الافتراض المسبق (المتضارب غالب الأحيان مع الوقائع) بأن الشروط الخاصة بوضعية كلامية مثالية هي مستوفاة بدرجة كافية من التقريب، فعلى «الخطابات» لا أريد أن أتكلم إلا متى ما كان معنى ادعاءات الصلاحية المُستشكَلة يُجبر المشاركين من جهة المفهوم على فرضية أن فهمًا محفزًا عقلانيًّا هو من حيث المبدأ أمرٌ يمكن بلوغه، إذ إن «من حيث المبدأ» تعبر عن تحفظ مؤمثِل (idealisierend): إذا أمكنا للحجاج أن يُقاد على نحو منفتح كفايةً وأن يُتقدم فيه بما فيه الكفاية(105).

---

(104) يقارن مع تقرير المحاضرات: G. Grossklaus and E. Oldmeyer (ed.), *Werte in kommunikativen Prozessen* (Stuttgart: 1980).

(105) عن هذه النظرية التداولية الصورية في الحقيقة، الراجعة إلى بيرس، يقارن الآن:
H. Scheit, *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit* (Habilitationsschrift Univ. München: 1981).

– 2 –

في بعض سمات الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم

كان الغرض من الاستطراد الذي عبر بنا دهاليز نظرية الحجاج، هو استكمال تعييناتنا المؤقتة لمفهوم العقلانية. وقد استعنّا بعبارة «عقلاني» بوصفها خيطًا هاديًا من أجل الإبانة عن شروط العقلانية، سواء عقلانية التعابير أم عقلانية الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل. وهذا المفهوم هو بلا ريب، بسبب طرازه الفرداني وغير التاريخي، غير مفيد كما هو بالنسبة إلى طريقة نظر سوسيولوجية.

حتى عندما يتعلق الأمر بالحكم على عقلانية أشخاص فرادى، فإنه لا يكفي أن نلجأ إلى هذا التعبير أو ذاك، بل على الأرجح إن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان (أ) أو (ب) أو مجموعة من الأفراد يسلكون **عمومًا** سلوكًا عقلانيًّا، ما إذا كان المرء يحق له أن يتوقع في شكل نسقي أنه توجد بالنسبة إلى تعبيراتهم عللٌ جيدة، وأن تعبيراتهم (سواء كانت في البعد العرفاني دقيقة أو موفقة، أم في البعد الخلقي – العملي موثوقًا بها أم متبصرة، أو في البعد التقويمي فطنة أم مقنعة، أم في البعد الإفصاحي متصفة بالإخلاص أم النقد الذاتي، أو في البعد التأويلي متفهمة، أو في كل هذه الأبعاد كافة) إنما هي تعبيرات «عقلانية» (vernünftig). حين يرتسم في هذه الأنحاء مفعولٌ نسقي على مدى الحقول المختلفة للتفاعل وعلى مدى فترات متطاولة (وربما في المساحة الزمنية لتاريخ حياة بأكملها)، نتكلم أيضًا على عقلانية **سيرة في الحياة**. وفي الظروف الاجتماعية والثقافية لسيرة كهذه في الحياة،

تنعكس على الأرجح عقلانيةُ ضرب من عالم الحياة متقاسَم ليس من جهة الأفراد فحسب، بل من جهة الجماعات.

من أجل إيضاح المفهوم العسير لـ **عالم الحياة** المُعقلَن، سوف ننطلق من مفهوم العقلانية التواصلية ونبحث في بنى عالم الحياة التي شأنها أن تمكن الأفراد والمجموعات من توجيهات عقلانية للفعل. ومع ذلك، فإن مفهوم عالم الحياة هو من التعقيد بحيث لا يمكنني أن أبينه تبيينًا كافيًا في إطار المقدمة[1]. وبدلاً من ذلك، سأهتم بادئ الأمر بالمنظومات الثقافية للتأويل أو صور العالم (Weltbilder) التي تعكس الخلفية المعرفية للمجموعات الاجتماعية ويضمن انسجامًا ما داخل الكثرة التي تطبع توجيهات الفعل التي من شأنها. أريد بذلك أن أستعلم أول الأمر عن الشروط التي ينبغي على بنى صور العالم الموجهة للفعل أن تستوفيها، إذا كان يجب على سيرة عقلانية في الحياة أن تكون ممكنة بالنسبة إلى أولئك الذين يتقاسمون صورة كهذه للعالم. هذا التمشي ينطوي على فائدتين: هو يجبرنا من جهة أولى على أن ننتقل من التحليل المفهومي إلى التحليل المرشد في شكل إمبيريقي، وأن نذهب رأسًا نحو بنى العقلانية المتجسدة رمزيًّا في صور العالم، وهو يجبرنا من جهة أخرى على ألا نفترض بنى العقلانية المعينة للفهم الحديث للعالم بوصفها بنى ذات صلاحية كونية وذلك من دون تحقق، بل أن ننظر فيها من منظور تاريخي.

ومن حيث إننا حاولنا أن نوضح مفهوم العقلانية بناءً على الاستخدام الجاري لعبارة «عقلاني»، فإنه كان علينا أن نرتكز على **فهم سابق** (Vorverständnis)، هو مترسخ في المواقف الحديثة للوعي. ونحن انطلقنا إلى حد الآن من الافتراض الساذج بأن في هذا الفهم الحديث للعالم تعبر بُنى وعيٍ عن نفسها، تنتمي إلى عالم حياةٍ مُعقلَن ومن حيث المبدأ تجعل سيرةَ حياة عقلانية أمرًا ممكنًا. ومع **فهمنا الغربي للعالم** نقرن ضمنًا ادعاءً ما **للكونية** (Universalität). وحتى نرى في ماذا يتمثل هذا الادعاء للكونية، نحن مدعوون إلى عقد مقارنة مع الفهم الأسطوري للعالم، فإن الأساطير تؤدي في المجتمعات القديمة وظيفةَ توفير الوحدة التي

(1) يقارن أدناه المجلد 2، من هذا الكتاب ص 205 وما بعدها.

تؤديها صورُ العالم، بطريقة أنموذجية. وفي الوقت ذاته تشكل داخل التقاليد الثقافية المتاحة لنا وجه التباين الحاد مع فهم العالم الذي يسود في المجتمعات الحديثة. إن صور العالم الأسطورية بعيدة من أن تجعل توجهات الفعل العقلانية في المعنى الذي نقصده أمرًا ممكنًا. وفي ما يتعلق بالشروط التي من شأن سيرة حياة عقلانية في المعنى المشار إليه، تمثل نقيضًا للفهم الحديث للعالم، وإنما في مرآة الفكر الأسطوري كان ينبغي لهذا السبب أن تصبح مفترضات الفكر الحديث التي لم تُدرَس كغرض برأسه إلى حد الآن، أمرًا منظورًا.

كانت المناقشات الأقدم عهدًا في شأن طروحات ليفي برول عن «تفكير الشعوب البدائية»[2]، قد بينت أنه لا يحق لنا بالنسبة إلى التفكير «الوحشي» أن نصادر وجود أي طور «ما قبل» الطور «المنطقي» للمعرفة والفعل[3]. إن الأبحاث الشهيرة التي قام بها إيفانز بريتشارد (Evans-Pritchard) عن الإيمان بالسحر في قبيلة الزندا (Zandestammes)[4] قد أثبت أن الفوارق بين التفكير الأسطوري والتفكير الحديث لا توجد على مستوى العمليات المنطقية[5]. فمن الجلي أن درجة

---

(2) L. Levy-Bruhl, *La Mentalité primitive* (Paris: 1922).

(3) E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. 2: *Das mythische Denken* (Darmstadt: 1958), and R. Horton, «Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution,» in: R. Horton and R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought* (London: 1973), pp. 249 ff.

(4) قبيلة «الزندا» أو «الزندي» (بالمعنى الحرفي «الشعب الذي يملك أراضي كثيرة») تعيش في الكونغو غرب جنوب السودان. (المترجم)

(5) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: 1937; Frankfurt am Main: 1978).

وجه إيفانز بريتشارد نقده إلى ليفي برول في مقالته: E. E. Evans-Pritchard, «Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality,» *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol. 2 (1934), pp. 1 ff.

وقد لخصه على النحو الآتي: «إن كوننا نرجع المطر إلى أسباب مستقاة من الأرصاد الجوية فحسب، في حين أن البربريين يعتقدون أن الآلهة أو الأرواح أو السحر تؤثر في المطر، ليس دليلًا البتة على أن دماغنا يشتغل بشكل مغاير عن دماغهم... فأنا نفسي لم أصل إلى هذا الاستنتاج عبر الملاحظة والقياس. في الواقع أنا لا أملك عن المسارات الجوية التي تؤدي إلى المطر إلا معرفة ضئيلة. وأنا أعترف فقط، وهو ما يعترف به أيضًا كل واحد آخر في مجتمعي، بأن المطر له أسباب طبيعية... ووفقًا لذلك، فإن أي بربري يعتقد أن المطر، تحت شروط طبيعية وطقوسية مخصوصة، يمكن أن يتم التأثير فيه عبر وسائل سحرية مناسبة، لا ينبغي أن أعتبره أقل ذكاء مني. هو لم يصل إلى هذا الاعتقاد على أساس ملاحظات واستنتاجات خاصة، بل تسلّمها بطريقة سائر الإرث الثقافي ذاتها، ولا سيما أنه مولود داخل ثقافته. نحن الاثنان نفكر بمقاييس تفكير هيئتها =

عقلانية صور العالم لا تتغير مع طور التطور العرفاني للأفراد، الذي بحسبه هم يوجهون أفعالهم. ينبغي علينا أن ننطلق من أن الأعضاء الكهول في المجتمعات القبلية البدائية هم من حيث المبدأ يستطيعون تأمين تلك العمليات الصورية ذاتها التي يؤمنها المنتمون إلى المجتمعات الحديثة، حتى وإن كانت المهارات العالية المستوى ها هنا تظهر غالبًا في شكل أقل وعلى نحو أكثر انتقائية، نعني هي مستعمَلة في مجالات من الحياة أضيق وأكثر حصرًا[6]. إن عقلانية صور العالم لا تنقاس بالخصائص المنطقية والدلالية، بل بالمفهومات الأساسية التي يضعها الأفراد تحت تصرفهم من أجل تأويل عالمهم. ونستطيع أيضًا أن نتكلم على «أنطولوجيات» تنبني في صلب هياكل صور العالم، وإنْ كان هذا المفهوم الذي ينبع طبعًا من تقليد الميتافيزيقا اليونانية، لم يكن ينحصر في علاقة مخصوصة بالعالم، في العلاقة العرفانية بعالم الكائن. إن مفهومًا يقابل ذلك، يتضمن العلاقة بالعالم الاجتماعي، وبالعالم الذاتي، كما بالعالم الموضوعي، هو في الفلسفة مفهوم لم يتشكل. وهذا النقص يجب على نظرية الفعل التواصلي أن تعوضه.

أريد بادئ الأمر أن أرسم ملامح الفهم الأسطوري للعالم رسمًا عامًّا. وفي هذا الأمر سوف أقتصر بغاية التبسيط على نتائج الأبحاث البنيوية التي قام بها كلود ليفي شتراوس، وقبل كل شيء تلك التي ألمح إليها موريس غودلييه (M. Godelier) (1). على هذه الخلفية ارتسمت المفهومات الأساسية التي هي قوام الفهم الحديث للعالم والتي هي لهذا السبب مألوفة لدينا. بذلك نفلح من جديد، انطلاقًا من هذه المسافة الثقافية - الأنثروبولوجية، في ربط الصلة بمفهوم العقلانية الذي

= لنا المجتمعات التي فيها نعيش. وسوف يكون من غير المعقول أن نقول إن البربري يفكر في المطر بطريقة صوفية أما نحن فعلى الضد من ذلك، بطريقة علمية. في الحالتين، نحن نتقاسم المسارات الذهنية ذاتها، وإن محتوى الفكر متحصل عليه بطريقة مشابهة. ومع ذلك يمكننا القول إن المضمون الاجتماعي لتفكيرنا في المطر هو علمي، وهو يتطابق مع الوقائع الموضوعية، في حين أن المضمون الاجتماعي للفكر البربري هو غير علمي، لأنه لا يتطابق مع الواقع الفعلي، وفضلًا عن ذلك هو صوفي، وذلك بمقدار ما يقبل بوجود قوى خارقة للعالم المحسوس». ذُكر في: H. G. Kippenberg, «Zur Kontroverse Über das Verstehen fremden Denkens,» in: H. G. Kippenberg and B. Luchesi (eds.), *Magie* (Frankfurt am Main: 1978), pp. 33 f.

(6) M. Cole et al., *The Cultural Concept of Learning and Thinking* (New York: 1971); P. R. Dasen, «Cross-Cultural Piagetian Research,» *J. Cross Cult. Psych.*, vol. 3 (1972), pp. 23 ff., and B. B. Lloyd, *Perception and Cognition* (Harmondsworth: 1972).

تم إدخاله آنفًا (2). والمناقشة التي أثارها ب. وينش (P. Winch) بدراسة مستفزة عن الطابع المواضعاتي (konventionell) للعقلانية العلمية سوف تمنحنا مناسبة جيدة لأن نوضح في أي معنى يحق للفهم الحديث للعالم أن يدعي الكونية (3). وفي الأخير سوف ألتقط مفهوم بياجيه عن عدم التمركز [حول الذات] (Dezentrierung) من أجل الإشارة إلى المنظور التطوري الذي يمكننا أن نأخذ به، إذا ما أردنا أن نثبت مع ماكس فيبر مسارًا تاريخيًّا كونيًّا لعقلنة صور العالم. وهذا المسار من شأنه أن يقود إلى فهم للعالم يمهد السبيل إلى عقلنة عالم الحياة (4).

(1) بنى الفهم الأسطوري للعالم بحسب موريس غودلييه

كلما كان غوص المرء في شبكة تأويل أسطوري للعالم أكثر عمقًا، برزت القوة الشمولية (die totalisierende Kraft) للتفكير البربري على نحو أكثر قوة[7]، فمن جهة يتم في الأساطير استيعاب معلومات ثرية ودقيقة عن المحيط الطبيعي والاجتماعي، وبالتالي معارف جغرافية وفلكية وجوية، معارف عن الحيوانات والنباتات، عن الروابط الاقتصادية والتقنية، عن العلاقات المعقدة للقرابة، عن الطقوس والممارسات المقدسة وتدبير الحرب ...إلخ. ومن جهة أخرى، فإن هذه التجارب هي منظمة على نحو أن كل ظاهرة فردية هي في جوانبها النمطية تشابه أو تباين سائر الظواهر الأخرى. وعبر **علاقات التشابه** و**علاقات التباين** تتجمع كثرة الملاحظات في كل شامل (Totalität) واحد. إن الأسطورة إنما «تبني مرآة هائلة، فيها تنعكس الصورة المتبادلة للإنسان والعالم إلى ما لا نهاية وتنفصم وتلتئم بلا انقطاع في موشور (Prisma) علاقات الطبيعة والثقافة... ومن طريق المماثلة يكتسب العالم معنى ما، ويصبح كل شيء مُميزًا ويمكن كل شيء أن يكون مميزًا داخل نظام رمزي، حيث إن كل... المعارف الوضعية إنما تنضم وتندمج في الثراء الكامل لتفاصيلها»[8]. والبنيويون يفسرون هذا الأداء التركيبي بكون التفكير

(7) C. Lévi-Strauss: *Strukturale Anthropologie* (Frankfurt am Main: 1967), vol. 1; *Strukturale Anthropologie* (Frankfurt am Main: 1975), vol. 2; *Das wilde Denken* (Frankfurt am Main: 1973), and W. Lepenies and H. H. Ritter (eds.), *Orte des wilden Denkens* (Frankfurt am Main: 1970).

(8) M. Godelier, «Mythos und Geschichte,» in: K. Eder (ed.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 301 ff., hier 316.

الوحشي يلتصق التصاقًا **ملموسًا** بالسطح العياني (anschaulich) للعالم وينظم هذه الإدراكات عبر إنشاء التماثل والتباين[9]. إن حقول الظواهر إنما يتم وضعها في علاقات بعضها مع بعض ويتم تصنيفها من زاوية نظر **التشاكل** (Homologie) **والتنافر** (Ungleichartigkeit)، والتكافؤ والتفاوت، والتطابق والتضاد. ويقول ليفي شتروس إن عالم الأساطير هو عالم **دائري وأجوف**. والتفكير التماثلي إنما ينسج كل الظواهر في شبكة من التقابلات، لكن تأويلاته لا تخترق سطح ما يمكن إدراكه على مستوى المنظور.

إن الطابع الملموس لتفكير ملتصق بما هو عياني وإرساء علاقات التشابه والتباين هما الجانبان الصوريان اللذان تحتهما يمكن التفكير البربري أن يُقارَن مع مراحل نمو الفرد (ontogenetisch) من حيث التطور العرفاني[10]. وفي المقابل، فإن المقولات أو المفهومات الأساسية للصور الأسطورية للعالم إنما تصدر عن حقول تجارب ينبغي أن يتم تحليلها سوسيولوجيًّا، فمن جهة أولى تبرز بنى التبادل داخل منظومة القرابة وعلاقات الأخذ والعطاء بين الأُسر، وبين الأجناس والأجيال باعتبارها خطاطة تأويلية قابلة للاستعمال على أنحاء متعددة: «إن كون المجتمعات الخيالية، حيث تعيش الأشكال المثالية للأساطير وتموت وتنبعث دومًا من جديد، تتمتع بتنظيم يرتكز على علاقات الدم والتحالف، هو أمرٌ لا يمكن أن يستمد أصله من ’المبادئ المحضة‘ للفكر ولا من أي أنموذج قائم في الطبيعة»[11]. ومن الجهة الأخرى، تكتسب مقولات الفعل دلالة مقومة لصور العالم الأسطورية. صاحب الفعل والقدرة على الفعل، والنية ووضع الهدف، والنجاح والفشل، الفاعل والمنفعل، والهجوم والدفاع... هذه هي المقولات التي من خلالها تتبلور التجربة الأساسية للمجتمعات القديمة: تجربة الكينونة المسلمة بلا حماية إلى الحادثات (Kontingenzen) العارضة في محيط غير مسيطَر عليه[12]. وهذه الأخطار، في مرحلة غير متطورة من مراحل قوى الإنتاج، لا يمكن

(9) عن الطابع التماثلي للفكر الوحشي، يقارن: S. J. Tambiah, «Form and Meaning of Magical Acts,» in: R Horton and R. Finnegan (eds.), pp. 199 f.

(10) J. Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality* (London: 1930).

(11) Godelier, p. 314.

(12) أكد برونيسلاف مالينوفسكي هذا الموضوع في: B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (New York: 1922). =

التحكم فيها. بذلك تنشأ الحاجة إلى احتواء طوفان الحادثات، إن لم يكن واقعًا فخيالًا، ونعني بذلك الحاجة إلى استبعادها بواسطة التأويل (weginterpretieren): «من خلال المماثلة تصبح الأسباب (Ursachen) والقوى غير المرئية التي تخلق وتقدر العالم غير الإنساني (الطبيعة) والعالم الإنساني (الثقافة)، مجهزة بصفات الإنسان، نعني تقدم نفسها عفوًا للإنسان بوصفها كائنات تملك **وعيًا وإرادة ونفوذًا وسلطة**، ومن ثم بوصفها كائنات مماثلة للإنسان، هي مع ذلك تختلف عنه بأنها تعرف ما لا يعرف، وتقوم بما لا يمكنه القيام به، وتتحكم في ما لا يتحكم، وبالتالي تختلف عنه بكونها متفوقة عليه»[13].

حين يفحص المرء عن الكيفية التي تجعل هذه **المقولات** التي هي مستقرأة عبر أنموذج منظومة القرابة والتي تؤول تجارب التفاعل مع طبيعة خارقة القوة، تتعاضد مع **عمليات** تفكير قائم على المماثلة مع المنظور، فإنه يمكن عندئذ أن تُفهَم السمات السحرية - الإحيائية الأساسية للصور الأسطورية للعالم فهمًا أفضل بعض الشيء. إن الأمر الأعجب **بالنسبة إلينا** هو خصوصًا وضع الحقول المختلفة للواقع على صعيد واحد: فالطبيعة والثقافة مُستشرَفتان (projiziert)[14] على المستوى ذاته. ومن الإدماج المتبادل للطبيعة في الثقافة، وبالعكس للثقافة في الطبيعة، تنبثق من جهة أولى طبيعةٌ مجهزة بملامح شبه إنسانية (anthropomorph)، ممتدة داخل الشبكة التواصلية للذوات الاجتماعية، وفي هذا المعنى هي طبيعة مؤنسة (humanisiert)، ومن جهة أخرى ثقافةٌ هي بمقدار ما مطبّعة ومشيّأة ومستغرقة في علاقة التأثير الموضوعية للقوى المجهولة. ومن منظور التفكير المستنير، فإن التفكير البربري يولد وهمًا مضاعفًا: «... وهمٌ حول ذات نفسه ووهمٌ حول العالم: وهمٌ حول ذات نفسه، بما أن التفكير يمنح المثالات التي يصنعها في شكل عفوي، وجودًا خارج الإنسان ومستقلًا عنه وبذلك هو يغترب (عن ذات نفسه) في داخل صور العالم الخاصة به، ووهمٌ حول العالم الذي يزخرفه بكائنات خيالية، هي

= بيّن مالينوفسكي أن الصيادين في جزر تروبريانت يستخدمون الممارسات السحرية قبل كل شيء في المناسبات التي يقفون فيها بالتجربة على نقص معرفتهم، ويعترفون فيها بحدود مناهجهم العقلانية. في هذا الأمر، ينظر: B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion* (Frankfurt am Main: 1973).

(13) Godelier, p. 307.

(14) مسقَطتان، مرتسَمتان. (المترجم)

مماثلة للإنسان وهي في وضع تستجيب لدعائه، سواء بالإحسان أم بالرفض»[15].
إن تأويلًا للعالم من هذا النوع، حيث تتناسب بمقتضاه كل ظاهرة مع سائر الظواهر الأخرى بفعل القوى الأسطورية، لا يمكِّن من نظرية تفسر العالم في شكل سردي وتجعله مستساغًا فحسب، بل أيضًا في الوقت ذاته يمكِّن من ممارسة يتم من خلالها التحكم في العالم بطريقة خيالية. إن تقنية التأثير السحري في العالم هي نتيجة منطقية لعلاقة التبادل الأسطورية للمنظورات بين الإنسان والعالم، بين الثقافة والطبيعة.

بعد هذا الرسم العام عن الملامح الأساسية للتفكير البري، أود أن أعود إلى السؤال لماذا لا تسمح هذه البنى التي تشد صور العالم بأي توجيهات للفعل قد تكون جديرة بأن تُسمى عقلانية بحسب المقاييس الجارية اليوم.

(2) التمايز بين ميادين الموضوعات في مقابل التمايز بين العوالم

نحن، الذين ننتمي إلى عالم الحياة الحديث، يزعجنا كوننا، في عالم مؤول في شكل أسطوري، لا نستطيع أبدًا إلا في شكل غير دقيق كفايةً، أن نقوم بتمييزات معينة هي أساسية بالنسبة إلى فهمنا العالم. من دوركهايم إلى ليفي شتراوس لم يكف علماء الأنثروبولوجيا عن الإشارة دائمًا من جديد إلى **الخلط** المثير **بين الطبيعة والثقافة**. وهذه الظاهرة يمكن في بادئ الأمر أن نفهمها بوصفها مزجًا بين مجالين اثنين للموضوعات (Objektbereichen)، وبالتحديد بين مجالَي الطبيعة الفيزيائية والمحيط الاجتماعي – الثقافي. فالأسطورة لا تسمح بأي تفريق مفهومي أساسي وواضح بين الأشياء والأشخاص، بين الموضوعات (Gegenständen) التي يمكن التحكم فيها والفاعلين (Agenten)، نعني الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل التي إليها نسند (zurechnen) أفعالًا وتعبيرات لغوية. ولذلك فمن المنطقي أن الممارسات الأسطورية لا تعرف التمييز ما بين الفعل الغائي والفعل التواصلي، بين تدخل أداتي موجه نحو هدف ما في وضعيات معطاة في شكل موضوعي، من جهة أولى، وإرساء العلاقات الشخصية المتبادلة (interpersonal)، من جهة أخرى. إن **الحماقة** التي إليها يُرد الفشل التقني والعلاجي لفعل موجه نحو هدف ما، إنما

(15) Ibid., p. 308.

تقع تحت التصنيف ذاته الذي يقع فيه **الذنب** بالنسبة إلى عيب خلقي - معياري في تدخل ما من جهة ما يصطدم بالأنظمة الاجتماعية القائمة، والإخفاق الخلقي هو بدوره متشابك من حيث التصور مع الإخفاق الفيزيائي، كذلك **الشرير** متشابك مع **المضر**، كما **الخيّر** مع **سليم الصحة** و**المفيد**. وبالعكس، فإن نزع الأسطرة (Entmythologisierung) عن رؤية العالم (Weltsicht) إنما يعني في الوقت ذاته نفي الجمعنة (Desozialisierung) عن الطبيعة ونفي التطبيع (Denaturalisierung) عن المجتمع.

هذه السيرورة التي يسهل الولوج إليها على صعيد الحدس، وهي تُعالَج في أغلب الأحيان في شكل وصفي، ولكن التي لم تُحلل أبدًا تحليلًا نافذًا وجيدًا، إنما تقود، كما يظهر، إلى **تفريق** مفهومي أساسي **بين مجال موضوعات** الطبيعة و**مجال موضوعات** الثقافة. هذه الرؤية يمكن بلا ريب أن تترك خارج الاعتبار أن التمييز المقولي بين مجالات الموضوعات يتوقف بدوره على مسار تمييزي، يمكن أن يُحلل تحليلًا أفضل بالاعتماد على **المواقف الأساسية تجاه العوالم**. إن التصور الأسطوري لـ «القوى الخفية» والتصور السحري لـ «الابتهالات» (Beschwörung) إنما يمنعان في شكل نسقي الفصلَ بين الموقف المُموضع (objektivierend) تجاه عالم من حالات الأشياء الموجودة والموقف الموافق (Konform) أو غير الموافق تجاه عالم من العلاقات الشخصية المتبادلة المنظمة على نحو شرعي. ومن جهة أن كليهما مجالٌ لموضوع برأسه، فإن الطبيعة والثقافة تنتميان إلى عالم الوقائع الذي عنه تكون منطوقاتٌ صائبة ممكنةً، ولكن ما إن يجب علينا أن نبين صراحةً فيم تتميز الأشياء من الأشخاص، والأسباب المادية (Ursachen) من الحوافز، والأحداث من الأفعال ...إلخ، حتى ينبغي علينا أن نرجع من وراء التمايز (Ausdifferenzierung) بين مجالات الموضوعات، إلى التمييز (Differenzierung) بين موقف أساسي تجاه العالم الموضوعي لواقع الحال (was der Fall ist)، وموقف أساسي تجاه العالم الاجتماعي لما يحق لنا أن ننتظره بطريقة مشروعة، لما هو مأمور به أو هو واجب. نحن وضعنا الفواصل المفهومية الصحيحة بين الروابط السببية للطبيعة والأنظمة المعيارية للمجتمع، على قدر صرنا فيه على وعي بتغير المنظورات والمواقف نقوم به عندما نتجاوز الملاحظات أو وجوه التحكم إلى اتباع أو خرق معايير الفعل المشروعة.

بالتأكيد، إن خلط الطبيعة بالثقافة لا يعني أبدًا مجرد **المزج المفهومي** بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي فحسب، بل أيضًا تمييزًا مفقودًا بالنسبة إلى شعورنا **بين اللغة والعالم**، ومن ثم بين الوسط التواصلي للغة **وما حوله** يمكن أن يتم البلوغ إلى تفاهم ما في إطار تواصل لغوي. وضمن طريقة النظر الشمولية (Totalisierend) لصور العالم الأسطورية، يبدو أنه من الصعب أن نعثر بالدقة الكافية على **التمييزات السيميائية** (semiotisch) المألوفة بين حامل العلامة (Zeichensubstrat) الخاص بعبارة لغوية ومضمونه الدلالي والمرجع الذي يمكن لمتكلم بمساعدة العبارة أن يقيم صلة معه في كل مرة. إن العلاقة السحرية بين الأسماء والموضوعات المشار إليها، والعلاقة الملموسة بين دلالة العبارات وحالات الأشياء المُمثَّلة، تشهدان على الاختلاط النسقي بين الروابط **الداخلية للمعنى** والروابط **الخارجية للأشياء** (Sachzusammenhängen). فأما العلاقات الداخلية فتوجد بين العبارات الرمزية، وأما العلاقات الخارجية فبين الكيانات (Entitäten) التي تحدث في العالم. وبهذا المعنى تصلح العلاقة المنطقية بين العلة والنتيجة (Grund und Folge) بوصفها علاقة داخلية، أما العلاقة السببية بين السبب والتأثير (Ursache und Wirkung) فتسوغ بوصفها علاقة خارجية؛ تسبب فيزيائي في مقابل تسبب رمزي)[16]. إن التأويل الأسطوري للعالم والسيطرة السحرية على العالم يمكن أن يتناغما بسلاسة، لأن العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية لا تزالان من حيث المفهوم علاقات مندمجة، فمن الجلي أنه ليس ثمة بعدُ أي مفهوم دقيق بالنسبة إلى الصلاحية غير الإمبيريقية التي نعزوها إلى التعابير الرمزية، إذ يجري الخلط بين الصلاحية والنجاعة الإمبيريقية. ها هنا لا يحق لنا أن نفكر في ادعاءات خاصة للصلاحية: ففي الفكر الأسطوري لم يتم التفريق قط بين ادعاءات الصلاحية المختلفة، من قبيل الحقيقة القضوية والسداد المعياري والصدقية الإفصاحية. ولكن حتى المفهوم الشائع للصلاحية بعامة فهو لم يتحرر من الأخلاط الإمبيريقية، ومفهومات الصلاحية - مثل الأخلاق والحقيقة - هي مدخولة (amalgamiert) بالمفهومات الإمبيريقية للنظام مثل السببية والصحة [البدنية]. لذلك، فإن صورة العالم المشكلة لغويًا هي متماهية مع نظام العالم ذاته إلى حد أنها لا يمكن أن تستشف **بوصفها** تأولًا للعالم، بوصفها تأويلًا، هو عرضةٌ

(16) بالإنكليزية في النص الألماني: «physical vs. symbolic causation». (المترجم)

للخطأ وهو في متناول النقد. ومن هذه الجهة يكتسب الخلط بين الطبيعة والثقافة دلالة ضرب من التشييء (Reifikation) لصورة العالم.

إن التواصل اللغوي والتراث الثقافي المتدفق في أثنائه لا ينفصلان، بما هما واقع متعلق بالقانون الخاص، عن واقع الطبيعة والمجتمع، إلا بمقدار ما تتمايز التصورات الصورية للعالم وتتمايز الادعاءات غير الإمبيريقية للصلاحية. وفي مسارات التفاهم ننطلق اليوم من تلكم **الافتراضات الصورية المشتركة** (Gemeinsamkeitsunterstellungen) التي هي ضرورية، حتى نستطيع أن نقيم الصلة مع شيء ما في عالم موضوعي، هو نفسه بالنسبة إلى الملاحظين كافة، أي بعبارة أخرى مع شيء ما في عالمنا الاجتماعي المتقاسَم في شكل تذاوتي. وإن ادعاءات الحقيقة القضوية أو السداد المعياري إنما شأنها أن تحين هذه الافتراضات المشتركة في كل مرة بالنسبة إلى تعبير معين. وهكذا، فإن حقيقة منطوق ما إنما تعني أن حالة الأشياء المثبتة توجد بوصفها شيئًا ما في نطاق العالم الموضوعي، والسداد الذي يتم جعلُه سائغًا بالنسبة إلى فعل ما بالنظر إلى سياق معياري قائم، إنما يعني أن العلاقة الشخصية البينية التي تم إرساؤها تستحق الاعتراف بوصفها جزءًا مشروعًا من العالم الاجتماعي. إن ادعاءات الصلاحية إنما يمكن من حيث المبدأ أن تُنقَد، لأنها ترتكز على تصورات صورية للعالم. وهي تفترض في صلبها عالمًا هو نفسه بالنسبة إلى **كل** الملاحظين **الممكنين**، وبعبارة أخرى عالمًا متقاسَمًا في شكل تذاوتي **من طرف المنتمين إليه**، نعني شكلًا تم تخليصه من كل مضمون ممكن. وفضلًا عن ذلك تتطلب ادعاءات الصلاحية الموقف (Stellungnahme) العقلاني من معارض ما.

إن الفاعلين الذين يرفعون ادعاءات الصلاحية، إنما ينبغي عليهم أن يمتنعوا عن استباق الحكم (präjudizieren) على مضمون العلاقة بين اللغة والواقع الفعلي، بين الوسط التواصلي وما حوله يتم التواصل. وتحت مسبقة المفهومات الصورية للعالم والادعاءات الكونية للصلاحية ينبغي على المضامين الخاصة بصور العالم اللغوية[17] أن تُفصَل عن نظام العالم المفترض هو ذاته. عندئذ يمكن أن يتم تشكيل

---

(17) كلمة «اللغوية» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), pp. 66-67). (المترجم)

مفهوم عن التراث الثقافي، مفهوم عن الثقافة المتأثرة بالزمان، حيث يحصل الوعي بأن التأويلات تجاه الواقع الطبيعي والاجتماعي، وأن الآراء والقيم تجاه العالم الموضوعي أو العالم الاجتماعي، تتبدل وتتنوع. وفي المقابل فإن صور العالم الأسطورية تمنع أن يتم أي فك ارتباط مقولي بين الطبيعة والثقافة، وهذا ليس في معنى مزج مفهومي بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي فحسب، بل أيضًا في معنى تشيئة (Reifizierung) ما لصورة العالم اللغوية، وهو أمر ينتج منه أن تصور العالم مؤثث تأثيثًا دوغمائيًّا بمضامين معينة، ممنوعة من اتخاذ موقف عقلاني وبالتالي ممنوعة من النقد.

إلى حد الآن، نحن بمعادلة الخلط بين الطبيعة والثقافة قد قصدنا دومًا الطبيعة **الخارجية** أو العالم الموضوعي. لكنْ يمكن أيضًا أن نكشف عن مزج مماثل بين حقول الواقع بالنسبة إلى علاقة الثقافة والطبيعة **الداخلية** أو العالم الذاتي. إنه بمقدار ما يتشكل المفهوم الصوري **للعالم الخارجي**، وفي الحقيقة المفهوم الصوري لعالم موضوعي من حالات الأشياء الموجودة فحسب، يمكن المفهوم التكميلي **للعالم الداخلي** أو للذاتية أن ينشأ ويتوضح، عالم داخلي إليه يُنسَب كل ما لا يستطيع العالم الخارجي أن يُدمجه في صلبه وما إليه يتوفر الأفراد على منفذ مفضل. إنه على خلفية عالم موضوعي فحسب، يُقاس بحسب ادعاءات حقيقة وادعاءات نجاح قابلة للنقد، إنما يمكن الآراء أن تظهر بوصفها خاطئة في شكل نسقي، ويمكن نوايا الأفعال أن تظهر بوصفها ميؤوسًا منها في شكل نسقي، ويمكن الأفكار (Gedanken) أن تظهر بوصفها أوهامًا، بوصفها مجرد تخييلات، وإنه على خلفية واقع معياري صُيّر موضوعيًّا (gegenständlich) فحسب، ويُقاس بحسب ادعاء السداد المعياري القابل للنقد، إنما يمكن النوايا والرغبات والمواقف والمشاعر أن تظهر باعتبارها غير مشروعة أو أيضًا مزاجية، بوصفها غير قابلة للكونية (verallgemeinbar) أو ذاتية فحسب. وبمقدار ما تسيطر صور العالم الأسطورية على الإدراكات (Kognitionen) وتوجيهات الفعل، فإن التحديد الواضح لميدانٍ خاص بالذاتية لا يبدو ممكنًا. إن النوايا والحوافز تكاد لا تنفصل عن الأفعال ونتائجها كما المشاعر تكاد لا تنفصل عن تعبيراتها المثبتة والمنمطة معياريًّا. والأمر المميز في هذا السياق هو ملاحظة أن أعضاء المجتمعات القديمة يربطون هويتهم الخاصة (eigene Identität) إلى حد كبير بتفاصيل المعرفة الجمعية المسجلة في الأساطير وبالمفردات الصورية للفرائض

الطقوسية. ومثلما أنه لا يتوفر على مفهوم صوري للعالم، يمكن أن يضمن هوية الواقع الطبيعي والاجتماعي في وجه التأويلات المتغيرة للتقليد الثقافي المتأثر بالزمان، كذلك لا يستطيع الفرد أن يعتمد على مفهوم صوري للأنا، بإمكانه أن يؤمن الهوية الخاصة في وجه ذاتية أصبحت مستقلة برأسها وفي سيلان.

وفقًا للاستعمال اليومي للغة، حيث نستخدم المفاهيم المتناظرة للعالم الداخلي والعالم الخارجي، أتكلم على العالم الذاتي في مقابل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي. بلا ريب تثير عبارة «العالم» في هذا السياق أنحاء عديدة من سوء الفهم. فإن ميدان الذاتية إنما يتصل اتصالًا تكميليًّا بالعالم الخارجي الذي هو معرَّف بكونه متقاسَمًا مع الآخرين. والعالم الموضوعي[18] هو مفترَض على نحو مشترك بوصفه جملة الوقائع بكاملها، وحيث تعني الوقائع أن المنطوق في شأن وجود حالة أشياء مقابلة، «ض»، يجوز أن يسوغ بوصفه منطوقًا صائبًا. وها هنا عالم اجتماعي هو مفترَض على نحو مشترك بوصفه جملة كل العلاقات الشخصية البينية التي يمكن الاعتراف بها من طرف المنتمين إليه بوصفها علاقات مشروعة. في المقابل، يسوغ العالم الذاتي بوصفه جملة تجارب الحياة التي لا يملك منفذًا مفضلًا إليها في كل مرة إلا فردٌ واحد. من المؤكد أن عبارة «عالم» ذاتي هي مبررة من جهة ما تتعلق أيضًا في هذه الحالة بمفهوم مجرد، شأنه أن يحد، في شكل مفترضات مشتركة، وبالنسبة إلى كل مشارك، **حقلًا من الأشياء غير المشتركة** (Bereich von Nicht-Gemeinsamkeiten) وذلك في مقابل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي، فإن مفهوم العالم الذاتي له منزلة شبيهة بمنزلة مفهوماته التكميلية، وهذا يتبين أيضًا من أننا نستطيع أن نحلل هذا المفهوم بالرجوع إلى موقف أساسي آخر وإلى ادعاء صلاحية آخر.

إن الموقف الإفصاحي لذاتٍ ما الذي يكشف عن فكرة ما، ويسمح بأن نعرف أمنية ما، ويجعلنا نعرب عن عاطفة ترفع النقاب عن مقطع من ذاتيتها أمام أعين الآخرين، إنما يتميز بطريقة مخصوصة عن الموقف المُموضع الصادر عن ذات متحكمة أو ملاحِظة تجاه الأشياء والأحداث، كما عن الموقف الموافق (أو غير

(18) تكتب الترجمة الفرنسية «خارجي» بدلًا من «موضوعي» وهو تكلف (المرجع نفسه، ص 68). (المترجم)

الموافق) لمشارك في التفاعل تجاه الانتظارات المعيارية. وعلاوة على ذلك نربط التعابير الإفصاحية بادعاء صلاحية قابل للنقد، نعني بادعاء الصدقية. ولهذا فإنه يمكن احتواء العوالم الذاتية في التواصل العمومي باعتبارها حقولًا من الأشياء غير المشتركة ننفذ إليها عبر منفذ مفضل.

ناقشنا «انغلاق» صور العالم الأسطورية إلى حد الآن من زاويتيْ نظر اثنتين: مرةً أولى، من زاوية التفريق المفقود بين المواقف الأساسية من العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، ومرة أخرى من زاوية طابع التفكر (Reflexivität) المنقوص في صورة العالم التي لا يمكن التعرف إليها **بوصفها** صورة للعالم، بوصفها تراثًا ثقافيًّا. كذلك فإن صور العالم الأسطورية لا تُفهَم من طرف المنتمين إليها بوصفها منظومات تأويل، هي مرتبطة بتقليد ثقافي، وتستمد قوامها من روابط داخلية للمعنى، ومتصلة بالواقع الفعلي على نحو رمزي، ومقرونة بادعاءات صلاحية، وبالتالي معرضة للنقد وهي قابلة للمراجعة. بهذه الطريقة يمكن، في ضوء التباين الساطع للبنى التي تشد التفكير البربري، أن نستقرئ المفترضات المهمة للفهم الحديث للعالم كما نستقرئ الوقائع (tatsächlich)[19]. أما أن العقلانية المفترضة لفهمنا للعالم فلا تعكس الملامح الجزئية لثقافة مختومة بالعلم فحسب، بل ترفع عن حق ادعاءً للكونية، فهذا أمر لم يتبين.

(3) الجدال الإنكليزي في العقلانية على إثر بيتر فينش: حججٌ مع موقف ذي نزعة كونية وحججٌ ضد

هذه المسألة قد أصبحت راهنة عندما انبعث مع نهاية القرن التاسع عشر تفكرٌ في أساسيات العلوم التاريخية للروح. والمناقشة في جوهرها قد تمت من ناحيتين: من زاوية نظر منهجية هي قد تركزت على السؤال عن موضوعية الفهم وقد وجدت خاتمة معينة لها في أبحاث غادامر عن التأويلية الفلسفية[20]. وفي الوقت ذاته، وتحت عنوان مشكل التاريخانية (Historismusproblem)، تم الاشتغال على السؤال الجوهري عن فرادة الحضارات ورؤى العالم وقابليتها للمقارنة. هذا

(19) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 69). (المترجم)

(20) H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: 1960).

القسم من المناقشة هو في الحقيقة قد تعثر في نهاية العشرينات ولم يبلغ نهايته[21]، وذلك من أجل أنه لم يفلح في أن يقدم للمشكل صياغة صارمة كفايةً. وهذا يمكن أن يكون مرتبطًا، من بين أمور أخرى، بأن مجال موضوع علوم الروح، وخصوصًا الشهادات الموروثة في شكل مكتوب والمدروسة فكريًا (intellektuell) انطلاقًا من الفترات المزدهرة للحضارات، ليس مجبرًا مثل التقاليد الأسطورية والطقوس وأعمال السحر ...إلخ، على تكوين جبهة **راديكالية** داخل السؤال الأساسي: ما إذا كان يحق لمقاييس العقلانية التي بها يمكن العلماء أن يهتدوا في الأقل في شكل حدسي، وفي أي زاوية نظر، أن تدعي صلاحية كونية (universelle). وفي الأنثروبولوجيا الثقافية، أدى هذا السؤال منذ البداية دورًا كبيرًا، ومنذ الستينيات انتصب من جديد في مركز مناقشة جرت بين علماء الاجتماع والفلاسفة[22]. وقد اندلعت على أثر ظهور عملين من نشر بيتر فينش[23]. وسوف أتبع خطًّا واحدًا من الحجاج فحسب، هو على مقدار من الأهمية بالنسبة إلى السياق الذي نحن فيه[24]. وهذا الخط سوف أبنيه، على سبيل التبسيط، في شكل متوالية من ست ثنائيات من الحجج مع وضد الموقف المدافع عن النزعة الكونية. وهذه المتوالية هي بالطبع لا تطابق السير الفعلي لوقائع المناقشة.

---

(21) E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen: 1922); K. Mannheim, «Historismus,» *Arch. F. Sozialpol.*, vol. 52 (1924), pp. 1 ff.; K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bonn: 1929);

عن المركب التام: J. Rüsen, *Für eine erneuerte Historik* (Stuttgart: 1976).

(22) B. R. Wilson (ed.), *Rationality* (Oxford: 1970); Horton and Finnegan (eds.); K. Nielsen, «Rationality and Relativism,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 4 (1974), pp. 313 ff.; E. Fales, «Truth, Tradition, Rationality,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 6 (1976), pp. 97 ff.; I. C. Jarvie, «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology,» *Curr. Anthr.* (1976), pp. 687 ff.; R. Horton, «Professor Winch on Safari,» *Arch. Eur. Soc.*, vol. 17 (1976), pp. 157 ff.; K. Dixon, «Is Cultural Relativism Self-refuting ?,» *Brit. J. Soc.* (1977), pp. 75 ff.; J. Kekes, «Rationality and Social Sciences,» *Philos. Soc. Sci.*, vol. 9 (1979), pp. 105 ff., and L. Hertzberg, «Winch on Social Interpretation,» *Philos. Soc. Sci.*, vol. 10 (1980), pp. 151 ff.

(23) P. Winch: *The Idea of a Social Science* (London: 1958; Frankfurt am Main: 1966); «Understanding a Primitive Society,» in: Wilson (ed.), pp. 78 ff.

(24) في هذا الأمر أتبع: Th. A. McCarthy, «The Problem of Rationality in Social Anthropology,» in: *Stony Brook Studies in Philosophy* ([n.p.]: 1974), pp. 1 ff.; Th. A. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: 1978), pp. 317 ff.;

وأدين باقتراحات جوهرية قبل كل شيء إلى مخطوط محاضرات غير منشور يعود إلى أ. فيلمر: A. Wellmer, *On Rationality*, vols. 1-4 ([n.p.]: 1977).

أ) لا تزال الدورة الأولى تتحرك في الواجهة الأمامية للمناقشة، فقد لفت ستيفن لوكس (Steven Lukes) الانتباه إلى قرار أولي يمكن أن يرفع الحاجة إلى المناظرة (Auseinandersetzung) ذاتها: «حين تعترضني مجموعة من المعتقدات التي تظهر لأول وهلة غير عقلانية، ماذا ينبغي أن يكون موقفي منها؟ هل ينبغي علي أن أتخذ موقفًا نقديًّا، معتبرًا أنه لأمر واقع حول هذه المعتقدات أنها في **كينونتها** غير عقلانية، وأن أحاول أن أفسر كيف أمكن الأخذ بها، كيف نجحت في البقاء من دون أن ينتهكها النقد العقلاني، وماذا تكون نتائجها ...إلخ؟ أم ينبغي علي أن أعامل معتقدات كهذه بناء على مبدأ **حسن الظن** (charitably): هل ينبغي علي أن أبدأ من الافتراض بأن ما يظهر لي لاعقلانيًّا يمكن أن يُؤَول باعتباره عقلانيًّا متى ما فُهم فهمًا كاملًا في سياقه؟ وبشكل أكثر اختصارًا، إن مدار المشكل هو ما إذا كانت توجد **مناويل بديلة للعقلانية** أو لا توجد»[25]. يبدو أن لوكس يفترض أن عالم الأنثروبولوجيا متى ما واجه تعبيرًا غير مفهوم ومستغلقًا من أول وهلة ومبهمًا، إنما يملك الخيار في أن يتخلى عن محاولة القيام بتفسير تأويلي لدلالته أو لا يتخلى. وإضافة إلى ذلك يقر بأن في أساس القرار لمصلحة إجراء تأويلي إنما يكمن ضمنيًّا القبول بوجود مناويل بديلة للعقلانية. وهذان طرحان بإمكان فينش أن يجادل فيهما بواسطة حجج جيدة.

حين يصمد تعبيرٌ ما هو في بادئ الأمر غير عقلاني أمام محاولات التأويل صمودًا عنيدًا، فإن المؤول يستطيع يقينًا أن يمر إلى تفسير التعبير الذي لا منفذ إليه في معنى وقوع حدث إمبيريقي بمساعدة الفرضيات السببية والشروط الأولية، على سبيل المثال على نحو نفساني أو سوسيولوجي. وهذا الموقف مثله ألسادير ماكنتاير (A. MacIntyre) ضد فينش[26]. وفي نطاق هذه الاستراتيجيا المفهومية في القراءة تكون حجةُ لوكس مقبولة وغير مضرة، لكن متى ما أخذنا الأمر في معنى منهجي صارم فإن البدائل التي أقرها لوكس لا وجود لها. إن التعابير الرمزية لذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل لا يمكن التعرف إليها إلا من خلال وصفات تتعلق

---

(25) St. Lukes, «Some Problems about Rationality,» in: B. R. Wilson (ed.), p. 194.
[هذا الشاهد كله ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(26) A. MacIntyre: «The Idea of Social Science,» pp. 211 ff., and «Rationality and the Explanation of Action,» pp. 244 ff., in: *Against the Self Images of the Age* (London: 1971).

بتوجيهات الفعل (والعلل الممكنة) لفاعل ما. ولهذا السبب، فإن المؤول ليس له من خيار آخر سوى أن يمتحن ما إذا كان تعبيرٌ مبهم، أي تعبير غير قابل للفهم، ليس مطلقًا بل من جوانب معينة، يمكن مع ذلك أن يظهر بوصفه تعبيرًا عقلانيًّا، متى ما فسر المرء المفترضات السابقة التي ينطلق منها الفاعل في سياقه: «لنسجل أننا[27] حين نَعْزُو (ascribing) اللاعقلانية إليه ينبغي أن نشير إلى عدم الاتساق وعدم التطابق بين المعتقدات والمقاييس التي كان يمتلكها وسلوكه الجديد. ولن يكون سلوكه في نزاع مع ما نعتقد أنه مناسب فحسب، بل سوف يكون في نزاع مع ما نعرف أنه يعتقد أنه مناسب»[28]. فبالنسبة إلى المؤول لا تتعلق المسألة أبدًا بضرب من **الإحسان** (Barmherzigkeit) التأويلي، بل بأمر (Gebot) منهجي يقضي بأن ينطلق من العقلانية المفترضة في التعبير موضع السؤال، من أجل أن يؤكد في تلك الحالة وبشكل متدرج لاعقلانيته. وحدها **عدم المراعاة** (Unnachsichtigkeit) التأويلية تجاه مفترضاته الخاصة يمكن أن تحفظ المؤول من نقد يُمارَس من دون نقد ذاتي، بل ومن السقوط في الخطأ الذي عده فينش عن حق من عيوب الأنثروبولوجيين الفيكتوريين - أن نفترض أن مناويل العقلانية الموجودة في ثقافتنا الخاصة هي مناويل كونية ونكتفي بخلعها على الثقافات الأجنبية.

أبعد من ذلك: فإنه لا ينجم أبدًا عن هذا الموقف المنهجي، كما يزعم لوكس، أي قرار مسبق بخصوص مناويل بديلة للعقلانية. عندما يقبل المؤول بالعلل التي يقدمها الفاعل أو يستطيع أن يقدمها في ظروف مخصوصة، عن تعبيره، فهو قد ولى وجهه نحو صعيدٍ حيث ينبغي عليه أن يتخذ موقفًا بنعم أو لا من ادعاءات صلاحية قابلة للنقد. وما يُعد في كل مرة علة جيدة، يتوقف في شكل جلي على المقاييس التي تغيرت على مجرى التاريخ (بما في ذلك تاريخ العلوم). لكن التوقف على السياق في المقاييس التي بها يحكم المنتمون إلى مختلف الثقافات في العصور المختلفة على صلاحية التعابير حكمًا مختلفًا، لا يعني أن أفكار الحقيقة والسداد المعياري والصدقية أو الأصالة، الكامنة في صلب اختيار المقاييس وبلا ريب على نحو حدسي فحسب، هي متوقفة على السياق بالمقدار ذاته. وفي أي حال، بالنفاذ التأويلي إلى ميدان الموضوع لن يتم استباق الحكم على هذه المسألة في معنى

(27) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(28) MacIntyre, «Rationality,» pp. 251 f.

إيجابي، بل على الأرجح يمكن أن يُجاب عنها في معنى الموقف المناصر للكونية الذي يرغب لوكس في الدفاع عنه، وذلك متى ما نجح المرء في أن يذهب في إشكالية فهم المعنى إلى الأساس فحسب. وسوف نعود إلى ذلك لاحقًا.

ب) إن بحث إيفانز بريتشارد في الشعوذة والكهانة والسحر في قبيلة الزندا الأفريقية، هو واحد من أفضل الأمثلة على أنه يمكن المرء بإزاء التعابير المبهمة أن يمارس مقدارًا عاليًا من الإحسان التأويلي، من دون أن يستخرج النتائج النسبانية التي رأى لوكس أنها مرتبطة بهذا التمشي. وأريد أن أفتتح الدورة الثانية من المناقشة بحجة أوردها إيفانز بريتشارد، تفسر الإيمان بالشعوذة ومن ثم العلل الكامنة وراء الممارسات السحرية المقابلة لها، بالمقدار الذي تمكن قراءه من التعرف إلى درجة اتساق صورة العالم لدى أهل الزندا. وباعتباره عالمًا أنثروبولوجيًّا، يتمسك في الوقت ذاته بمناويل العقلانية العلمية، عندما يتعلق الأمر بالحكم موضوعيًّا على تصورات هذه القبيلة وتقنياتها. ويميز إيفانز بريتشارد بين المطلب المنطقي للتماسك، وهو ما يفي به إيمان الزندا بالشعوذة على نطاق واسع، والمطالب المنهجية التي يجب، بحسب تصورنا، أن تخضع لها المعارف الإمبيريقية في شأن حوادث الطبيعة والتدخلات التقنية فيها، ومن زاوية النظر هذه، فإن الفكر الأسطوري هو بكل وضوح أدنى مرتبة من الفكر الحديث: «إن المفهومات[29] العلمية هي تلك التي تتوافق مع الواقع الموضوعي وذلك في الكرة نفسها بالنظر إلى صلاحية مقدماتها وإلى الاستدلالات المستخرجة من قضاياها... أما المفهومات المنطقية، فهي تلك التي في نطاقها وفي توافق مع قواعد التفكير، تكون الاستدلالات حقيقية، حيث تكون المقدمات حقيقية، في حين أن حقيقة المقدمات هي بلا أهمية... إن خزفًا قد تكسر في أثناء خَبْزه بالنار. ويُحتمل أن يكون هذا ناجمًا عن الحصى. لنفحص الخزف ونرى إن كان هذا هو السبب، ذلك هو التفكير المنطقي والعلمي. إن المرض ناجم عن الشعوذة. وهذا رجل مريضٌ. لنستشر الكهان كي نكتشف من هو المشعوذ المسؤول عن ذلك. ذلك هو التفكير المنطقي وغير العلمي»[30].

---

(29) كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(30) مذكور بحسب: Winch, «Understanding».

حين يؤول الأنثروبولوجي تعابير السكان المحليين، فهو يربطها بتعابير أخرى كما يربطها بشيء ما داخل العالم. في البعد الأول، يمكن أن يرتكز على منظومة من القواعد، هي صالحة بالنسبة إلى الجانبين بالطريقة ذاتها - على مبادئ المنطق الصوري المسيطَر عليها حدسًا. أما ما يخص بُعدَ العلاقة بالعالم، فإنه ينبغي على الأنثروبولوجي أن يعود في الحالات المشكوك فيها إلى طبقة التعابير التي تكون قواعد استعمالها غير إشكالية. عندئذ يفترض أن كل المشاركين ينطلقون من المفهوم نفسه عن عالم من الكيانات، أن السكان المحليين، في وضعية معينة، هم، بهذا القدر أو ذلك يدركون الشيء ذاته، هم، بهذا القدر أو ذاك يتأولون الوضعية بالطريقة ذاتها التي بها يتأولها هو نفسه[31].

ها هنا لا يمكن بالطبع جميع الأطراف، كما هي الحال في المنطق، أن يلجأوا إلى مجموعة من قواعد التأويل التي لا لبس فيها والصالحة في شكل بيذاتي. وحيثما يحدث خلافٌ (Dissens) عنيد في شأن حقيقة القضايا ونجاعة التدخلات، فإنه ينبغي على الأنثروبولوجي، حسبما أفهم إيفانز بريتشارد، أن يعول على طرائق الاختبار التي لا يمكن أن نبلغ إلى الوعي بصلاحيتها الكونية إلا بعد أن تكون قد صيغت تمامًا بأسلوب علمي في إطار ثقافتنا.

بذلك أسس فينش اعتراضاته ضد إيفانز بريتشارد على مفهوم ثقافوي للغة، مستلهم من فتغنشتاين. وبـ «اللغة» يفهم صور العالم المتمفصلة لغويًا وأشكال الحياة المتهيكلة بالتوافق معها. إن شأن صور العالم أن تخزن المعرفة الثقافية التي بمساعدتها في كل مرة تقوم جماعة لغوية ما بتأويل العالم. وكل ثقافة ترسي في داخل لغتها صلةً ما بالواقع. وهكذا تكون «فعليةً» أو «غيرَ فعليةٍ»، «حقيقيةً» أو «غيرَ حقيقيةٍ»، مفهوماتٌ تسكن في اللغات كلها وليس مفهومات تطرأ في هذه اللغة ويمكن أن تُفتقَد في تلك. بيد أن أي ثقافة إنما تلاقي هذه التمييزات المقولية في **داخل** المنظومة اللغوية التي تخصها: «ليس الواقع[32] هو ما يمنح للغة معنى. فما هو واقعي وما هو غير واقعي إنما يكشف عن نفسه **في** المعنى الذي تتخذه

---

(31) إن منزلة هذه الافتراضات الصورية للجماعة قد تم تمييزها بشكل مناسب ضمن:
M. Hollis, «The Limits of Rationality,» in: Wilson (ed.), pp. 214 ff.

(32) الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

اللغة. وفضلًا عن ذلك، فإن التمييزَ بين الواقعي وغير الواقعي من جهة، ومفهومَ التوافق مع الواقع من جهة أخرى، كلاهما ينتميان هما ذاتهما إلى لغتنا (أي إلى كل لغة مختلفة، ي. هـ.[33])... فإذا رغبنا في أن نفهم دلالة هذه المفهومات، فإنه ينبغي علينا أن نفحص عن الاستعمال الذي لها فعلًا - **داخل** اللغة»[34].

بيد أنه من الجلي بنفسه أن الزندا والأنثربولوجيين يتكلمون لغات متباينة، وهذا يكشف عن المجهود التأويلي العالي الذي ينبغي على الأنثروبولوجيين أن يبذلوه. وإن إيفانز بريتشارد نفسه قد بين أن لغة الزندا إنما تعكس صورة للعالم على قدر من الاتساق، فهذه الأخيرة مثل الفهم الحديث للعالم، ولكن بطريقة مغايرة لهذا الفهم، إنما تحدد التمييزات المقولية بين الواقعي وغير الواقعي، وتعين الكيفية التي بها يقرر المرء ما إذا كان تصورٌ ما موافقًا للواقع أو غير موافق له. وبحسب فينش، فإنه بذلك أمرٌ **لا معنى له**، أن نفترض أن الطرفين ينطلقان من مفهوم العالم نفسه. ليس للأنثروبولوجي أي حق في أن يحكم على الإيمان بالشعوذة والسحر بحسب مقاسات (Maßstäben) العقلانية العلمية. إن إيفانز بريتشارد لا يمكنه أن يطالب لنفسه بهذا الحق إلا من أجل أنه ينطلق من الافتراض الذي لا أساس له «بأن[35] تصور 'الواقع' ينبغي النظر إليه بوصفه معقولًا (intelligible) وقابلًا للتطبيق **خارج** سياق التعقل العلمي ذاته، بما أن ذلك هو ما معه ينبغي على المفهومات العلمية، وما معه لا ينبغي على المفهومات غير العلمية، أن تكون لها علاقة. وعلى الرغم من تشديد إيفانز بريتشارد على أن لعضو في الثقافة العلمية تصورًا للواقع مختلف عن ذاك الذي يملكه زندي (A Zande) يؤمن بالسحر، فهو يريد أن يذهب أبعد من مجرد تسجيل هذا الأمر الواقع وأن يجعل الاختلافات صريحة، وأن يقول في نهاية المطاف إن التصور العلمي يتوافق مع ما يبدو أنه هو الواقع فعلًا، في حين أن التصور السحري هو ليس كذلك»[36].

---

(33) اختصار معناه «يورغن هبرماس». (المترجم)

(34) Winch, «Understanding,» p. 82.

(35) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(36) Ibid., p. 81.

ج) قبل أن نرفع النقاب في الدورة الثالثة من المناقشة عن وجوه الضعف في اعتراض فينش، ينبغي علينا أن نفسر بادئ ذي بدء أين تكمن قوته تحديدًا. إن اللغات، وصورة العالم المتمفصلة لغويًّا، وشكل الحياة، هي مفهومات تتعلق، في جانب منها، بشيء جزئي، إذْ إن اللغات وصور العالم وأشكال الحياة لا تظهر إلا في الجمع. ومن جانب آخر، تتعلق بشموليات (Totalitäten): إذ بالنسبة إلى المنتمين إلى الثقافة نفسها تكون حدود لغتهم هي حدود عالمهم. هم يستطيعون أن يوسعوا من أفق عالم الحياة الخاص بهم، ولكن لا أن يخرجوا منه، ومن هذه الجهة، فإن كل تأويل هو أيضًا عملية إدماج. ومن حيث إن صور العالم تتعلق بشمولية ما، فهي أيضًا لا يمكن خداعها من حيث هي تمفصلات فهم ما للعالم، حتى ولو كانت تمكن مراجعتها. ومن زاوية النظر هذه، هي تشبه بورتريه (Portrait) أو رسمًا يدويًّا لوجه ما، يحدوه الادعاء بأنه يقدم شخصًا ما بتمامه وكماله.

البورتريه لا هو **تصويرٌ** (Abbildung) في معنى خريطة بلد ما، تكون دقيقة أو غير دقيقة، ولا هو **استعادةٌ لوضع الأشياء** في معنى قضية ما، يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة، فعلى الأرجح يمنح البورتريه زاوية رؤية انطلاقًا منها يظهر الشخص المقدم بطريقة معينة. ولهذا السبب يمكن أن تُعطى بورتريهات كثيرة عن الشخص نفسه، فهذه الأخيرة يمكن أن تجعل الطبع يظهر من جوانب مختلفة تمامًا، ومع ذلك يمكن أيضًا أن نشعر بأنها مطابقة وأصيلة ومناسبة. وعلى منوال مشابه، ترسم صور العالم الإطار المفهومي الأساسي الذي بداخله نؤول كل ما يحدث في العالم، على نحو معين بوصفه شيئًا ما. إن صور العالم، مثلها مثل البورتريهات، لا يمكنها أن تكون صائبة ولا خاطئة[37].

من جهة أخرى، تتميز صور العالم عن البورتريهات بكون أن من شأنها أن **تجعل** تعابير جزئية تحتمل الحقيقة أمرًا **ممكنًا**. ومن هذه الناحية لها صلة ما مع

(37) أدين بهذه المقارنة إلى عمل بحثي، مستلهَم بشكل جلي من فتغنشتاين، يعود إلى باتريك بوركا عن «الحقيقة ورؤى العالم» (1976)، كان مكنني ريتشارد رورتي من الاطلاع عليه: «إن رؤى العالم، مثل أعمال البورتريه، هي حالات من 'الرؤية إلى شيء بوصفه' (seeing as). نحن نمتلك رؤية للعالم، عندما ننجح في أن نرى المجموع الكامل للأشياء بوصفه شيئًا ما أو شيئًا آخر. ليس من الضروري أن نعطي جردًا عن كل العناصر في العالم بشكل فردي، بل عن الكل بوصفه كلًّا. وهكذا في معنى ما ينبغي على رؤية ما للعالم أن تتضمن كل شيء، ولكن في معنى آخر لا». Patrick Burke, «Truth and Worldviews» (1976), p. 3.

الحقيقة، حتى وإن كانت غير مباشرة، وهذه هي الحالة التي لم يراعِها فينش. بلا ريب، إن صور العالم، بسبب علاقة بالشمول (Totalitätsbezug) الخاصة بها، معفاة من البعد الذي في نطاقه يكون حكمٌ ما ذا معنى طبقًا لمقاييس الحقيقة، بل حتى اختيار المقاييس التي بمقتضاها يتم الحكم في كل مرة على حقيقة المنطوقات، فإنه يمكن أن يتوقف على السياق المفهومي الأساسي لصورة ما عن العالم. بيد أنه لا ينتج من ذلك أن فكرة الحقيقة ذاتها قد يحق أن تُفهَم بناءً على نزعة جزئية (partikularistisch). فمهما كانت منظومة اللغة التي اخترناها، فنحن دومًا ننطلق حدسيًا من الافتراض القاضي بأن الحقيقة هي ادعاء كوني للصلاحية. إذا كان منطوقٌ ما صائبًا، فإنه يستحق، مهما كانت اللغة التي صيغ فيها، موافقة كونية. من هنا، يمكن أن يقع الاعتراض ضد الطرح الذي طوره فينش، بأن صور العالم يمكن أن تُقارَن في ما بينها ليس من زوايا النظر شبه الجمالية وغير المكترثة للحقيقة، من قبيل الاتساق والعمق والاقتصاد والاكتمال ...إلخ فحسب، بل أيضًا من زاوية نظر **الملاءمة العرفانية**. فإن ملاءمة صورة للعالم متمفصلة لغويًا هي وظيفة خاصة بالمنطوقات الصائبة التي تكون ممكنة في نطاق هذه المنظومة اللغوية[38].

بلا ريب يستطيع فينش أن يرد هذا الاعتراض في أول الأمر باعتباره سوءَ فهم تحركه نزعة عرفانية. إن صور العالم المتمفصلة لغويًا هي على قدر من التواشج مع أشكال الحياة، نعني مع الممارسة اليومية للأفراد الذين تمت جَمْعَنَتُهُم (vergesellschaftete)، بحيث إنه لا يحق اختزالها في وظائف المعرفة وتسخير (Verfügbarmachung) الطبيعة الخارجية: «إن من يلعب الألعاب اللغوية هم أناسٌ لهم حيواتٌ عليهم أن يحيوها؛ حيواتٌ تضمن منوعة واسعة من المصالح المختلفة، وبينها كل أنواع الصلات المختلفة. وبسبب ذلك، فإن ما يقوله إنسانٌ أو يفعله يمكن أن يصنع فرقًا ليس بالنسبة إلى إنجاز النشاط الذي هو منخرطٌ فيه حاضرًا فحسب، بل بالنسبة إلى حياته وإلى حيوات الناس الآخرين... ما يمكننا أن نتعلمه من دراسة الثقافات الأخرى ليس مجرد إمكانات وجود طرائق أخرى في فعل الأشياء أو تقنيات أخرى، فما هو أهم من ذلك هو أننا يمكن أن

---

(38) لقد أدخلت مقياس «الملاءمة» في هذا المعنى من أجل وسم المنظومات اللغوية القابلة للاستخدام نظريًا ضمن: Jürgen Habermas, «Wahrheitstheorien,» in: H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen: 1973), pp. 245 ff.

نتعلم إمكانات مختلفة في جعل الحياة الإنسانية ذات معنى، وأفكارًا مختلفة في شأن الأهمية الممكنة التي يكتسيها القيامُ ببعض النشاطات، وهو يحاول أن يتأمل معنى حياته في جملتها»[39].

في إطار صورة العالم الخاصة بهم، يتفاهم المنتمون إلى جماعة لغوية ما على الموضوعات المركزية لحياتهم الشخصية والاجتماعية. ومتى ما أردنا أن نقارن مناويل العقلانية، المنصهرة في صلب منظومات التأويل المختلفة ثقافيًّا، فإنه لا يحق لنا أن نحصر أنفسنا في بُعد العلم والتقنية الذي توعِزُ به إلينا ثقافتُنا **نحن** وأن نجعل من تمكيننا من المنطوقات الصائبة والتقنيات الناجعة مقياسًا **لعقلانيتها**، إن صور العالم هي قابلة للمقارنة بالنظر إلى طاقتها على تأسيس المعنى (Sinnstiftung) فحسب. فشأن صور العالم أن تلقي الضوء على الثيمات (Themen) الوجودية التي تتردد في جميع الثقافات، كالولادة والموت، المرض والفاقة، والذنب والحب والتضامن والوحدة، فهي تفتح إمكانات أصلانية «لإعطاء معنى للحياة الإنسانية»[40]. بذلك هي تهيكل أشكال الحياة، التي هي **من حيث قيمتها لا تقبل المقارنة**. إن عقلانية أشكال الحياة لا يمكن أن تُرد إلى الملاءمة العرفانية لصور العالم التي تتأسس عليها.

د) بهذه الحجة، يلجأ فينش إلى جوانب المضمون، والحال أن عقلانية صور العالم وأشكال الحياة إنما ينبغي عند الاقتضاء أن تُستقرأ من الخصائص الصورية. ونحن نستطيع أن نفتتح الدورة القادمة من الحجاج بأن نبين في أي معنى أخطأ فينش المشكل الذي به يتعلق الأمر. إن الملاءمة العرفانية لصور العالم، نعني اتساق المنطوقات الممكنة فيها وحقيقتها، كما أيضًا نجاعة خطط الفعل التابعة لها، إنما تنعكس أيضًا في ممارسة طريقة الحياة. وفينش نفسه يؤيد ملاحظة إيفانز بريتشارد أن الزندا بإمكانهم أن يفسروا التناقضات الواضحة للعيان، على سبيل المثال بين نبوءتين للعراف (Orakelsprüche. das Orakel)[41] أو بين تكهن ما للعراف والأحداث العارضة، بمساعدة الإيمان بالسحر، ولكن مع ذلك إلى درجة معينة

---

(39) Winch, «Understanding,» pp. 105 f.
[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(40) هذا الشاهد القصير بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(41) بالمعنى اليوناني أي جواب الإله عن سؤال بشري. هاتف لا يكلم إلا كاهنًا أو عرافًا. (المترجم)

فقط. على سبيل المثال ينطلق إيفانز بريتشارد من التمثلات التي تتعلق بتوريث القوى السحرية ويناقش التناقضات التي لا بد من أن تنجم عن بعض الافتراضات الأساسية للصورة الإحيائية للعالم. وهو لا يترك أي مجال للشك في أن الزندا هم أنفسهم يستشعرون تلك السخافات التي لا مرد لها باعتبارها أمرًا مزعجًا، وذلك ما إن ينخرطوا في فحص عنيد عن التماسك، كما يفعل عالم الأنثروبولوجيا. لكن مطلبًا من هذا النوع **نُبهوا إليه** (herangetragen)[42]، فهو لا ينشأ في إطار ثقافتهم. وبصفة عامة، فإن الزندا يتملصون منه عندما يواجهونه بسبب عالم الأنثروبولوجيا. ولكن أليس هذا الامتناع، التسامح الكبير تجاه التناقضات، أمارة على مسلك غير عقلاني في الحياة؟ ألا ينبغي علينا أن نسمي توجيهات الفعل التي لا يمكن أن تستقر إلا في مقابل كبت التناقضات، توجيهات غير عقلانية؟ ذلك ما ينكره فينش.

يحيل فينش على ملاحظة إيفانز بريتشارد بأن أهل الزندا ليس لهم مصلحة نظرية في أن يتعقبوا المشكل المشار إليه، متى ما اصطدموا به وجهًا لوجه. «يمكن[43] الآن أن يظهر الأمر وكأنما نحن نملك أسبابًا واضحة للحديث عن عقلانية الأوروبيين المتفوقة على تفكير قبيلة الزندا، من حيث إن هذا التفكير يحتوي على تناقض هم لا يقومون بأي محاولة لإزالته ولا هم حتى يتعرفون إليه: تناقض هو، مع ذلك، شيء يمكن التعرف إليه بما هو كذلك في سياق طرائق التفكير الأوروبية. ولكن هل أن تفكير الزندا يحتوي فعلًا في هذا الأمر على تناقض؟ إذ يبدو من تقرير إيفانز بريتشارد أن الزندا لا يدفعون بطرائق تفكيرهم في السحرة إلى الحد الذي معه هم سوف يقعون في تناقض»[44]. يعتبر فينش أنه من غير المشروع أن ندفع بمطلب التماسك أبعد مما يفعل الزندا **من ذات أنفسهم**، ويخلص إلى الاستنتاج «بأن[45] الأوروبي، المهووس بدفع تفكير الزندا إلى حيث لن يذهب بمقتضى طبيعته - إلى الوقوع في تناقض - هو المُدان بسوء الفهم، وليس أهل الزندا، فالأوروبي في الواقع يقترف خطأً مقوليًّا»[46].

(42) نُقل إليهم وفُرض عليهم. (المترجم)

(43) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(44) Ibid., p. 92.

(45) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(46) Ibid., p. 93

لا يجوز أن نخلط الإيمان بالسحر مع شبه نظرية، إذ بإيمان كهذا لا يريد الزندا تحديدًا أن يفهموا الحادثات في العالم **بالطريقة المُموضعة ذاتها** التي ينتهجها فيزيائي حديث أو طبيب تكون في نطاق علوم الطبيعة.

هـ) إن الاتهام المرفوع ضد علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين بأنهم قد اقترفوا خطأً في المقولات إنما يمكن أن يُفهَم في معنى قوي وفي معنى ضعيف. إذا كان ينص على أن العالِمَ لا يحق له أن يفرض على السكان المحليين مصلحته الخاصة في إزالة مظاهر عدم التماسك فحسب، فإن الرد الذي يمكن تصوره بكل يسر هو ما إذا كان هذا النقص في المصلحة النظرية ليس راجعًا إلى أن صورة العالم لدى الزندا إنما تفرض منوال عقلانية أقل ادعاءً وفي هذا المعنى هي أقل عقلانية من فهم العالم لدى المحدثين، بذلك نفتتح الدورة قبل الأخيرة من المناظرة.

يبسط روبن هورتن (R. Horton) هذه الحجة في ارتباط مع تمييز بوبر (Popper) بين الذهنيات «المنغلقة» والذهنيات «المنفتحة» وأشكال الحياة المقابلة لها في المجتمعات الموقوفة على التقاليد والمجتمعات الحديثة. وهو يقبل تصور فينش القاضي بأن بنى صور العالم إنما تعبر عن نفسها في أشكال الحياة، لكنه يؤكد إمكان تقويم صور العالم، إنْ لم يكن ذلك بحسب درجة ملاءمتها العرفانية، فبحسب مدى كونها تمنع أو تعزز مسارات التعلم العرفاني - الأداتي: «بالنسبة[47] إلى التحصيل المتدرج للمعرفة، يحتاج الإنسان إلى كل من النوع السليم من النظريات والموقف السليم منها»[48]. ويرتكز هورتن وفينش تقريبًا على المواضع ذاتها في تقرير إيفانز بريتشارد، تلك المتعلقة بالموقف غير النقدي لأهل الزندا، لكن هورتن لا يُرجع هذا الموقف إلى عقلانية مخصوصة لصورة العالم عند الزندا، هي معادلة من حيث المبدأ للعقلانية العلمية، بل على الأرجح، إن الإيمان بالسحر يكشف عن بنية شأنها أن تربط وعي الزندا بالتأويلات (Interpretationen) الموروثة ربطًا أعمى بهذا القدر أو ذاك ولا تسمح أبدًا بانبجاس وعي ما بإمكان تأولات (Deutungen) بديلة: «بعبارة أخرى[49]، إن غياب أي وعي بوجود بدائل

---

(47) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(48) R. Horton, «African Thought and Western Science,» in: Wilson (ed.), p. 153.

(49) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

يهيئ للقبول المطلق بالعقائد النظرية المستقرة، ويُلغي أي إمكان لمساءلتها. وفي ظروف كهذه، فإن العقائد تحاصر المؤمن بقوة قاهرة. وإن هذه القوة هي التي نُحيل عليها عندما نتحدث عن عقائد كهذه باعتبارها مقدسة... هنا إذًا، نحن نتورط في حالتين أساسيتين: 'المنغلقة' - التي تتميز بنقص في الوعي بالبدائل، وقداسة في المعتقدات، وقلق من التهديدات التي تحدق بها، و'المنفتحة' - التي تتميز بوجود وعي بالبدائل، وقداسة مخففة في المعتقدات، وقلق مخفف من التهديدات المحدقة بها»[50].

يبدو أن بُعد الانغلاق في مقابل الانفتاح من شأنه أن يمنح **إلى عقلانية صور العالم مقياسًا مستقلًا عن السياق**. بلا ريب، ما يصنع النقطة المرجعية هو مرة أخرى العلم الحديث، وذلك أن هورتن إنما يُرجع الطابع «المقدس»، نعني الذي يضمن هوية صور العالم المنغلقة، إلى السعي إلى إقامة ضرب من المناعة (Immunisierung) ضد البدائل التأويلية التي هي في تباين مع الاستعداد للتعلم والقدرة على النقد من حيث هما من الملامح البارزة للروح العلمية. بلا ريب، إن هورتن لا يدرج الإيمان بالسحر ضمن مطالب علم في طور التكون، لكنه لا يحكم على بنيته إلا من زاوية نظر عدم تسامح عالم التمثلات السحرية - الأسطورية مع مواقف التفكر الأساسية التي من دونها لا يمكن أن تنشأ نظريات علمية. والاعتراض، القاضي هنا بأن الأوروبي الحديث هو الذي يقترف خطأ في المقولات، إنما يمكن لهذا السبب أن يتجدد على صعيد آخر.

حتى لو كنا مستعدين للإقرار بأن قابلية التعلم والقدرة على النقد ليستا أبدًا بالملامح الغريبة الخاصة بثقافتنا وحدها، فإنه في الأقل لأمرٌ **أُحادي** أنْ نحكم على صور العالم بحسب ما إذا كانت تُعيق أو تيسر ذهنية علمية ما. وبخصوص هذه النقطة يتفق ماكنتاير مع فينش: «إنه[51] من الصواب أن نتساءل، بما نحن عليه من التعقد، ما إذا لم يكن يجب علينا في الأقل أن نواصل خطأ فرايزر (Frazer) ولكن بطريقة أكثر تلطفًا، إذْ حين نباشر تعبيرات ثقافةٍ غريبة عنا وأنشطتها بواسطة ضربٍ من تصنيف الأجناس راسخٍ تمامًا في أذهاننا ونسأل

---

(50) Horton, «African,» pp. 154 f.

(51) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

عن طقس معطى أو ممارسة أخرى 'هل هو جزء من علم تطبيقي؟ أم هو مقطع من نشاط رمزي أم درامي؟ أم مقطع من لاهوت ما؟' يمكننا في الواقع أن نسأل سلسلة من الأسئلة قد يكون كل جواب عنها مضللًا... وذلك أن التعبيرات والممارسة موضع السؤال يمكن أن تنتمي، إن جاز القول، إلى كل واحد من الأجناس التي توجد في أذهاننا، وإلى لا واحد منها. وبالنسبة إلى الذين انخرطوا في الممارسة موضع السؤال، فإن السؤال عن كيف ينبغي أن تؤول تعبيراتهم - في معنى 'التأويل' حيث إن تخصيص ممارسةٍ ما أو تعبيرٍ ما بجنسٍ ما هو تأويله باعتباره - لنقل - تنبؤًا، أكثر منه تعبيرًا رمزيًّا عن رغبة ما، أو العكس بالعكس، قد لا يظهر أبدًا. فإذا نحن سألناهم عن كيف يكون علينا أن نؤول تعابيرهم، يمكن أن نحصل على إجابة ما تكون إجابة نزيهة ومع ذلك يمكن أن نبقى مخدوعين، ذلك أنه يمكن أن نكون، بمجرد أن نسألهم أسئلة كهذه، قد دفعناهم إلى الحد الذي لن يستطيعوا معه أن يتفادوا البدء في بناء تعابيرهم الخاصة بطريقة معينة بدلًا من بنائها بطريقة أخرى. ولكن ربما لم يكن الأمر كذلك[52] حتى طرحنا هذا السؤال. ربما قبل هذه اللحظة[53] كانت تعابيرهم متوازنة في غموضها... وهكذا، فإن الأساطير يمكن أن يُنظَر إليها على الأرجح بوصفها بالقوة ضربًا من العلم والأدب واللاهوت، ولكن أن نفهمها بوصفها أساطير يمكن أن يعني أن نفهمها بوصفها ليست بالفعل أي شيء من كل ذلك. من هنا جاء التهافت المتضمن في الحديث عن الأساطير بوصفها تمثيلًا سيئًا للواقع، إن الأسطورة هي على الأكثر سوء تمثيل ممكن للواقع، ذلك أنها لا تصبو، طالما هي مجرد أسطورة، لأن تكون تمثيلًا ما»[54].

يعرف هورتن «انغلاق» صور العالم و«انفتاحها» من جهة معنى البدائل النظرية، فهو يسمي صورة ما عن العالم مغلقة من حيث إنها تضبط التعامل مع العالم الخارجي، مع ما يمكن بذلك أن يكون مُدرَكًا أو مفعولًا في العالم

(52) «ولكن ربما لم يكن الأمر كذلك» عبارة ساقطة في الجملة الفرنسية: (Habermas, *Théorie*, p. 79). (المترجم)

(53) «ربما قبل هذه اللحظة» عبارة ساقطة في الجملة الفرنسية (المرجع نفسه). (المترجم)

(54) MacIntyre, *Against*, pp. 252 f.

الموضوعي، على نحو **خال من البدائل**. هذه المقابلة بين صور العالم وواقع ما معه يمكن أن تكون في انسجام ما، إنما توحي بعدُ وكأن المعنى الأول لصور العالم هو تكوين نظرية. ولكن بُنَى صور العالم هي في الواقع تعين ممارسةً للحياة لا تنحصر بأي وجه في التعامل العرفاني - الأداتي مع الواقع الخارجي. بل إن صور العالم على الأرجح هي مقومة **على أوسع نطاق** لمسارات التفاهم والتنشئة الاجتماعية التي في رحابها يدخل المشاركون في علاقة سواء مع أنظمة العالم الاجتماعي المشترك وتجارب العيش لعالمهم الذاتي الخاص بهم في كل مرة أو مع الحادثات الطارئة في عالم موضوعي ما. إذا كان الفكر الأسطوري لا يسمح بعدُ بالفصل المقولي بين العلاقات العرفانية-الأداتية والأخلاقية-العملية والإفصاحية بالعالم، وإذا كانت تعبيرات الزندا غارقة بالنسبة إلينا في التباسات تامة، فإن ذلك علامة على أن «انغلاق» صورتهم الإحيائية عن العالم لا يجوز أن يوصَف بالاستناد إلى المواقف تجاه العالم الموضوعي، وعلى أن «انفتاح» الفهم الحديث للعالم لا يجوز أن يوصَف بالاستناد إلى الخصائص الصورية للذهنية العلمية.

(هذا الاعتراض لم يعد يقع على خط الحجاج الذي قدمه فينش، وذلك أنه لم يعد يهدف إلى هدم الموقف الداعي إلى الكونية، ولكن إلى دفاع أكثر تلطفًا عنه. ومن هذه الجهة، فإن هذا الموقف إنما يسجل منذ بداية الدورة السادسة والأخيرة من الحجاج، إن صح التعبير، تفوقًا بالنقاط. كذلك يشكو غيلنار (Gellner) من أن هورتن يحمل تصورًا ضيقًا عن انغلاق صور العالم وأشكال الحياة أو انفتاحها[55]، وذلك بسبب اعتماده على مقياس «المعنى بالنسبة إلى البدائل النظرية»[56]. وإن الظواهر التي يقتبسها هورتن بهذا الصدد هي أيضًا لا تقبل الاختزال في هذا البعد الواحد، بل تتطلب منظومة معقدة من الروابط بإمكانها أن تقبض على التمايز **المتزامن بين التصورات الصورية الثلاثة للعالم**.

---

(55) «وأشكال الحياة» ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 63) والفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 80). (المترجم)

(56) E. Gellner, «The Savage and the Modern Mind,» in: Horton and Finnegan (eds.), pp. 162 ff.

إن ملاحظات هورتن وغيلنار[57] إنما تندمج من دون عناء يُذكر داخل زوايا النظر الصورية - البراغماتية التي من خلالها كنت خصصت أعلاه انغلاق صور العالم الأسطورية أو انفتاح الفهم الحديث للعالم[58]. وتحت الكلمات الرئيسة «دوافع مختلطة مقابل دوافع منفصلة»[59] أو «تقسيم عرفاني منخفض مقابل تقسيم عرفاني عالٍ للعمل»[60]، وعلى نحو متطابق، يصف المؤلفان الفصلَ المقولي المتزايد بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وخوصصةَ المسائل العرفانية - الأداتية والأخلاقية - العملية والإفصاحية، وقبل كل شيء تمايزَ (Ausdifferenzierung) جوانب الصلاحية التي من ناحيتها يتم الاشتغال على هذه المشاكل في كل مرة. وعند ذلك يؤكد هورتن وغيلنار التمييز (Differenzierung) المتزايد بين الصورة اللغوية للعالم والواقع. وهما يناقشان الجوانب المختلفة تحت الكلمات الرئيسة «مواقف سحرية مقابل مواقف غير سحرية من الكلمات»[61]، «أفكار مقيدة بالحادثات العارضة في مقابل أفكار مقيدة بالأفكار»[62] (وهي سمة مميزة تهم الفصل بين الروابط الداخلية للمعنى والروابط الخارجية للأشياء وهي تتكرر عند غيلنار تحت الكلمة الرئيسة «استعمال المعايير الغريبة»)[63]. وفي النهاية، فإن الموازنة بين «التفكير غير التأملي والتفكير التأملي»[64] إنما تتعلق بتلك «النشاطات الفكرية من الدرجة الثانية»[65]، التي من شأنها أن تجعل ليس الصناعات العلمية الصورية مثل الرياضيات والمنطق والنحو ...إلخ فحسب، بل عمومًا الاشتغال النسقي والتشكيل الصوري العميق للمنظومات الرمزية، أمرًا ممكنًا.

---

(57) بالنسبة إلى الأمر التالي يقارن: Horton, «African,» pp. 155 ff.; Gellner, pp. 162 ff.

(58) ينظر أعلاه ص 85.

(59) بالإنكليزية في النص الألماني: «mixed vs. segregated motives». (المترجم)

(60) بالإنكليزية في النص الألماني: «low vs. high cognitive division of laber». (المترجم)

(61) بالإنكليزية في النص الألماني: «magical vs. non-magical attitudes to words». (المترجم)

(62) بالإنكليزية في النص الألماني: «ideas bound to occasions vs. ideas bound to ideas». (المترجم)

(63) بالإنكليزية في النص الألماني: «the use of idiosyncratic norms». (المترجم)

(64) بالإنكليزية في النص الألماني: «unreflective vs. reflective thinking». (المترجم)

(65) بالإنكليزية في النص الألماني: «second-order intellectual activities». (المترجم)

لكن صور العالم ليست مقومة بالنسبة إلى مسارات التفاهم فحسب، وإنما أيضًا بالنسبة إلى التنشئة الاجتماعية للأفراد. فإن صور العالم إنما تؤدي وظيفة تشكيل هوية ما وتأمين هوية ما، من حيث إنها تزود الأفراد بمخزون نواة من المفهومات الأساسية والفرضيات الأساسية التي لا تمكن مراجعتها، من دون إلحاق أثر (affizieren) ما سواء بهوية الأفراد أم بهوية المجموعات. هذه **المعرفة الضامنة للهوية** (identitätsverbürgendes Wissen) من شأنها أن تصبح دائمًا أكثر صورية على الخط الممتد من صورة العالم المنغلقة إلى صورة العالم المنفتحة، وهي تلتصق بالبنى التي تنبجس على الدوام أكثر فأكثر من المضامين الخاضعة للمراجعة. ويتحدث غيلنار عن «بنود أساسية مرسخة»[66]، هي في التفكير الحديث تتقلص إلى حد صوري أدنى: «ثمة فرق نسقي في توزيع البنود المحصنة، وبهذا المعنى، المقدسة، كما الفرق بين منظومات التفكير الوحشية ومنظومات التفكير الحديثة، ففي منظومة تفكير تقليدية، يكون المقدس أو المصيري (The crucial) أوسع نطاقًا، ومشتتًا على نحو أكثر إهمالًا، ومنحرفًا أكثر بكثير. أما في منظومة تفكير حديثة، فهو أكثر ترتيبًا، وأكثر قربًا، ومقتصد إن صح التعبير، فهو مؤسس على بعض مبادئ معقولة، وهو لا ينزع لأنْ يكون منتشرًا في الجوانب التفصيلية من الحياة. رهائن قليلة ملقاة في يد القدر، أو متى ما نظرنا إلى الأمر من الجهة المقابلة، جزء أقل من نسيج (The fabric) الحياة والمجتمع يستفيد من المدد المتأتي من المقدس والقناعات المرسخة»[67]. ويستجمع هورتن هذا التطور تحت شعار «موقف وقائي في مقابل موقف هدام»[68]، ويتصور التابو (das Tabu)[69] في هذا السياق بوصفه مؤسسة، شأنها أن تحمي الأسس المقولية لصورة العالم، وذلك في كل مكان حيث تطرأ في شكل منتظم تجارب نشاز تهدد بطمس التمييزات الأساسية[70].

---

(66) بالإنكليزية في النص الألماني: «entrenched constitutional clauses». (المترجم)

(67) Gellner, p. 178.

[كل الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(68) بالإنكليزية في النص الألماني: «protective vs. destructive attitude». (المترجم)

(69) الحرام أو المحرم. (المترجم)

(70) Horton, «African,» p. 165.

«ربما كانت المناسبة الأكثر أهمية لردة الفعل إزاء المحرم (taboo) في الثقافات الأفريقية التقليدية هو =

حين نقوم بتحليل تداولي - صوري عميق للاستعمال الأنثروبولوجي المطلع الذي أقدم عليه كل من هورتن وغيلنار للثنائي المفهومي «منغلق في مقابل منفتح» الذي وضعه بوبر، فإننا نصطدم بمنظور انطلاقًا منه يمكن في الوقت ذاته أن يصبح ارتياب فينش من أقنمة (Hypostasierung) العقلانية العلمية مفهومًا من جهة، وقابلًا للفصل عن الاستنتاجات المتعجلة، من جهة أخرى. إن العقلانية العلمية إنما تنتمي إلى سياق عقلانية عرفانية - أداتية، هي بالتأكيد يمكن أن تدعي صلاحية تتخطى سياق الثقافات الجزئية. ومع ذلك فبعد أن ناقشنا حجج فينش ودحضناها، إنما بقي مقطعٌ من عاطفيته (Pathos) لم نكن عادلين معه: «إن هدفي[71] ليس أن أنخرط في الوعظ الأخلاقي، بل أن أشير إلى أن مفهوم '**التعلم من**' الذي تقتضيه دراسة الثقافات الأخرى هو مرتبط أشد الارتباط بمفهوم **الحكمة**»[72]. ألا نستطيع، نحن الذين ننتمي إلى المجتمعات الحديثة، أن نتعلم شيئًا ما من فهم أشكال الحياة البديلة، وخاصة منها قبل الحديثة؟ ألا يجب علينا - ما وراء أي مسحة رومنطيقية (Romantisierung) قد نضفيها على مراحل التطور التي تم تجاوزها، وما وراء جاذبية الغريب (exotisch) التي تمارسها المضامين الثقافية الأجنبية - أن نتذكر الخسارة التي تطلبها الطريق الخاص نحو الحداثة؟ كذلك، فإن هورتن لا يعتبر أبدًا هذا السؤال سؤالًا بلا معنى: «بصفتي[73] عالمًا، فإنه ربما مما لا مندوحة عنه أنني في بعض النقاط لا بد من أن أعطي الانطباع بأن التفكير الأفريقي التقليدي هو شيء

= اقتراف نكاح المحارم. إن نكاح المحارم هو أحد التحديات الأكثر فداحة لمنظومة المقولات السائدة: ذلك أن من يقترفه يعامِل أمًّا أو بنتًا أو أختًا مثل زوجة. ثمة مناسبة أخرى مشتركة لردة الفعل إزاء المحرم هو ولادة التوائم. ها هنا، مقولة التمييز التي تدخل في الحسبان هي تلك التي تضاد بين الكائنات الإنسانية والحيوانات، إذ تؤخذ الولادات المتعددة بوصفها خاصية مميزة للحيوانات بما هي مقابلة للبشر. ومع ذلك ثمة موضوع آخر محرم جدًّا بشكل عام هو الجسم الإنساني الذي يحتل - إذا جاز التعبير - أرضًا تصنيفية خالية من البشر بين الأحياء وغير الأحياء. كذلك تكون محرمة بشكل واسع الفضلات الإنسانية، مثل البراز ودم الحيض، والتي تحتل أرضًا خالية من البشر بين الأحياء وغير الأحياء. ردات الفعل إزاء المحرم تحدث غالبًا في ظروف تكون غريبة أو جديدة بشكل جذري؛ ذلك أن هذه أيضًا (وغالبًا بطبيعتها) تفشل في التلاؤم مع منظومة المقولات السائدة».

(71) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(72) Winch, «Understanding,» p. 106.

(73) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

فقير ويعاني من المعوقات، وذلك متى ما قورن بالتفكير[74] الذي في العلوم. ومع ذلك، بصفتي إنسانًا، أنا هنا أعيش اختيارًا في أفريقيا لا تزال تقليدية جدًّا بدلًا من أن أعيش في فرع الثقافة الغربية الموجّه توجيهًا علميًّا الذي تربيت عليه. لماذا؟ ربما توجد أسباب شاذة، فاسدة وغير مصرح بها، بيد أنه ثمة سبب واحد هو اكتشاف **شيء تم فقدانه** في بلدي الأصلي (at home). نوعية شعرية جدًّا من الحياة اليومية ومن التفكير، ومتعة حية باللحظة الراهنة، وهما شيئان تم إقصاؤهما خارج الحياة الغربية المعقدة بسبب البحث عن نقاء الحافز والإيمان بالتقدم»[75].

ضمن عبارة «البحث عن نقاء الحافز» لا يزال يرن مرة أخرى التفاضل المعقود بين تصورات العالم وجوانب الصلاحية الذي صدر منه الفهم الحديث للعالم. ومن حيث إن هورتن يضيف إلى ملاحظته هذه الجملة: «كم هما ضروريان لرقي العلم، ولكن كم هما كارثيان حين ينموان في شكل متوحش خارج حدودهما!»، فقد منح الموقف الداعي إلى الكونية **نبرةً تؤكد النقد الذاتي**. ليست العقلانية العلمية بما هي كذلك، وإنما أقنمتها (Hypostasierung)، هي التي يبدو أنها تنتمي إلى السمات الغريبة للثقافة الغربية وتُحيل على أنموذج (Muster) من العقلنة الثقافية والاجتماعية يساعد على بسط هيمنة أُحادية الجانب للعقلانية العرفانية - الأداتية، ليس في التعامل مع الطبيعة الخارجية فحسب، بل في فهم العالم وفي الممارسة التواصلية اليومية بأكملها.

إن سير الحجاج إنما يمكن على الأرجح أن يُلخص بذلك في أن حجج فينش هي أضعف من أن تثبت النظرية القاضية بأنه في كل صورة للعالم متمفصلة في شكل لغوي وفي كل شكل ثقافي من الحياة إنما يثوي مفهومٌ من العقلانية غير قابل للمقارنة مع غيره. لكن استراتيجية حجاجه هي قوية كفاية كي ترفع ادعاء الكونية، المبرر من حيث الأساس لمصلحة تلك العقلانية التي ترتقي إلى التعبير عن نفسها في الفهم الحديث للعالم، ضد تأويل ذاتي للحداثة غير نقدي ومركز على معرفة الطبيعة الخارجية وتهيئتها.

---

(74) خطأ مطبعي في النص الألماني، إذ بدلًا من كتابة «thought» نقرأ «tought». (المترجم)

(75) Horton, «African,» p. 170.

(4) نزع المركزية عن صور العالم (بياجيه). إقحام مؤقت لمفهوم عالم الحياة

إن الجدال الذي جرى في إنكلترا في شأن العقلانية يوعز بالاستنتاج أن الفهم الحديث للعالم يتأسس على بنى كلية للعقلانية، ولكن المجتمعات الحديثة في الغرب إنما تشجع على فهمٍ للعقلانية مشوه وملتصق بالجوانب العرفانية-الأداتية ومن ثم على فهم جزئيٍ فحسب. وأريد في الخاتمة أن أشير إلى بعض الاستتباعات الناجمة عن تصور هكذا.

إذا كانت عقلانية صور العالم يمكن الحكم عليها في بُعد الانغلاق/ الانفتاح، المعين تعيينًا تداوليًّا - صوريًّا، فإننا نضع في الحسبان التغيرات النسقية للبنى المؤلفة لصور العالم التي لا يمكن تفسيرها في شكل نفساني، اقتصادي أو سوسيولوجي فحسب، وبالتالي بمساعدة عوامل خارجية، بل يمكن إرجاعها أيضًا إلى نمو للمعرفة قابل لإعادة البناء من الداخل. بلا ريب ينبغي على سيرورات التعلم أن تُفسر بدورها بمساعدة آليات إمبيريقية، ولكنها في الوقت ذاته هي متصورة بوصفها حلًّا لمشكل ما، على نحو أنها متاحة أمام تقويم نسقي بالاعتماد على **الشروط الباطنية للصلاحية**. إن الموقف المدافع عن الكونية يجبرنا على الافتراض التطوري (evolutionstheoretisch)، في الأقل في البداية، بأن عقلنة صور العالم إنما تتم عبر مسارات التعلم. هذا لا يعني بأي وجه أن تطورات صور العالم ينبغي عليها أن تتم في شكل متصل، خطي أو ضروري بإطلاق، في معنى سببية مثالية. كذلك، فإن مسائل **ديناميكا** التطور لم يتم الإخلال بها بواسطة هذا الافتراض. وإذا ما أراد المرء أن يتصور الانتقالات التاريخية ما بين مختلف منظومات التأويل المتهيكلة، بوصفها مسارات تعلم، فإن عليه أن يستجيب للطلب القاضي بإجراء تحليل صوري لروابط المعنى يسمح بإعادة بناء التتالي الإمبيريقي لصور العالم، باعتباره سلسلة من خطوات التعلم، قابلة للإنجاز في شكل متبصر انطلاقًا من منظورات المشاركين وقابلة للمراجعة في شكل تذاوتي.

يرفع ماكنتاير ضد فينش الاعتراض على أن هذه **التطورات العرفانية** ينبغي **تأويلها** بوصفها قفزات منفصلة في الشكل: «أُحيل على تلك النقلات من منظومة من المعتقدات إلى أخرى، والتي تتميز ضرورةً بإثارة أسئلة من النوع الذي

يرفضه فينش. وفي اسكتلندا القرن السابع عشر، على سبيل المثال، لم يكن يمكن إلا أن يُطرح السؤال «ولكن هل يوجد ساحرات؟»[76]. وإذ ما سأل فينش انطلاقًا من أي نمط من الحياة الاجتماعية، وفي ظل أي منظومة من الاعتقاد تم طرح هذا السؤال؟ فإن الجواب الوحيد هو أنه كان سؤالًا مطروحًا من طرف أناسٍ كانوا يواجهون منظومات بديلة وكانوا قادرين على أن يستخلصوا مما كان يواجههم مقاييس مستقلة للحكم. وعديد الأفارقة هم اليوم في الوضعية ذاتها»[77]. إن الوجه الآخر لهذا الاعتراض هو بلا ريب عبء الإثبات الذي يضعه ماكنتاير على عاتق الموقف المدافع عن الكونية. ثم إن على المرء أن يسلم بأن العالِم الذي ينتمي إلى مجتمع حديث، لا يمكنه أن يفهم بجدية إيمان قبيلة الزندا بالسحر أو أيضًا عملية صلب المسيح، قبل أن يكون قد أعاد (في ملامحها الكبرى) بناء سيرورات التعلم تلك التي مكنت من الانتقال من الأسطورة إلى دين عالمي، أو الانتقال من صورة دينية - ميتافيزيقية للعالم إلى الفهم الحديث للعالم[78].

أريد في الفصل الثاني، وبالاعتماد على سوسيولوجيا الدين الفيبرية، بناء تصور (begreifen) عن تطور صور العالم الدينية، وذلك من الزاوية النظرية للاشتغال الصوري على تصورات العالم، نعني من حيث هو سيرورة تعلم. في أثناء ذلك، سوف أستخدم ضمنًا أو في شكل صامت تصورًا للتعلم كان بياجيه قد طوره عن مراحل نمو (Ontogenese) بنى الوعي. يميز بياجيه كما هو معروف بين درجات من التطور العرفاني هي غير موسومة عبر مضامين جديدة، بل عبر مستويات من القدرة على التعلم موصوفة في شكل بنيوي. بشيء مشابه ربما يمكن أن يتعلق الأمر في حالة انبجاس البنى الجديدة لصور العالم. إن القطائع بين طرائق التفكير الأسطورية والميتافيزيقية - الدينية والحديثة إنما يتم تخصيصها عبر التغيرات التي تحدث في منظومة المفاهيم الأساسية. وإن التأويلات الخاصة بدرجة تم تجاوزها، ومهما كان مظهرها **من حيث المضمون**، إنما شأنها أن **تفقد من قيمتها**

(76) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(77) MacIntyre, *Against*, p. 228.

(78) تحت هذا الافتراض سوف يكون علينا أن نفهم الإيمان بالسحر الذي انتشر في أوروبا مطلع الأزمنة الحديثة بمثابة ارتداد إدراكي. يقارن في هذا الصدد: R. Döbert, «The Role of Stage-models Within a Theory of Social Evolution, Illustrated by the European Witchcraze,» in: R. Harré and U. J. Jensen (eds.), *Studies in the Concept of Evolution* (Brighton: 1981).

مقوليًّا عند الانتقال إلى درجات لاحقة. ليس هذه العلة أو تلك لم تعد مقنعة، بل نوع العلل هو الذي لم يعد مقنعًا. إن فقدان طاقات التفسير والتبرير الخاصة بتقاليد بكاملها لقيمتها أمر قد حدث في الحضارات الكبرى عند الانفصال عن أشكال التفكير الأسطورية - السردية، وفي العصر الحديث، عند الانفصال عن أشكال التفكير الدينية أو الكوسمولوجية أو الميتافيزيقية. هذه **الدفعات من فقدان القيمة** إنما تبدو مرتبطة بالانتقالات إلى مستويات جديدة من التعلم، بطريقة كهذه تتغير شروط التعلم، سواء من حيث بُعد التفكير المُمَوضِع أو من حيث بُعد التبصر الخلقي - العملي والقدرة الجمالية - العملية على التعبير.

إن نظرية بياجيه ليست مفيدة فقط بالنسبة إلى التمييز بين تعلم البنى وتعلم المضامين، بل أيضًا بالنسبة إلى البناء المفهومي (Konzeptualisierung) لتطورٍ ينسحب في الوقت ذاته على صور العالم في جملتها[79]، وذلك يعني على أبعاد مختلفة من فهم العالم. يتعلق التطور العرفاني في المعنى الدقيق ببنى الفكر والفعل، التي يكتسبها المراهق في شكل بناء (konstruktiv) في نطاق المناظرة النشطة مع الواقع الخارجي، مع المُجريات (Vorgänge) الحاصلة في العالم الموضوعي[80]. لكن بياجيه إنما يقتفي أثر هذا التطور العرفاني في ترابط مع «تكوين العالم (das Universum) الخارجي والداخلي»، فينجم عن ذلك «شيئًا فشيئًا رسمٌ للحدود عبر بناء عالم الموضوعات والعالم الداخلي للذات»[81]. وإن تصورات العالم الخارجي والعالم الداخلي إنما يكتسبها المراهق اكتسابًا على وتيرة أصلية واحدة (gleichursprünglich) في صلب التعامل العملي سواء مع الموضوعات أو مع ذات نفسه. بذلك، فإن بياجيه يميز التعاملَ مع الموضوعات الفيزيائية عن التعامل مع الموضوعات الاجتماعية، أي «تبادل الفعل (Wechselwirkung) بين

---

(79) «على صور العالم في جملتها» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 84). (المترجم)

(80) توجد لمحة عامة عن ذلك في: J. Piaget, *Abriss der genetischen Epistemologie* (Olten: 1974); كذلك: J. H. Flavell, *The Developmental Psychology of Jean Piaget* (Princeton: 1963); H. G. Furth, *Piaget and Knowledge* (Chicago: 1981); B. Kaplan, «Meditation on Genesis,» *Hum. Developm.*, vol. 10 (1967), pp. 65 ff., and N. Rotenstreich, «An Analysis of Piagets Concept of Structure,» *Phil. Phenom. Res.*, vol. 37 (1977), pp. 368 ff.

(81) J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens* (Stuttgart: 1973), vol. 3, p. 179.

الذات والموضوعات وتبادل الفعل بين الذات والذوات الأخرى»[82]. وطبقًا لذلك يتفاضل (sich differenzieren)[83] العالم الخارجي، من جهة أولى، إلى عالم الموضوعات القابلة للإدراك (wahrnehmbar) والقابلة للتسخير، ومن جهة ثانية، إلى عالم العلاقات بين الأشخاص المعدلة معياريًا. وفي حين أن الاتصال مع الطبيعة الخارجية الذي يتم عبر الفعل الأداتي، يوفر التوسط المناسب لاكتساب «منظومة المعايير الفكرية» على نحو بناء، فإن التفاعل (Interaktion) مع الأشخاص الآخرين يمهد السبيل نحو التأقلم البناء داخل «منظومة المعايير الخلقية» المعترَف بها اجتماعيًا. إن آليات التعلم والتكيف والتلاؤم إنما تصبح عبر هذين النوعين من الفعل، فعالة على نحو مخصوص: «إذا... كانت التفاعلات بين الذات والموضوع من شأنها أن تُدخل تعديلًا (modifizieren) على هذين الاثنين، فإنه بالحري أن يكون من البدهي أن كل تفاعل بين الذوات الفردية من شأنه أن يعدل هذه الذوات الواحدة بإزاء الأخرى. كل علاقة اجتماعية هي بذلك كلية واحدة (eine Totalität) في ذاتها، تخلق خصائص جديدة بأنْ تحول الفرد في بنيته الذهنية (Geistig) تحويلًا عميقًا»[84].

هكذا، ينتج من ذلك بالنسبة إلى بياجيه تطورٌ عرفاني في المعنى الأوسع للفظ، هو غير مفهوم بوصفه بناءً لعالم خارجي فحسب، بل أيضًا بوصفه عملية بناء لمنظومة مرجعية من أجل رسم حدود هي **في الوقت ذاته تفصل** العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي عن العالم الذاتي. ويعني التطور العرفاني عمومًا **نزع المركزية** عن فهم للعالم **مطبوع بمركزية «الأنا»** (egozentrisch).

إنه بمقدار ما تكون المنظومة المرجعية الصورية للعوالم الثلاثة متفاضلة (ausdifferenziert) فحسب، يمكن أن يتشكل مفهومٌ تفكري عن العالم، ويتم الظفر بالمدخل المناسب إلى العالم عبر الوسط الذي ينشأ عن الجهود التأويلية المشتركة في معنى تفاوض تعاوني في شأن تعريفات الوضعية. إن تصور العالم

---

(82) Ibid., p. 190, and J. M. Broughton, «Genetic Metaphysics,» in: R. W. Rieber (ed.), *Body and Mind* (New York: 1980), pp. 177 ff.

(83) المعنى هو التمايز والتفاضل من الداخل. وقد نقول يتفرع وينشطر وينقسم، ولكن ليس في معنى سالب بل موجب: معنى الإثراء والتعميق من حيث البنى. (المترجم)

(84) Piaget, *Die Entwicklnug*, p. 190.

الذاتي من شأنه أن يسمح لنا ليس بأن نباين العالم الباطني الخاص فحسب، بل العوالم الذاتية للآخرين أيضًا، عن العالم الخارجي. يستطيع «الأنا» (Ego) أن يتفكر في الكيفية التي بها تمْثُل لنا وقائع معينة (ما يعتبره حالة أشياء (Sachverhalt) موجودة في العالم الموضوعي)، أو انتظارات معيارية معينة (ما يعتبره استقرارًا مشروعًا للعالم الاجتماعي) وتقدم نفسها من منظور طرف آخر (der Andere)، نعني بوصفها مكونًا لعالمه الذاتي، بعد ذلك يستطيع أن يتفكر في كون الغير (Alter). من جهته هو يتفكر في الكيفية التي بها يمثل لنا ما يعتبره حالة أشياء موجودة ومعايير ذات صلاحية، ويقدم نفسه من منظور «الأنا»، نعني بوصفه مكونًا للعالم الذاتي للأنا. عندئذ، يمكن العوالم الذاتية للمشاركين أن تصلح بمثابة مرآة فيها في كثير من الأحيان ينعكس الموضوعي والمعياري والذاتي الخاص بالآخر. لكن المفهومات الصورية للعالم إنما وظيفتها هي أن تمنع من أن تذوب مكونات الوحدة المشتركة في الذاتيات المنعكسة مرآويًّا (gespiegelt) الواحدة في الأخرى، وتمكن من أن نأخذ سوية بمنظور طرف ثالث أو طرف غير مشارك.

كل عملية (Akt) تفاهم إنما يمكن أن تُتصور بوصفها جزءًا من سيرورة تأويل تعاونية، تهدف إلى بناء تعريفات للوضعية، تكون معترَفًا بها (anerkannt)[85] في شكل تذاوتي. بذلك تُستخدَم مفهومات العوالم الثلاثة بوصفها منظومة إحداثيات مفترضة على نحو مشترك، ضمنها يمكن أن يتم ترتيب سياقات الوضعية على نحو بحيث يتم البلوغ إلى الاتفاق على ما يحق للمشاركين أن يعالجوه في كل مرة، بوصفه واقعة أو بوصفه معيارًا ساري المفعول أو بوصفه تجربة ذاتية في الحياة.

في هذا الموضع، أستطيع أن أُدخل **مفهوم عالم الحياة** أول الأمر باعتباره متضايفًا مع مسارات التفاهم. إن الذوات الفاعلة على نحو تواصلي إنما تتفاهم دائمًا في أفق عالم حياة ما، وإن عالم الحياة الذي هو من شأنهم ينبني على خلفية قناعات منتشرة بهذا القدر أو ذاك، وغير إشكالية على الدوام. وهذه الخلفية التي يؤلفها عالم الحياة تُستخدم بوصفها مصدرًا لبناء تعريفات للوضعية تكون مفترضة سلفًا من جهة المشاركين على نحو غير إشكالي. ومن خلال إنجازاتهم التأويلية يرسم المنتمون إلى جماعة تواصلية ما حدودًا تفصل عالمًا من الموضوعات (eine

(85) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 86). (المترجم)

(objekte Welt وتفصل عالمهم الاجتماعي المتقاسَم في شكل تذاوتي، عن العوالم الذاتية للأفراد والمجموعات (الأخرى). وإن شأن تصورات العالم وادعاءات الصلاحية المقابلة لها أن تشكل الإطار الصوري الذي بواسطته يعمد الفاعلون في شكل تواصلي إلى تنظيم سياقات الوضعية، الإشكالية في كل مرة، نعني التي تحتاج إلى توافق، وذلك في نطاق عالم الحياة الخاص بهم، المفترَض سلفًا على نحو غير إشكالي[86].

إن عالم الحياة إنما يحفظ العمل التأويلي الذي قامت به الأجيال السابقة، إنه الثِّقْل الموازِن (Gegengewicht) المحافظ ضد مخاطر الشقاق الذي ينشأ مع كل عملية تفاهم راهنة، ذلك أن الفاعلين في شكل تواصلي لا يستطيعون بلوغ عقد تفاهم ما إلا عبر اتخاذ مواقف «نعم/ لا» بإزاء ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. **والعلاقة بين هذه الأثقال تتغير مع إزاحة صور العالم عن المركز.** وكلما كانت صورة العالم التي توفر المخزون الثقافي للمعرفة، منزاحة عن مركزها، كانت الحاجة إلى التفاهم غير مغطاة **مقدمًا** عبر عالم حياة مؤول بقوة نقدية، وكلما كان ينبغي أن تُشبَع هذه الحاجة عبر الإنجازات التأويلية للمشاركين أنفسهم، نعني بواسطة اتفاق فيه مخاطرة، من أجل أنه محفز في شكل عقلاني، كان يحق لنا أكثر فأكثر أن ننتظر توجيهات عقلانية للفعل. لهذا السبب، فإنه يمكن عقلنة عالم الحياة أن تُخصص في بُعد «التوافق الذي يُعزى (zugeschrieben) معياريًّا» في مقابل «التفاهم المتحقق تواصليًّا». وكلما اتخذت التقاليد الثقافية قرارًا مسبقًا في شأن ادعاءات الصلاحية، متى ومن أجل ماذا ومن طرف من وضد من، ينبغي أن تكون مقبولة، كان المشاركون أقل توفرًا على إمكان أن يوضحوا العلل المحتملة (potentiell) التي عليها ترتكز مواقف «نعم/ لا» التي تصدر عنهم وأن يختبروها.

(86) «ومن خلال إنجازاتهم التأويلية يرسم المنتمون إلى جماعة تواصلية ما حدودًا تفصل عالمًا من الموضوعات وتفصل عالمهم الاجتماعي المتقاسَم بشكل تذاوتي عن العوالم الذاتية للأفراد والمجموعات (الأخرى). وإن شأن تصورات العالم وادعاءات الصلاحية المقابلة لها أن تشكل الإطار الصوري الذي بواسطته يعمد الفاعلون بشكل تواصلي إلى تنظيم سياقات الوضعية، الإشكالية في كل مرة، نعني التي تحتاج إلى توافق، وذلك في نطاق عالم الحياة الخاص بهم، المفترَض سلفًا على نحو غير إشكالي»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 86). (المترجم)

إذا نحن حكمنا على المنظومات الثقافية للتأويل من زاوية النظر هذه، تبين لنا لماذا تمثل الصور الأسطورية للعالم حالة قصوى (Grenzfall)[87] مفيدة ومنورة، فبمقدار ما يُتأول عالم الحياة الخاص بمجموعة اجتماعية ما عبر صورة أسطورية للعالم، يتم انتزاع مهمة التأويل من الفرد المنتمي إليها، كما تُنتزع منه نعمةُ الوصول بنفسه إلى اتفاق قابل للنقد. ومن جهة ما تبقى صورة العالم في معنى بياجيه مشوبة بمركزية اجتماعية[88]، فهي لا تسمح بعقد تمييز بين عالم حالات الأشياء الموجودة وعالم المعايير سارية المفعول وعالم التجارب الذاتية للحياة التي يمكن التعبير عنها. وإذا بالصورة اللغوية للعالم تتشيأ بوصفها نظامًا للعالم ولا يمكن النفاذ إليها من حيث هي منظومة تأويلية قابلة للنقد. وفي داخل منظومةِ توجيهٍ كهذه لا تستطيع الأفعال أبدًا أن تبلغ تلك المنطقة النقدية، حيث يتوقف اتفاقٌ متحقق في شكل تواصلي على اتخاذ مواقف «نعم/ لا» مستقلة من ادعاءات صلاحية قابلة للنقد.

على هذه الرقاقة (auf dieser Folie)[89] تصبح بينة أي خصائص صورية ينبغي على التقاليد الثقافية أن تكشف، إذا كان يجب، في عالم حياة مؤول على شاكلتها، أن تكون توجيهاتٌ عقلانية للفعل ممكنة، إذا كان يجب عليها أن تتكثف في سيرة حياة عقلانية:

أ) ينبغي على التراث الثقافي أن يوفر المفهومات الصورية بالنسبة إلى العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وينبغي عليه أن يسمح بادعاءات صلاحية متمايزة (حقيقة قضوية، سداد معياري، صدقية ذاتية) وأن يحث على إقامة تمايز مقابل في المواقف الأساسية (المُموضعة، المطابِقة للمعايير والإفصاحية). وعندئذ يمكن أن تكون التعابير الرمزية منتَجة على مستوى صوري حيث تكون مقرونة بالعلل على نحو نسقي وتكون متاحة أمام تقويم موضوعي.

ب) ينبغي على التراث الثقافي أن يسمح بعلاقة متفكرة مع نفسه، ينبغي أن

(87) حالة حدية. (المترجم)

(88) Piaget, *Die Entwicklung*, p. 229.

(89) القصد هو رقاقة شفافة تجعل ما وراءها بينًا وواضحًا للعين. (المترجم)

يخلع عنه دغمائيته على نحو يجوز أن توضع التأويلات المغذاة بالتقاليد موضع سؤال يطاول أسسها وأن تكون خاضعة لمراجعة نقدية. عندئذ يمكن أن يُشتغَل على الروابط الداخلية للمعنى اشتغالًا نسقيًا ويمكن أن يُبحث في التأولات البديلة بحثًا منهجيًا، فتنشأ نشاطات عرفانيةٌ من الدرجة الثانية: مسارات تعلم تحركها فرضيات ومصفاة في شكل حجاجي في ميادين التفكير الموضوعي والتبصر الخلقي - العملي والإدراك الجمالي.

ج) ينبغي على التراث الثقافي، في مكوناته العرفانية والتقويمية، أن يقبل الاقتران في شكل ارتجاعي مع حجاجات مختصة، إلى حد بحيث تمكن مأسسة مسارات التعلم الخاصة به مأسسة اجتماعية. بهذه الطريقة يمكن أن تنشأ المنظومات الثقافية الفرعية للعلم والأخلاق والقانون، للموسيقى والفن والأدب، التي في نطاقها تتشكل التقاليد المؤيدة بالحجج والملينة بالنقد الدائم، ولكن المحمية باحتراف.

د) أخيرًا، ينبغي على التراث الثقافي أن يؤول عالم الحياة على نحو بحيث يمكن الفعل الموجه نحو النجاح أن يتحرر من الأوامر المتأتية من تفاهم ينبغي تجديده على الدوام في شكل تواصلي، وأن ينفصل في الأقل في شكل جزئي عن الفعل الموجه نحو التفاهم. بذلك يصبح من الممكن أن تقع مأسسة اجتماعية للفعل العقلاني الهادف (zweckrational) من أجل غايات معممة، على سبيل المثال تكوين منظومة صغرى محكومة بالمال والسلطة في خدمة اقتصاد عقلاني وإدارة عقلانية. وقد نظر ماكس فيبر، كما سنرى، إلى تكوين المنظومة الفرعية المشار إليها تحت (ج) و(د) بوصفه تمايزًا (Ausdifferenzierung) لدوائر القيمة، تمثل بالنسبة إليه نواة العقلنة الثقافية والاجتماعية للحداثة.

حين نستخدم بهذه الطريقة مفهومَ بياجيه عن نزع المركزية بوصفه خيطًا هاديًا، من أجل تفسير الرابطة الداخلية بين بنى صورة ما للعالم، ومفهوم عالم الحياة بوصفه سياقَ مساراتِ التفاهم، وإمكاناتِ السيرة العقلانية في الحياة، نحن نصطدم مرة أخرى بمفهوم العقلانية التواصلية، فهذا المفهوم يقرن الفهم اللامركزي للعالم بإمكان اعتماد الخطاب (die diskursive Einlösung) في الإيفاء بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. وكان فيلمر قد خصص هذا المفهوم على

أثر المساجلة الأنثروبولوجية على النحو الآتي: «إن[90] 'العقلانية القائمة على الخطاب' (discursive rationality) ليست تصورًا 'علائقيًّا' للعقلانية في معنى المفاهيم (notions) 'الدنيا' عن العقلانية التي طالب بها وينش وماكنتاير ولوكس وآخرون. إن هذا النوع من المفاهيم الدنيا عن العقلانية هو مجرد مشتقات من قانون عدم التناقض ويمكن التعبير عنه في شكل مسلمة الاتساق. والآن، فإن 'العقلانية القائمة على الخطاب' لا تعني منوالًا (standard) خاصًّا عن العقلانية فحسب، سوف يكون 'طفيليًّا' على المنوال الأدنى للعقلانية، كما هي الحال، على سبيل المثال، مع المناويل الخاصة للعقلانية المعمول بها في السحر البدائي أو في منظومات الاقتصاد الحديث، بل 'العقلانية الخِطابية' إنما تعني على الأرجح (أ) تصورًا **إجرائيًّا** للعقلانية، نعني طريقة مخصوصة في التغلب على مظاهر عدم الاتساق والتناقضات والخلاف، و(ب) منوالًا صوريًّا عن العقلانية يعمل على 'مستوى بعدي' (metaniveau) إزاء كل المناويل 'الجوهرية' (substantive) للعقلانية التي هي 'طفيلية' على منوال أدنى للعقلانية في معنى لوكس»[91]. اعتبر فيلمر مفهومًا كهذا عن العقلانية معقدًا كفاية بحيث يأخذ بالتحفظ المبرر الذي صدر عن وينش بوصفه مقامًا للتساؤل: سواء ريبته من التأويل العرفاني - الأداتي الأُحادي الذي تملكه العقلانية الحديثة عن نفسها، أو أيضًا حافزه (Motiv) نحو ضرورة التعلم من الثقافات الأخرى من أجل التفطن إلى هذا الطابع الأُحادي للفهم الحديث للنفس.

حين يأخذ المرء مفهوم مركزية «الأنا» كما مفهوم اللامركزية على هذا القدر من الاتساع، ويقبل بأن مركزية «الأنا» تتجدد في كل طور، فإن شبح خطأ نسقي يخيم على مسارات التعلم[92]، إذ يمكن أنه حتى مع الفهم غير المركزي للعالم

(90) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(91) Wellmer, *On Rationality*, vol. 4, pp. 12 ff.

يقارن أيضًا: K. O. Apel, «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics,» in: J. Bärmark (ed.), *Perspectives on Metascience* (Göteborg: 1980), pp. 39 ff.

(92) في ما يتعلق بتنشؤ الفرد [تخلُّق] (Ontogenese) كان ديفيد إيلكند (D. Elkind) قد قدم وصفًا مثيرًا عن الأشكال المخصوصة لأطوار مركزية «الأنا»: D. Elkind, «Egozentrismus in der Adoleszenz,» in: R. Döbert, Jürgen Habermas and Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977), pp. 170 ff.

يقارن الملخص ص 177 وما بعدها: «في عمر الطفولة الأولى تعبّر مركزية «الأنا» عن نفسها من =

ينشأ وهمٌ مخصوص - ألا وهو تخيل أن **تمايز عالم موضوعي ما إنما يعني إقصاء العالم الاجتماعي والعالم الذاتي من حقل الفهم المحفز عقلانيًّا عمومًا.**

هذا الوهم الخاص بالتفكير **المشيئ** (verdinglichend) سوف ننشغل به لاحقًا. بلا ريب، ثمة خطأ تكميلي للحداثة هو **الطوباوية** (Utopismus) التي ترى أننا نستطيع انطلاقًا من مفهوم الفهم غير المركزي للعالم والعقلانية الإجرائية، أن نظفر «في الوقت ذاته بالمثل الأعلى لشكل من الحياة صار عقلانيًّا تمامًا»[93]. أجل إن أشكال الحياة لا تتكون من صور العالم التي نستطيع أن نصنفها من وجهات نظر بنيوية بوصفها لامركزية بهذا المقدار أو ذاك فحسب، وليس من مؤسسات تقع في خانة العدالة كذلك. إن وينش يؤكد عن حق، أن أشكال الحياة إنما تمثل «ألعابًا لغوية» (Sprachspiele) ملموسة، وتشكيلات تاريخية عن ممارسات معتادة، وانتماءات إلى مجموعات، ونماذج تأويل ثقافية، وأشكال تنشئة اجتماعية وكفاءات ومواقف ... إلخ. إنه من الخُلف أن نريد الحكم على خليط كهذا من الأعراض المتزامنة باعتبارها كلًّا واحدًا، **كلية شكل من الحياة**، وفقًا لجوانب **مفردة** من العقلانية. وإذا كنا لا نريد عمومًا أن نتخلى عن المناويل التي بموجبها يمكن تقويم شكل من الحياة بوصفه بهذا المقدار أو ذاك فاشلًا أو مشوهًا أو غير محظوظ أو مغتربًا، فإن ما يمنح ذاته في غالب الأحيان صفة حالة أنموذجية، هو أنموذج المرض والصحة. إن أشكال الحياة وتواريخ الحياة إنما نحكم عليها في سرنا بحسب مقاسات (Maßstäben) الحالة السوية التي لا تسمح **بالاقتراب من القيم القصوى المثالية.**

= طريق التمثل القاضي بأن الموضوعات هي متطابقة مع إدراكها، وهذا الشكل من مركزية 'الأنا' يتم تجاوزه عبر تطوير وظيفة الرمز، ففي فترة ما قبل الدراسة تبرز مركزية 'الأنا' في شكل القبول بأن الرموز تحتوي على المعلومات ذاتها التي في الموضوعات الممثلة إياها. أما مع انبثاق عمليات ملموسة، فإن الطفل يستطيع أن يفرق بين الرمز والموضوع المشار إليه، ومن ثم أن يتجاوز هذا الشكل من مركزية 'الأنا'. وإن مركزية 'الأنا' في فترة ما قبل المراهقة تتميز عبر الافتراض بأن التمثلات الفكرية الخاصة تُقابل شكلًا أعلى من الواقع المدرك. ومع إقحام التفكير العملياتي الصوري والقدرة على وضع فرضيات مضادة للوقائع، يضمحل هذا النوع من مركزية 'الأنا'، ذلك بأن الشاب يستطيع الآن أن يعرف تحكمية التمثلات الفكرية التي له. وأخيرًا، ففي الفترة المبكرة من المراهقة، تبرز مركزية 'الأنا' بوصفها التمثل القاضي بأن أفكار الآخرين تتمركز بشكل كامل حول ذاته الخاصة. وهذه النوعية من مركزية 'الأنا' يتم تجاوزها عبر تجربة الهوة الفاصلة بين ردات الفعل الاستباقية من طرف الشاب وما يحدث على أرض الواقع».

(93) A. Wellmer, «Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie,» Unpublished Manuscript (1979), p. 32.

على الأرجح قد يجب علينا بدلًا من ذلك أن نتكلم على **معادلة بين لحظات تحتاج إلى استكمال**، على تفاعل (Zusammenspiel) متوازن للعنصر العرفاني مع العنصر الخلقي والعنصر الجمالي-و-الإفصاحي.

بيد أن محاولة التنبيه على نظير لما كان مقصودًا مرة بفكرة الحياة الحسنة، لا ينبغي أن تدفعنا إلى أن **نستنبط** فكرة ما عن الحياة الحسنة من المفهوم الإجرائي للعقلانية الذي خلفه لنا الفهم اللامركزي للعالم الخاص بالحداثة: «لهذا السبب نحن لا نستطيع أن نشير إلا إلى بعض **الشروط** الصورية لحياة عقلانية - من قبيل الوعي الخلقي الكوني، القانون الكوني، هوية جمعية أصبحت متفكرة ...إلخ، ولكن بمقدار ما يتعلق الأمر بإمكان حياة عقلانية بالمعنى الجوهري، وبإمكان هوية عقلانية، فإنه ليس ثمة أي قيمة قصوى مثالية قابلة للوصف في مصطلح البنى الصورية، بل على الأرجح لا يوجد سوى نجاح أو إخفاق المجهود الساعي نحو شكل من الحياة، حيث تصبح هويةٌ بلا إكراه للأفراد بصحبة تبادلية بلا إكراه بين الأفراد، واقعًا قابلًا للتجريب»[94]. وبالكلام على «حياة عقلانية بالمعنى الجوهري» لا يريد فيلمر بالطبع أن يقترح علينا اللجوء إلى الجهاز المفهومي لصور العالم التي تكون عقلانية في شكل جوهري. ولكن إذا كان ينبغي على المرء أن يتخلى عن ذلك، فإنه لا يبقى سوى نقد التشوهات التي أُلحقت بأشكال الحياة في المجتمعات التي تم تحديثها تحديثًا رأسماليًّا، وهي تشوهات وقعت بطريقة مضاعفة: عبر الحط من قيمة جوهر التقاليد الخاصة بها وعبر الخضوع لأوامر عقلانيةٍ أُحادية، محصورة في العنصر العرفاني - الأداتي[95].

إن نقدًا كهذا إنما يمكن بلا ريب أن يتأسس على المفهوم الإجرائي للعقلانية التواصلية إذا ما أمكنت الإبانة عن أن نزع المركزية عن فهم العالم وعقلنة عالم الحياة هما شرطان ضروريان بالنسبة إلى مجتمع متحرر. وليس طوباويًّا إلا خلط بنية تحتية تواصلية عالية التطوير لأشكال **ممكنة** من الحياة، بالتمفصل التاريخي لشكل **ناجح** من الحياة.

(94) Ibid., p. 53.

(95) يقارن: Jürgen Habermas, «Reply to my Critics,» in: D. Held and W. Thompson (eds.), *Habermas*: *Critical Debates* (Cambridge: 1982).

- 3 -

في العلاقات مع العالم وفي مختلف جوانب عقلانية الفعل ضمن أربعة من المفاهيم السوسيولوجية عن الفعل

يحتاج مفهوم العقلانية التواصلية الذي نتج من التحليل المؤقت لاستخدام عبارة «عقلاني»، كما من السجالات الأنثروبولوجية في شأن مكانة الفهم الحديث للعالم، إلى تفسير أكثر دقة. هذه المهمة سوف أتابعها بطريقة غير مباشرة، أعني من طريق إيضاح تداولي - صوري لمفهوم الفعل التواصلي، وهذا أيضًا في حدود مرور نسقي عبر مواقف نظرية تاريخية فحسب. في بادئ الأمر يمكننا أن نسجل أن مفهوم العقلانية التواصلية ينبغي أن يُحلل ونحن نتخذ من التفاهم اللغوي خيطًا هاديًا لنا. وإن مفهوم التفاهم إنما يُحيل على توافق محفز عقلانيًّا حاصل بين المشاركين، ينقاس بناءً على ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. وإن ادعاءات الصلاحية (من حقيقة قضوية وسداد معياري وصدقية ذاتية) إنما تخصص مقولات مختلفة من معرفة تجسدت رمزًا في تعبيرات ما. وهذه التعبيرات يمكن أن تُحلل على نحو أقرب منهلًا، وذلك من جهة أولى من جانب الكيفية التي بها يمكن أن تؤسس تعبيرات كهذه، ومن جهة أخرى من جانب الكيفية التي بها يتصل الفاعلون (Aktoren) من خلالها بشيء ما في عالم ما. وإن مفهوم العقلانية التواصلية إنما يُحيل من ناحية على الأشكال المختلفة من الإيفاء الخِطابي (diskursiv) بادعاءات الصلاحية - ولهذا يتحدث فيلمر أيضًا عن عقلانية «خِطابية»، ومن ناحية أخرى على وجوه الصلة بالعالم (Weltbezüge) التي يتخذها الفاعلون (Handelnden)

التواصليون من جهة ما يرفعون ادعاءات صلاحية لتعبيراتهم - ولهذا السبب تبين لنا نزع المركزية عن فهم العالم باعتباره البُعد الأهم في تطور صور العالم. لن أقتفي أثر مجادلات نظرية الحجاج إلى أبعد من هذا، ولكننا نصادف دروب البحث في المفهومات الصورية للعالم، حين نرجع القهقرى إلى الأطروحة التي طورناها بادئ الأمر، والتي تقضي بأن مشكل العقلانية إنما شأنه أن يطرح نفسه بالنسبة إلى كل سوسيولوجيا تنطوي على ادعاء وضع نظرية في المجتمع، طرحًا يتم في الوقت ذاته على الصعيد مابعد النظري (metatheoretisch) والصعيد المنهجي.

أريد أن أعلل الأطروحة الجزئية الأولى على نحو أبين فيه المفترضات (Voraussetzungen) «الأنطولوجية» بالمعنى الواسع **لأربعة من مفاهيم الفعل** التي أصبحت ذات أهمية بالغة بالنسبة إلى تكون نظرية العلوم الاجتماعية. وسوف أحلل مقتضيات (Implikationen) العقلانية في هذه المفاهيم بالاستناد إلى **وجوه الصلة** المفترضة في كل مرة **بين الفاعل والعالم**. وعلى العموم، فإن الرابطة بين الأفعال الاجتماعية والعلاقات «فاعل/ عالم» ليست مقررة في نظريات الفعل السوسيولوجية على نحو بيِّن صريح، ومن يمثل استثناء هو إيان تشارلز يارفي (I. C. Jarvie) الذي قام باستعمال مهم لنظرية بوبر عن العوالم الثلاثة[1]، وحتى أعمق مفاهيم العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي التي أقحَمْتُها في شكل مؤقت. سوف أخوض أول الأمر في نظرية بوبر عن العوالم الثلاثة (1). ثم بعد ذلك سوف أحلل مفاهيم الفعل الغائي والفعل المعدل في شكل معياري والفعل الدرامي (dramaturgisch) من حيث (in Begriffen von) وجوه الصلة بين الفاعل-و-العالم (2). هذا النحو من إعادة البناء سوف يمكن عندئذ من الإقحام المؤقت لمفهوم الفعل التواصلي (3).

(1) نظريةُ بوبر عن العوالم الثلاثة وتطبيقها على نظرية الفعل (إيان تشارلز يارفي)

في محاضرته التي ألقاها في عام 1967 عن «نظرية المعرفة من دون ذات عارفة»، قام بوبر باقتراح مفاجئ: «... يمكن المرء أن يميز بين العوالم أو الأكوان

---

(1) I. C. Jarvie, *Die Logik der Gesellschaft* (München: 1974), pp. 227 ff.

الثلاثة الآتية: أولًا، عالم الموضوعات الفيزيائية أو الحالات الفيزيائية؛ ثانيًا، عالم حالات الوعي أو الحالات الروحية أو ربما الاستعدادات السلوكية نحو الفعل؛ ثالثًا عالم **مضامين الفكر الموضوعية**، وعلى الخصوص الأفكار (Gedanken) العلمية والشعرية والأعمال الفنية»[2]. وفي وقت لاحق تحدث بوبر عمومًا عن عالم «منتجات الروح الإنساني»[3]. وقد أكد أنه حتى تلكم الروابط (Beziehungen) الداخلية بين التشكيلات الرمزية التي تنتظر اكتشافها وتفسيرها من طرف الروح الإنساني إنما ينبغي أن تُنسَب (zugerechnet) إلى العالم الثالث[4]. وفي سياقنا هذا، فإن التأملات في نظرية المعرفة خصوصًا التي دعت بوبر إلى الربط مع مفهوم فريغ عن «التفكير» (Gedanken)، والأخذ بنقد هوسرل للنزعة النفسانية، والإقرار للمضمون الدلالي للمنتجات الرمزية للروح الإنساني التي هي في العادة مُمَوْضَعة (objektivier) لغويًّا، بمنزلة مستقلة عن الأفعال والحالات الذهنية، هي تأملات ليس لها كبير فائدة، تمامًا مثل الاقتراح المخصوص الذي طوره بمساعدة مفهوم العالم الثالث من أجل حل مشكل العلاقة بين الروح والجسد[5]. بيد أن المهم هو كون بوبر قد دخل في الحالتين في مناظرة مع التصور الإمبيريقي الأساسي الذي بمقتضاه تخوض الذات مواجهة مع العالم من دون توسط، وتتلقى منه انطباعاتها عبر إدراكات الحواس أو تؤثر في الأحوال القائمة فيه بواسطة الأفعال.

هذا السياق الإشكالي إنما يفسر لِمَ كان بوبر يفهم مذهبه في الروح الموضوعي بوصفه توسيعًا للتصور الإمبيريقي ولِمَ يقحم سواء الروح الموضوعي أم الروح الذاتي بوصفهما «عالمين»، نعني بوصفهما جملتين كاملتين (Gesamtheiten) من **الكيانات** (Entitäten). وإن نظريات الروح الموضوعي الأقدم عهدًا التي تم تطويرها من دلتاي إلى تيودور لت (Theodor Litt) وهانز فراير (Hans Freyer) في نطاق التقليد التاريخاني والهيغلي الجديد إنما تنطلق من أولية الروح النشط (tätig) الذي **يؤول** نفسه في العوالم التي يشكلها. أما بوبر فهو بعين الضد من ذلك يتمسك بأولية

---

(2) K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis* (Hamburg: 1973), p. 123.

(3) K. R. Popper and J. C. Eccles, *The Self and its Brain* (New York; Heidelberg: 1977), p. 38.

(4) K. R. Popper, «Reply to my Critics,» in: P. A. Schilp (ed.), *The Philosophy of K. Popper*, vol. 2; *La Salle*, vol. 3 ([n.p.]: 1974), p. 1050.

(5) Popper and Eccles, pp. 100 ff.

العالم على الروح ويتصور العالم الثاني والعالم الثالث في تناسب **أنطولوجي** مع العالم الأول. ومن هذا المنظور، فإن بناءه العالم الثالث إنما يذكر على الأرجح بنظرية نيكولاي هارتمان عن الوجود الروحي[6].

يسوغ العالم باعتباره جملة ما يقع (Was der Fall ist)[7]، وما يقع يمكن أن يُسجل في شكل منطوقات صائبة. وانطلاقًا من هذا التصور الكلي عن العالم يخصص بوبر مفاهيم العالم الأول والثاني والثالث بحسب الطريقة التي بها توجد حالات الأشياء. فالكيانات لها في كل مرة بحسب انتمائها إلى واحد من العوالم الثلاثة طريقة مخصوصة في الوجود: يتعلق الأمر بالموضوعات الفيزيائية والأحداث، وبالأحوال الذهنية والعوارض الباطنية، وبالمضامين الدلالية للتشكيلات الرمزية. وكما يميز هارتمان بين الروح المُمَوْضَع (Objektiviert) والروح الموضوعي، كذلك يميز بوبر بين المضامين الدلالية الصريحة التي هي **متجسدة** في صواتم (Phonemen)[8] وحروف، في اللون أو الحجر، في الآلات ...إلخ، وتلكم المضامين الدلالية الضمنية التي لم «تُكتَشَف»، والتي لم تتم مَوضعتُها (vergegenständlicht) في الحوامل التي تشد موضوعات العالم الأول، إلا أنها تلازم الدلالة التي هي متجسدة فحسب.

هذه «الموضوعات غير المتجسدة للعالم الرقم 3 (unembodied world 3 objects)»[9] هي مؤشر مهم على استقلالية عالم الروح الموضوعي. إن التشكيلات الرمزية هي حقًّا من صنع الروح الإنساني المنتِج، وعلى الرغم من أنها هي ذاتها منتجات، فهي تعارض الروح الذاتي بموضوعية رابطة من المعاني (Sinnzusammenhang) هشة، إشكالية، غير شفافة، لا تنفتح إلا بالعمل الفكري (intellektuell). إن **منتجات** الروح الإنساني إنما تنقلب ضده على الفور في هيئة

---

(6) N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (Berlin: 1932).

(7) يستعيد هبرماس هنا القضية الأولى من عمل فتغنشتاين الشهير رسالة منطقية فلسفية. (المترجم)

(8) علينا التنبيه إلى أن الترجمة الفرنسية تقع في خطأ هنا حيث تقرأ «Phänomen» (ظاهرة) بدلًا من «Phonemen» (صواتم أو فونيمات) (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 93). (المترجم)

(9) Popper and Eccles, pp. 41 ff.

[هذا المقطع شاهد أورده هبرماس باللغة الإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

مشاكل: «هذه المشاكل هي **مستقلة بنفسها** على نحو جلي. هي ليست من صنعنا بأي وجه، بل على الأرجح نحن **نكتشفها**، وبهذا المعنى هي توجد قبل اكتشافها. وأكثر من ذلك فإن بعضًا منها في الأقل يمكن أن يكون غير قابل للحل. ومن أجل حل هذه المشاكل، نخترع على الأرجح نظريات جديدة. وهذه النظريات هي أيضًا مصنوعة بدورها من جهتنا، إنها نتاج تفكيرنا النقدي والخلاق، حيث نستفيد جيدًا من نظريات أخرى من العالم الثالث. ولكن حينما نقوم باكتشاف هذه النظريات تنتج مشاكل جديدة، غير مقصودة، وغير منتظرة، مشاكل مستقلة ينبغي أن يتم اكتشافها. وهكذا يتوضح لِمَ يكون العالم الثالث الذي هو في أصله نتاجُنا، **مستقلًّا بنفسه** مع ذلك، إن صح التعبير، من جهة منزلته **الأنطولوجية**. هكذا يتوضح لما نستطيع أن نعمل عليه، على الرغم من أنه لا أحد من الناس يستطيع أن يسيطر ولو على جزء صغير منه. نحن نساهم كلنا في نموه، مع أن كل المساهمات الفردية هي ضئيلة صغيرة. نحن نحاول كلنا أن نتصوره، ولا أحد منا يستطيع أن يعيش من دون اتصال معه، وذلك أننا كلنا نستعمل اللغة التي من دونها نكاد لا نكون بشرًا. ومع ذلك فإن العالم الثالث قد تنامى وكبر على التصور، ليس تصور الفرد فحسب، بل حتى تصور كل البشر (كما تكشف المشاكل غير القابلة للحل عن ذلك)»[10].

انطلاقًا من هذا التعيين لمنزلة العالم الثالث، تتمخض نتيجتان مثيرتان للاهتمام. أما الأولى منهما فتهم **التفاعل بين العوالم**، وأما الثانية فتهم **تأويل العالم الثالث المختصر على نحو عرفاني**.

بحسب تصور بوبر، فإن العالمين الأول والثاني في تبادل مباشر، كما الذي بين العالم الثاني والعالم الثالث. وإن العالم الأول والعالم الثالث هما من ناحية أخرى لا يتفاعلان إلا عبر توسط العالم الثاني. وهذا يعني إلغاءً لتصورين تجريبيين أساسيين. من جهة أولى، لا يجوز اختزال كيانات العالم الثالث، من حيث هي أشكال من التعبير عن الروح الذاتي، في حالات ذهنية، وبالتالي في كيانات العالم الثاني، ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يتم تصور العلاقات بين كيانات العالم الأول والعالم الثاني حصريًّا بحسب الأنموذج السببي الذي يسوغ بالنسبة إلى العلاقات بين كيانات العالم الأول بعضها ببعض. إن بوبر إنما يقفل الباب في وجه التصور

---

(10) Popper, *Objektive*, pp. 180 f.

النفساني للروح الموضوعي كما في وجه التصور الفيزيائي (physikalistisch) للروح الذاتي. فإن استقلال العالم الثالث من شأنه على الأرجح أن يضمن أن المعرفة بحالات العالم الموضوعي كما التدخل في تلك الحالات هما متوسطان عبر اكتشاف المعنى الخاص للروابط المعنوية الداخلية: «... ولهذا لا يمكن المرء أن يتصور العالم الثالث فحسب بوصفه عبارة (Ausdruck) عن العالم الثاني أو أن يتصور العالم الثاني باعتباره مجرد انعكاس للعالم الثالث»[11].

من منظور آخر، يظل بوبر ملتصقًا بالسياق التجريبي الذي ابتعد منه، فبالنسبة إليه أيضًا توجد العلاقات العرفانية - الأداتية بين الذات العارفة والذات الفاعلة من جهة أولى، والأشياء والأحداث الحاصلة في العالم الموضوعي من جهة أخرى، في مركز البحث إلى حد تهيمن فيه على التبادل الذي يتم بين الروح الذاتي والروح الموضوعي. إن مسار إنتاج منتجات الروح الإنساني والتخلي عنها والنفاذ إليها وتملكها إنما يصلح بالدرجة الأولى في تنمية **المعرفة النظرية** وتوسيع **المعرفة القابلة للاستخدام تقنيًّا**. وإن تطور العلم الذي يتصوره بوبر بوصفه سيرورة دائرية تراكمية تتم بين مشكل الانطلاق والتكوين الخلاق للفرضيات والامتحان النقدي والمراجعة واكتشاف مشكل جديد، لا يصلح بوصفه أنموذجًا بالنسبة إلى استيلاء الروح الذاتي على عالم الروح الموضوعي فحسب، بل بالأحرى **يتكون** العالم الثالث بحسب رأي بوبر **في جوهره** من مشكلات ونظريات وحجج. ويذكر بوبر، بجانب النظريات والأدوات، المؤسسات الاجتماعية والأعمال الفنية أيضًا بوصفها أمثلة عن كيانات العالم الثالث، إلا أنه لا يرى فيها سوى ضروب متنوعة من تجسد مضامين قضوية. ومتى ما أُخذ في شكل صارم، فإن العالم الثالث هو جملة «الأفكار» بحسب فريغ، أكانت صائبة أم خاطئة، متجسدة أم لا: «فإن النظريات أو الإثباتات أو المنطوقات هي الموضوعات اللغوية الأهم في العالم الثالث».

لا يتصور بوبر العالم الثالث تصورًا أنطولوجيًّا بوصفه جملةً جامعة من الكيانات ذات طريقة وجود معينة فحسب، بل يفهمها في هذا الإطار أيضًا في شكل **أُحادي** انطلاقًا من المنظور المفهومي للتطور العلمي: إن العالم الثالث يتضمن

---

(11) Ibid., pp. 168 f.

المكونات العرفانية للتراث الثقافي التي تقبل الاشتغال عليها في شكل علمي. بيد أنه عند محاولة جعل مفهوم بوبر للعالم الثالث صالحًا للاستعمال بغرض تأسيس ما لعلم الاجتماع، يتبين أن هذين الجانبين كليهما هما بمثابة قيدْين حادّيْن، وأن يارفي إنما يعيد الصلة مع السوسيولوجيا الفينومينولوجية للمعرفة المستلهَمة من ألفريد شوتز، تلك التي تتصور المجتمع بوصفه بناءً اجتماعيًّا للعالم اليومي يصدر عن المسارات التأويلية للذوات الفاعلة، ويتخثر في الموضوعية[12]. لكن يارفي إنما يحلل المنزلة الأنطولوجية للسياق الاجتماعي للحياة الذي يقع إنتاجه من جهة الروح الإنساني ومع ذلك يحتفظ باستقلالية نسبية إزاءه، بحسب أنموذج العالم الثالث: «لقد بينا أن العنصر الاجتماعي هو ميدان مستقل برأسه يقع بين العالم المادي 'الصلب' والعالم الذهني 'اللين'. وهذا الميدان، هذا الواقع الفعلي، هذا العالم - كيفما أردنا أن نسميه - هو متباين جدًّا ومركب جدًّا، والناس الذين في المجتمع هم دائمًا مهمومون بأن يصلوا، من طريق التجريب، إلى اللحاق بهذا العالم، بأن ينسخوه في خرائط، وأن ينسقوا بين خرائطهم المطابقة. إن الحياة في مجتمع ضخم ومتغير في شكل تصعب السيطرة عليه لا تسمح لا برسم كامل ولا بتنسيق كامل بين الخرائط. وهذا يعني أن المنتمين إلى المجتمع يتعلمون على الدوام شيئًا ما عنه، وسواء المجتمع أم المنتمون إليه يجدون أنفسهم في سيرورة مستمرة من اكتشاف الذات وإنتاجها»[13]. هذا الاقتراح يضيء، من جهة أولى، الترابط المهم بين مفهوم سوسيولوجي للفعل ووجوه الصلة المفترضة فيه بين الفاعل والعالم. ومن جهة أخرى، فإن **نقل نظرية بوبر عن العوالم الثلاثة من سياقات نظرية المعرفة إلى سياقات نظرية الفعل** إنما يجعل وجوه الضعف في البناء واضحة للعيان.

من حيث إن يارفي يعتمد مفهوم بوبر عن العالم الثالث من أجل تخصيص العلاقات والمؤسسات المجتمعية (gesellschaftlich)، فإنه ينبغي عليه أن يتمثل الذوات الفاعلة اجتماعيًّا (sozial) بحسب أنموذج (Vorbild) العلماء في دأبهم على تكوين النظريات وحل المشكلات، وفي عالم الحياة تتنافس نظريات اليومي

(12) P. Berger and Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Frankfurt am Main: 1969).

(13) Jarvie, *Die Logik*, pp. 254 f.

بطريقة شبيهة بتنافس النظريات العلمية في إطار الجماعة التواصلية للباحثين: «إن الناس الذين يعيشون في مجتمع ما، إنما ينبغي عليهم أن يجدوا طريقهم، سواء من أجل الوصول إلى ما يريدون، أو أيضًا من أجل تفادي ما لا يريدون. يمكن المرء أن يقول إنهم لهذا الغرض يضعون لأنفسهم خارطة روحية - مفهومية للمجتمع بمعالمه الجزئية، وفي صلب هذه الخارطة هم يحددون موقعهم الخاص، والطرق التي تؤدي إلى أهدافهم، والمخاطر المحدقة على حافة الطرق المختلفة. وهذه الخرائط هي بطريقة معينة «أكثر ليونة» من الخرائط الجغرافية، ومثل خرائط الأحلام تخلق المشهد الذي تعرضه. وبطريقة معينة فإن هذا هو مع ذلك واقع فعلي «أكثر صلابة»: إن الخرائط الجغرافية ليست فعلية أبدًا، لكنها في بعض الأحيان تنسخ مشاهد فعلية، أما الخرائط المجتمعية فبعين الضد من ذلك هي مشاهد، على أناس آخرين أن يدرسوها وأن يسجلوها في خرائط»[14]. هذا الاقتراح يصادف في الأقل ثلاث صعوبات:

(أ) بادئ ذي بدء، يمحو يارفي الفرقَ بين موقف إنجازي وموقف فرضي - تفكري إزاء التقاليد الثقافية، ففي الممارسة التواصلية اليومية يستخدم الفاعل مخزونات المعرفة الثقافية الصالحة من أجل التوصل إلى تعريفات وضعية قادرة على تحقيق الوفاق (konsensfähig). في أثناء ذلك، يمكن أن تنجم خلافات (Dissense)[15] من شأنها أن تستدعي مراجعة نماذج (Deutungsmuster) التأويل الجزئية، ولكن لهذا السبب فإن تطبيق المعرفة التراثية، المشكِّل للتقاليد، ليس مرادفًا للاشتغال شبه العلمي على معرفة هي موضع سؤال في شكل نسقي. وتحت ضغط القرار الذي تفرضه وضعيةُ فعلٍ معطاة، يشارك غير الخبير (der Laie) في التفاعلات التي تتم بغرض ترتيب أفعالٍ المشاركين عبر سيرورة تفاهم معينة، وذلك يعني: عبر تطبيق معرفة ثقافية مشتركة. من المؤكد أن العالِم أيضًا يشارك في تفاعلات ما، ولكن في حالته تُستخدَم مسارات التأويل التعاونية بهدف اختبار صلاحية المكونات الإشكالية للمعرفة. فالهدف ليس التنسيق بين الأفعال، بل نقد المعرفة وتوسيع نطاقها.

---

(14) Ibid., p. 248.

(15) نلاحظ أن الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 96) تثبت «discussions» (نقاشات) وهذا خطأ. (المترجم)

ب) في ما بعد، يُهمل يارفي مكونات التراث الثقافي التي لا يمكن ردها إلى «أفكار» أو إلى منطوقات قابلة للحقيقة. هو يحصر الروابط الموضوعية للمعنى التي تنتجها الذوات الفاعلة وتكتشفها في الوقت ذاته، في نماذج التأويل **العرفانية** بالمعنى الضيق. ومن هذا المنظور، فإن أنموذج العالم الثالث لدى بوبر هو غير مستساغ على نحو مخصوص، وذلك أنه بالنسبة إلى التفاعلات، تكون القوة الموجهة للفعل في القيم الثقافية أشد أهمية من القوة التي في النظريات. إما أن منزلة الكيانات المجتمعية قد سُوي بينها وبين منزلة النظريات، وعندئذ لا يستطيع المرء أن يفسر كيف يمكن بُنى المجتمع أن تصوغ حوافز الفعل، وإما أن أنموذج النظريات العلمية، متى ما وضعنا في الاعتبار أن الدلالات الوصفية والمعيارية والتقويمية تخترق نظريات الحياة اليومية، هو أنموذج لم يكن مقصودًا بالجدية الكافية، وعندئذ من الممكن جدًّا تخيل مزاوجة الحوافز بتصورات العالم الثالث. لكن هذه الصيغة سوف تجعل من الضروري أن نقوم بتوسيع صيغة بوبر عن العالم الثالث، وعلى الحقيقة في معنى أن الواقع المعياري للمجتمع لا يدين باستقلاليته بذاته (Selbständigkeit) عن الروح الذاتي، ولا حتى في أغلب الأحيان، إلى استقلال (Autonomie) ادعاءات الحقيقة، بل للطابع الإلزامي للقيم والمعايير. وعندئذ، فإن السؤال الذي يُعرض هنا هو كيف يمكن أن يتم فهم مكونات التقاليد الثقافية، المهمة على صعيد الاندماج الاجتماعي، بوصفها منظومات معرفية وأن يتم ربطها بادعاءات الصلاحية التي من جنس الحقيقة.

(ج) إن نقطة الضعف الحساسة جدًّا إنما أراها آخر الأمر في أن اقتراح يارفي لا يُبيح أي تفريق بين القيم الثقافية والتجسيد الثقافي للقيم في معايير، إذ يجب على المؤسسات أن تنبثق من مسارات التفاهم التي من شأن الذوات الفاعلة (وأن تتكثف في مواجهتها بوصفها رابطة معنوية موضوعية)، وذلك بطريقة مشابهة للطريقة التي بها، بحسب تصور بوبر، تنبثق المشاكل والنظريات والحجج عن مسارات المعرفة. ومع هذا الأنموذج نستطيع أن نفسر الطبيعة المفهومية والاستقلالية النسبية للواقع المجتمعي، ولكن ليس المقاومة المخصوصة والطابع الإكراهي للمعايير السائغة والمؤسسات القائمة التي من خلالها تتميز التشكيلات المجتمعية من التشكيلات الثقافية. وقد لاحظ يارفي نفسه ذات مرة: «ولكن على خلاف فكرة صحيحة، منزلتها ليست مهددة بعدم تصديق كلي، فإن الكيانات

المجتمعية يمكن، عبر عدم تصديق كلي - عبر نفور واسع النطاق من أخذها مأخذ الجد - أن تتعرض للخطر»[16]. بذلك من الأفضل أن يتم، في معنى بارسونز، تمييز ميدان القيم المُمَأْسَسة عن ميدان القيم الثقافية السائبة (freischwebend)، فهذه لا تتمتع بالطابع الإلزامي ذاته الذي لمعايير الفعل المشروعة.

أعتبر استراتيجية يارفي في استخدام نظرية بوبر عن العوالم الثلاثة، مفيدة من أجل أنها تكشف (offenlegt) عن **المفترضات الأنطولوجية** السارية في المفاهيم السوسيولوجية عن الفعل. وإذا ما أراد المرء أن يتفادى نقاط الضعف التي تلازم اقتراح يارفي، فحقيق عليه أن يعمد إلى مراجعة ما لنظرية العوالم الثلاثة التي تأسس عليها. بلا ريب، إن التوضيعات (Objektivationen) الثقافية لا يمكن ردها إلى النشاط التكويني للذوات العارفة والمتكلمة والفاعلة، ولا إلى العلاقات المكانية - الزمانية، السببية بين الأشياء والأحداث، ولهذا السبب فإن بوبر يتصور المضامين الدلالية للتشكيلات الرمزية بوصفها كيانات تؤلف «عالمًا ثالثًا». وهو يؤسس هذا التصور (Konzept) على المفهوم (Begriff) الأنطولوجي لـ «العالم» الذي يُقدم بوصفه جملةً كاملة من الكيانات. ولكن، قبل أن يستطيع مفهوم العالم أن يصبح مثمرًا على صعيد نظرية الفعل، ينبغي أن يتم تعديله في الجوانب الثلاثة المذكورة.

تنبيه على أ) بادئ الأمر أود أن أستبدل المفهوم الأنطولوجي للعالم بمفهوم مستقى من نظرية التقوم (konstitutionstheoretisch)[17] وأن أعتمد الثنائي المفهومي «العالم» و«عالم الحياة». إنما الذوات المُجَمْعَنة (Vergesellschaftet) نفسها هي التي، متى ما شاركت في مسارات التأويل التعاونية، تستخدم مفهوم العالم

---

(16) Jarvie, *Die Logik*, p. 236.

(17) يعود مصطلح «التقويم» (Konstitution) إلى هوسرل، وقد طوره (منذ **أفكار I**) في إطار ما يسميه «الفينومينولوجيا المتعالية». والمعنى العام هو أن الوعي نشاط قصدي مؤلف من طبقات جيولوجية هو بمثابة إنشاء متواصل للموضوعات القصدية في نطاق تجربة معيشة. وكل «موضوع» قصدي هو وحدة معنى مقومة أو مُنشأة في صلب حركة الوعي بطبقاته الحالية والممكنة. ومسار التقويم أو الإنشاء هو عملية تمييز وتفصيل لطبقات الوعي في تضايف مع أنواع الموضوعات القصدية التي تعرض في حقل تجربة الوعي.
ملاحظة: الترجمة الإنكليزية تعوض عبارة «konstitutionstheoretisch» - «من نظرية التقوم» بعبارة «from the phenomenological tradtion» - «من التقليد الفينومينولوجي» وهو غير ضروري. (المترجم)

استعمالًا ضمنيًّا. بذلك يضطلع التراث الثقافي الذي أقحمه بوبر تحت شعار «منتجات الروح الإنساني»، بأدوار مختلفة، وذلك بحسب ما إذا كان يعمل بوصفه مخزونًا معرفيًّا ثقافيًّا، منه يستمد المشاركون التفاعليون تأويلاتهم، أو ما إذا كان قد اتخذ هو ذاته موضوعًا للاشتغال الفكري. فأما في الحالة **الأولى**، فإن التراث الثقافي المتقاسَم من جهة جماعة ما[18]، مقومٌ (konstitutiv) لعالم الحياة الذي من شأن الفرد المنتمي إليه أن يجده من حيث مضمونه مؤولًا سلفًا. هذا **عالم الحياة** المتقاسَم في شكل بيذاتي إنما يشكل نحوًا من الخلفية بالنسبة إلى الفعل التواصلي. ولهذا يتحدث الفينومينولوجيون مثل ألفرد شوتز (A. Schütz) عن عالم الحياة كما عن الأفق المعطى معًا على صعيد غير موضوعاتي (unthematisch)، الذي في رحابه يتحرك المشاركون في التواصل على نحو جماعي، متى ما دخلوا في علاقة مع شيء ما على نحو موضوعاتي (thematisch) داخل **العالم**. وأما في الحالة **الأخرى**، فإن المكونات المفردة للتراث الثقافي إنما تؤخذ هي ذاتها موضوعًا للدراسة. بذلك ينبغي على المشاركين، إزاء نماذج التأويل الثقافية التي من شأنها في الحالة السوية أن **تمكنهم** من إنجاز تأويلاتهم فحسب، أن يتخذوا موقفًا متفكرًا (reflexiv). هذا التغيير في الموقف إنما يعني أن صلوحية أنموذج التأويل الذي اتخذ موضوعًا للدراسة قد تم تعليقها وأن المعرفة التي من شأنها قد استُشكِلت، وفي الوقت ذاته من شأن تغيير الموقف أن يضع المكون الإشكالي للتراث الثقافي تحت مقولة وضعٍ للأشياء يمكن المرء أن يعتمد عليه بطريقة مُموضعة. إن نظرية بوبر عن العالم الثالث إنما تفسر كيف يمكن أن يتم فهم محتويات الدلالة الثقافية[19] والموضوعات (Gegenstände) الرمزية بوصفها شيئًا ما داخل العالم وفي الوقت ذاته كيف يتم تمييزها بوصفها مواضيع (Objekte) من مستوى أعلى من الحادثات الفيزيائية (التي تمكن ملاحظتها) والذهنية (التي يمكن تجريبها).

تنبيه على ب) علاوة على ذلك، أريد أن أتجاوز الصيغة العرفانية الأُحادية لمفهوم «الروح الموضوعي» لمصلحة مفهوم عن المعرفة الثقافية متمايز بحسب

---

(18) «المتقاسَم من جهة جماعة ما» - جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 98). (المترجم)

(19) «الثقافية» كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 98). (المترجم)

عدد أكبر من ادعاءات الصلاحية. فمفهوم العالم الثالث لدى بوبر يشمل الكيانات من مستوى أعلى، تلك التي يمكن الوصول إليها من خلال موقف متفكر، والتي تحتفظ إزاء الروح الذاتي باستقلالية نسبية، لأنها، على أساس علاقتها بالحقيقة، تشكل شبكة من المشاكل المترابطة التي يمكن البحث فيها. وفي لغة الكانطية الجديدة، يمكن القول إن العالم الثالث يتمتع بالاستقلال في دائرة صلاحية على حدة. وإن الكيانات **القابلة للحقيقة** الخاصة بالعالم الثالث إنما تصرف علاقة مخصوصة بالعالم **الأول**، فإن المشاكل والنظريات والحجج التي يتم إسنادها (zugerechnet) إلى العالم الثالث، إنما تصلح في نهاية المطاف من أجل وصف مجريات العالم الأول وتفسيرها. وكلاهما يوجدان هما بدورهما عبر وساطة عالم الروح الذاتي، عبر نشاطَي (Akte) المعرفة والفعل. بذلك تتعرض المكونات غير العرفانية للثقافة إلى تهميش حقيقي. والحال أنها بالتحديد ذات دلالة بالنسبة إلى نظرية سوسيولوجية في الفعل. ومن زاوية نظرية الفعل، فإن نشاطات الروح الإنساني من الصعب أن تنحصر في المناظرة العرفانية - الأداتية مع الطبيعة الخارجية، إذ إن الأفعال الاجتماعية هي موجهة بواسطة القيم الثقافية. لكن هذه ليست لها علاقة بالحقيقة.

بذلك، فإن البديل التالي يفرض نفسه: إما أن ننكر عن المكون غير العرفاني للتراث الثقافي المنزلة التي تتخذها كيانات العالم الثالث بفضل رسوخها داخل دائرة من روابط الصلاحية، ونصنفها في شكل إمبيريقي باعتبارها أشكالًا من التعبير من شأن الروح الذاتي، وإما أن نبحث عن علاقات **مكافئة** لـ**العلاقة المفقودة بالحقيقة**.

إن الطريق الثاني هو الذي اختاره - كما سنرى - ماكس فيبر، فهو قد ميز دوائر ثقافية عدة للقيمة، من قبيل العلم والتقنية، القانون والأخلاق وكذلك الفن والنقد. وحتى الدوائر غير العرفانية للقيمة فإنها تؤلف دوائر صلاحية، فالتمثيلات القانونية والأخلاقية يمكن أن تُنقَد وأن تُحلل من زاوية نظر السداد المعياري، أما الأعمال الفنية فمن زاوية الأصالة (أو الجمال)، نعني أن يتم الاشتغال عليها بوصفها حقولًا من المشاكل قائمة بنفسها. ويفهم فيبر التراث الثقافي **بأكمله** باعتباره مخزونًا معرفيًّا يمكن أن تتشكل انطلاقًا منه، تحت ادعاءات مختلفة من الصلاحية، دوائرُ قيمة ومنظومات معرفة مخصوصة، لذلك كان يمكن أن يعزو

إلى العالم الثالث سواء المكونات التقويمية والإفصاحية للثقافة أو المكونات العرفانية - الأداتية. فإذا ما أخذ المرء بهذا الخيار، فإنه ينبغي بلا ريب أن يُوضح ماذا يمكن أن تعني «الصلاحية» و«المعرفة» متى ما أخذنا المكونات غير العرفانية للثقافة في الاعتبار. وهذه لا يمكن أن تُصنف، على منوال النظريات والمنطوقات ذاته، في خانة كيانات العالم الثالث.

تنبيه على ج) هذا المشكل من شأنه أن يمنح فرصة لتحرير مفهوم العالم من إيحاءاته (Konnotationen) **الأنطولوجية** المحصورة. فإن بوبر أدخل مفاهيم مختلفة عن العالم من أجل تحديد جهات الوجود **داخل** عالم موضوعي واحد. وفي المنشورات الأخيرة هو أولى مكانة للحديث لا عن عوالم مختلفة، بل عن عالم **واحد** مع المؤشرات 1، 2، 3[20]. وعلى الضد من ذلك، أود أن أواصل الكلام على ثلاثة عوالم (والتي ينبغي أن تُميز هي بدورها من عالم الحياة). ومن بينها جميعًا يمكن واحدًا فقط، نعني العالم الموضوعي، أن يُفهَم بوصفه متضايفًا مع جملة المنطوقات الصائبة، وحده هذا المفهوم يحتفظ بالدلالة الأنطولوجية بالمعنى الدقيق لجملة من الكيانات. في المقابل، تشكل العوالم بأكملها منظومة مرجعية مفترَضة على نحو مشترك داخل مسارات التواصل. من خلال هذه المنظومة المرجعية، يحدد المشاركون ما حوله يمكن أن يكون تفاهمٌ ما ممكنًا **عمومًا**. وإن المشاركين في التواصل الذين يتفاهمون في ما بينهم على شيء ما، لا يقيمون علاقة مع العالم الموضوعي فحسب، كما يوحي بذلك الأنموذج قبل التواصلي السائد في المذهب التجريبي، فهم لا يتصلون أبدًا مع شيء ما قد حدث أو يمكن أن يقع، نعني يمكن أن يتم إنتاجه فحسب، بل أيضًا مع شيء ما في العالم الاجتماعي أو في العالم الذاتي. فإن المتكلمين والسامعين يستعملون **منظومة من العوالم المتآصلة أو المشتركة في أصل واحد** (gleichursprünglich). فبواسطة الكلام المفصل في شكل قضوي هم يسيطرون تحديدًا ليس، كما يوحي بذلك التقسيم الذي وضعه بوبر إلى وظائف دنيا ووظائف عليا للغة، على مستوى هم فيه يستطيعون أن يعرضوا حالات الأشياء فحسب، بل على الأرجح توجد كل وظائف العرض والنداء والعبارة على صعيد واحد وعلى الصعيد نفسه من التطور.

---

(20) Popper, «Reply,» p. 1050.

أخذ بوبر هذا الاصطلاح عن: J. C. Eccles, *Facing Realities* (New York; Heidelberg: 1970).

(2) مفهومات ثلاثة عن الفعل، متمايزة بحسب علاقات الفاعل-و-العالم

في ما يلي لن أستخدم مصطلح بوبر بعد الآن. فإنما أعدت الصلة مع استعمال يارفي لنظرية العوالم الثلاثة البوبرية في نطاق نظرية الفعل، من أجل التهيئة إلى الأطروحة التي مفادها أننا عمومًا باختيارنا مفاهيم سوسيولوجية معينة عن الفعل نتورط في مفترضات أنطولوجية معينة. إنه على العلاقات بالعالم التي نفترضها لدى الفاعل إنما تتوقف في المقابل ملامح العقلانية الممكنة لفعله. فإن غزارة مفاهيم الفعل المستعملة غالبًا في شكل ضمني في نظريات العلوم الاجتماعية إنما يمكن ردها من حيث الجوهر إلى أربعة مفاهيم أساسية ينبغي تمييزها جيدًا على مستوى التحليل.

إن مفهوم **الفعل الغائي** إنما يوجد منذ أرسطو في المركز من نظرية الفعل الفلسفية[21]. فالفاعل يحقق هدفًا أو بعبارة أخرى يتسبب في حدوث حالة منشودة، وذلك بأن يختار في الوضعية المعطاة الوسائل الواعدة بالنجاح ويستعملها بطريقة مناسبة. أما المفهوم المركزي فهو **القرار** (Entscheidung) الموجه نحو تحقيق هدف، المهتدي بقواعد ما والمرتكز على تأويل ما للوضعية يحسم الأمر بين بدائل عدة للفعل.

ثم إن الأنموذج الغائي للفعل إنما يتوسع نحو الأنموذج **الاستراتيجي**، وذلك حينما يمكن أن يدخل في حساب النجاح الخاص بالفاعل توقعُ القرارات الخاصة بفاعل آخر أو انتظارها في الأقل يفعل فعلًا مسددًا نحو هدف ما. وأنموذج الفعل هذا هو مؤول في الأغلب على المذهب النفعي، وعندئذ يقع الافتراض بأن الفاعل شأنه أن يختار الوسائل والأهداف ويحتسبها من زاوية نظر الزيادة القصوى في الفائدة أو توقعات الفائدة. وعلى أنموذج الفعل هذا تتأسس المقاربات النظرية للقرارات والمقاربات النظرية للألعاب في الاقتصاد والسوسيولوجيا وعلم النفس الاجتماعي[22].

---

(21) R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 66 ff.

(22) عن نظرية القرار، يقارن: H. Simon, *Models of Man* (New York: [n.p.b.], 1957); G. Gäfgen, *Theorie der Wirtschaftlichen Enscheidung* (Tübingen: 1968); W. Krelle, *Präferenz-und Entscheidungstheorie* (Tübingen: 1968); =

لا يتعلق مفهوم الفعل **المنظم بحسب معايير** بالسلوك الذي يأتيه فاعل هو من حيث المبدأ معزول، ويجد في عالمه المحيط (Umwelt) فاعلين آخرين، بل بأعضاء مجموعة اجتماعية توجه فعلها بناءً على قيم مشتركة. إن شأن الفاعل الفردي أن يتبع معيارًا (أو يصطدم به)، وذلك ما إنْ تتوفر، في وضعية معطاة، الشروطُ التي ضمنها يعثر المعيار على تطبيق ما. فإنما تعبر المعايير عن اتفاق قائم داخل مجموعة اجتماعية ما. وإن كل أعضاء مجموعة ما، بالنسبة إليها يسوغ معيارٌ ما، إنما يمكن أن ينتظر بعضهم من بعض أن من شأنهم، في وضعيات معينة، أن يقوموا في كل مرة بأفعال مأمور بها أو أن يعدلوا عنها. وإن المفهوم المركزي في **اتباع المعايير** إنما يعني الاستجابة إلى التوقعات والانتظارات المعممة في شأن القيام بسلوك ما. إن توقع القيام بسلوك ما ليس له المعنى العرفاني لتوقع حدث مستشرَف (prognostiziert)، بل المعنى المعياري القاضي بأن المنتمين إلى المجموعة **مبررٌ لهم** (berechtigt) ومرخص لهم بأن يصدر عنهم مثل هذا التوقع لسلوك ما. وعلى هذا الأنموذج المعياري للفعل تتأسس نظرية الأدوار(23).

لا يتعلق مفهوم الفعل **الدرامي** بادئ الأمر لا بالفاعل المعزول ولا بالعضو في مجموعة اجتماعية، بل بالمشاركين في تفاعل ما الذين يشكل بعضهم بالنسبة إلى بعض جمهورًا (Publikum)، أمام عينيه هم يعرضون أنفسهم، فالفاعل (der Aktor) يثير في جمهوره صورة معينة، انطباعًا ما عن ذاته، من جهة ما يكشف النقاب قصدًا عن ذاتيته بهذا المقدار أو ذاك. ويستطيع كل فاعل (der Handelnde) أن يراقب أي دخول عمومي إلى مقاصده الخاصة وأفكاره واستعداداته وأمانيه ومشاعره ...إلخ، التي يملك وحده مدخلًا مفضلًا إليها. وفي الفعل الدرامي، يستفيد المشاركون من هذا الوضع ويضبطون تفاعلاتهم عبر التحكم في الدخول المتبادل إلى الذاتية الخاصة بكل طرف. ولهذا السبب، فإن المفهوم المركزي لـ **تقديم النفس** لا يعني

= عن نظرية الألعاب: R. D. Luce and H. Raiffa, *Games and Decisions* (New York: 1957); M. Shubik, *Spieltheorie und Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main; Hamburg: 1965);

عن مقاربات نظرية التبادل في علم النفس الاجتماعي، يقارن:

P. P. Ekeh, *Social Exchange Theory* (London: 1964).

(23) Th. R. Sarbin, «Role-Theory,» in: G. Lindsey (ed.), *Handbook of Social Psychology*, vol. 1 (Cambridge: 1954), pp. 223-258; T. Parsons, «Social Interaction,» *IESS*, vol. 7, pp. 1429-1441; H. Joas, *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie* (Frankfurt am Main: 1973), and D. Geulen, *Das vergesellschaftete Subjekt* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 68 ff.

سلوكًا عفويًا في العبارة، بل البناء الأسلوبي للعبارة عن تجارب خاصة في الحياة، على نحو ذي علاقة بالجمهور. وهذا الأنموذج الدرامي للفعل شأنه أن يصلح في المقام الأول لوصف التفاعلات الموجهة في شكل فينومينولوجي، ولكن إلى حد الآن لم يتم الاشتغال عليه على نحو يرقى إلى المقاربة النظرية التي ينبغي تعميمها[24].

أخيرًا، فإن مفهوم الفعل **التواصلي** إنما يتعلق بالتفاعل بين ذاتين في الأقل، قادرتين على الكلام وعلى الفعل، من شأنهما أن تدخلا في علاقة بيشخصية (سواء بوسائل لفظية أم بوسائل خارجة على اللفظ). وما يبحث عنه الفاعلون هو تفاهمٌ ما على وضعية الفعل، من أجل التنسيق، بناءً على اتفاق متبادل، بين خطط أفعالهم وبالتالي بين أفعالهم. وإن المفهوم المركزي **للتأويل** إنما يتعلق في المقام الأول بالتفاوض على تعريفات الوضعية، القادرة على تحقيق الإجماع. وضمن أنموذج الفعل هذا تحتل اللغة، كما سوف نرى، منزلة مرموقة[25].

في أول الأمر، تم تحويل المفهوم الغائي للفعل من طرف مؤسسي الكلاسيكية إلى مفهوم مثمر بالنسبة إلى نظرية اقتصادية في الأفعال الاختيارية، ثم من طرف نويمان (Neumann) ومورغنشتارن (Morgenstern)، إلى مفهوم مفيد بالنسبة إلى نظرية في الألعاب الاستراتيجية. وإن الفعل المعدل معياريًا والفعل الدرامي والفعل التواصلي هي مفاهيم اكتسبت دلالة براديغمية بالنسبة إلى تكوين نظريات العلوم الاجتماعية، الأولى منها عبر دوركهايم وبارسونز، أما ثانيتها فعبر غوفمان (Goffman)، وأما ثالثتها فعبر ميد (Mead) ثم في وقت لاحق عبر غارفنكل (Garfinkel). لا يمكنني أن أقوم هنا بالتفسير التحليلي لهذه المفاهيم الأربعة على

---

(24) G. J. McCall and J. L. Simmons, *Identity and Interactions* (New York: 1966); E. Goffman: *Interaktuionsrituale* (Frankfurt am Main: 1971); *Das Individuum im öffentlichen Austausch* (Frankfurt am Main: 1974); *Rahmenanalyse* (Frankfurt am Main: 1977); R. Harré and P. F. Secord, *Explanation of Behavior* (Totowa; New Jersey: 1972), and R. Harré, *Social Being* (Oxford: 1979).

(25) نعثر، مثلًا، على لمحة شاملة عن النزعة التفاعلية الرمزية والمِنهاجيات الإثنية ضمن الكتيب الذي وضعته مجموعة عمل سوسيولوجيي بيليفيلد: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (eds.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 2 vols. (Hamburg; 1973); كذلك: H. Steinert, «Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus,» in: H. Lenk (ed.), *Handlungstheorien* (München: 1977), vol. 4, pp. 79 ff.

نحو مفصل. فإن ما يهمني هو مقتضيات العقلانية في الاستراتيجيات المفهومية التي هي من شأنها. يبدو للوهلة الأولى أن المفهوم الغائي (teleologisch) للفعل هو وحده الذي يكشف عن جانب من عقلانية الفعل، فالفعل المتمثل بوصفه نشاطًا بمقتضى غاية ما (Zwecktätigkeit) يمكن أن يُنظَر إليه من جانب عقلانية الغايات. وهذه جهة نظر يمكن وفقًا لها أن تكون الأفعال مخططًا لها ومُنفذة على نحو عقلاني بهذا القدر أو ذاك أو يتم الحكم عليها من شخص ثالث بوصفها عقلانية بهذا القدر أو ذاك. وفي الحالات البسيطة من النشاط بمقتضى غاية ما يمكن أن يتم تقديم مخطط الفعل في شكل قياس عملي[26]. أما النماذج الثلاثة الأخرى من الفعل فالظاهر أول الأمر أنها لا تدفع بالفعل إلى زاوية نظر العقلانية والعقلنة الممكنة. إن كون هذا المظهر يخدع، فذلك ما نتفطن إليه عندما نستحضر المفترضات «الأنطولوجية» بالمعنى الأوسع للكلمة التي هي من حيث التصور مرتبطة ضرورةً مع هذه النماذج من الفعل. وعند تعقب سلسلة النماذج الغائية والمعيارية والدرامية للفعل تصبح هذه المفترضات ليس مركبة تباعًا فحسب، بل في الوقت ذاته ترفع النقاب دومًا عن مقتضيات عقلانية أكثر قوة.

(أ) فعل غائي (استراتيجي): الفاعل-و-العالم الموضوعي

يفترض المفهوم الغائي للفعل علاقاتٍ ما بين فاعل ما وعالم من حالات الأشياء الموجودة. وهذا العالم الموضوعي هو معرف بوصفه جملة حالات الأشياء التي يمكن أن تقوم (bestehen) أو تطرأ وبعبارة أخرى يمكن أن تحدث بسبب تدخلات يحركها هدف ما (gezielt)، فالأنموذج يزود الفاعل بـ«مركب عرفاني - إرادي»، على نحو أن من جهة أولى يستطيع (بتوسط الإدراكات) أن يكون **آراءً** عن حالات الأشياء الموجودة، ومن جهة أخرى أن يطور **نوايا** هدفها، أن يحمل حالات الأشياء المنشودة على الوجود. على المستوى الدلالي تكون حالات كهذه للأشياء متمثلة باعتبارها مضامين قضوية لجمل تنطوي على منطوقات أو على نوايا. وبالاستناد إلى آرائه ونواياه يستطيع الفاعل أن يضطلع

(26) في اتصال مع: G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: 1957).
وينظر: G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding* (London: 1971), pp. 96 ff.

من حيث الأساس بطبقتين من العلاقات العقلانية بالعالم. وأسمي هذه العلاقات عقلانيةً، من أجل أنها متاحة دومًا، طبقًا لاتجاه (Anpassungsrichtung) التكيف[27]، أمام تقويم موضوعي، ففي اتجاه منها، يتم طرح السؤال عما إذا كان يتسنى للفاعل أن يحمل إدراكاته وآراءه على التطابق مع ما يحدث في العالم (was in der Welt der Fall ist)، وفي الاتجاه الآخر، يتم طرح السؤال عما إذا كان يتسنى للفاعل أن يحمل ما يحدث في العالم على التطابق مع أمنياته ونواياه. وفي المرتين كلتيهما يستطيع الفاعل أن ينتج تعبيرات، يمكن أن يُحكَم عليها من طرف ثالث من وجهة نظر الملاءمة وعدم الملاءمة[28]: فهو يستطيع أن يضع إثباتات تكون إما **صائبة** وإما **خاطئة**، وأن يقوم بالتدخلات الهادفة التي تُكلل بالنجاح أو تخفق، وذلك يعني **تصيب** المفعول المقصود في العالم أو **تُخطئه**. فهذه العلاقات بين الفاعل والعالم شأنها إذًا أن تسمح بتعبيرات يمكن أن يُحكم عليها بحسب مقاييس **الحقيقة والنجاعة**.

يمكننا بالنظر إلى المفترضات الأنطولوجية أن نصنف **الفعل الغائي** بوصفه مفهومًا، يفترض عالمًا **ما**، وبالتحديد العالم الموضوعي. والأمر ذاته يصدق على **الفعل الاستراتيجي**. وعندئذ ننطلق من ذاتين اثنتين في الأقل، ذاتين فاعلتين على نحو موجه صوب هدف ما، هما تحققان غاياتهما من طريق التوجه جهة قرارات الفاعلين الآخرين والتأثير فيها[29].

---

(27) يتحدث جون لانغشاو أوستين (J. L. Austin) عن direction of fit [اتجاه التلاؤم] أو عن onus of match [عبء الانسجام]، وهو ما يوضحه أنتوني كيني (A. Kenny) في كتابه: A. Kenny, *Will, Freedom and Power* (Oxford: 1975), p. 38;

على النحو الآتي: «إن أي جملة، أيًّا كانت، يمكن أن يُنظَر إليها - من بين أمور أخرى - على أنها وصفٌ لحالة من حالات الأشياء... والآن دعونا نفترض أن الحالة الممكنة للأشياء الموصوفة في الجملة لم تحصل في الواقع. هل **نخطئ الجملة أم نخطئ الوقائع**؟ إذا أخذنا بالوجه الأول فسوف نسمي الجملة تقريرية (assertoric)، وإذا أخذنا بالوجه الثاني فدعونا في الوقت الحاضر نسميها أمرية». بذلك يمكننا أن نتمثل الجمل القصدية باعتبارها أوامر يوجهها المتكلم نحو ذات نفسه. أما الجمل الخبرية والجمل القصدية، فهي ممثلة عندئذ لإمكانَيْ التطابق بين الجملة وحالة الأشياء، المتاحين أمام التقدير الموضوعي.

(28) بالإنكليزية في النص الألماني: «fit and misfit». (المترجم)

(29) G. Gaefgen, «Formale Theorie des strategischen Handelns,» in: H. Lenk (ed.), *Handlungstheorien* (München: 1980), vol. 1, pp. 249 ff.

إن نجاح الفعل إنما هو متوقف أيضًا على فاعلين آخرين، هم متوجهون كل على حدة نحو النجاح الذي يخصهم، والمرء عندهم لا يسلك سلوك المتعاون إلا بمقدار ما يتوافق ذلك مع حساب مصالحه القائم على مركزية «الأنا»[30]. فعلى الصعيد الاستراتيجي، ينبغي على الذوات الفاعلة أن تكون مجهزة من ناحية عرفانية على نحو أنه بالنسبة إليها يمكن أن تحدث في العالم ليس الموضوعات الفيزيائية فحسب، بل المنظومات التي تصدر القرارات أيضًا. ينبغي عليها أن توسع جهازها المفهومي من أجل ما من شأنه أن يحدث (was der Fall sein kann)، إلا أنها لا تحتاج إلى أي مفترضات **أنطولوجية** أكثر ثراء. ليس بتعقد الكيانات التي داخل العالم صار مفهومِ العالم الموضوعي هو ذاته أكثر تعقيدًا. حتى النشاط الغائي المميز بوصفه فعلًا استراتيجيًّا، إنما يبقى، متى ما حكمنا عليه طبقًا لمفترضاته الأنطولوجية، **مفهومًا-عن-العالم** (ein-Welt-Begriff).

---

(30) يقارن: O. Höffe, *Strategien der Humanität* (München: 1975),

«تتألف أي لعبة استراتيجية من أربعة عناصر:

(1) من **اللاعبين**، وهم وحدات قرار ذات سيادة، يتبعون أهدافهم ويفعلون بحسب اعتبارات خاصة وخطوط إرشاد؛

(2) من **القواعد**، وهي تضبط المتغيرات التي يستطيع كل لاعب أن يتحكم فيها: أي شروط الإعلام، والوسائل المساعدة، وجوانب أخرى مفيدة من البيئة المحيطة؛ وتحدد منظومةُ القواعد نوعَ اللعبة، ومجموع إمكانات السلوك وفي النهاية الانتصار أو الخسارة بالنسبة إلى كل لاعب؛ أما أي تغيير للقواعد فهو يخلق لعبة جديدة.

(3) من النتيجة النهائية أو من **المدفوعات** (pay offs)، من الفوائد أو القيمة التي تُمنح للنتائج البديلة للألعاب (plays) (في لعبة الشطرنج، الربح، الخسارة، التعادل؛ وفي السياسة المناصب والهيبة العمومية والسلطة أو المال).

(4) من **الاستراتيجيات**، من خطط فعلٍ شاملة ممكنة بديلة. وهي تُبنى سواء على أساس احترام القواعد واستغلالها أم على أساس مراعاة الأجوبة البديلة الممكنة للخصم؛ وتمثل الاستراتيجيات منظومة من التعليمات هي بطريقة مسبقة أو في أغلب الأحيان بطريقة إجمالية فحسب، تحدد كيف يختار المرء في كل وضعية ممكنة للعب حركة واحدة من بين كثرة من الحركات المسموح بها بحسب قواعد اللعبة (تحركات، أفعال فردية). وفي تأويل نظرية الألعاب للواقع الاجتماعي لا تكون بعض الاستراتيجيات ملائمة إلا بالنسبة إلى مقطع فقط من المواجهة؛ وأما بالنسبة إلى المقاطع الأخرى ينبغي عندئذ تطوير استراتيجيات أخرى؛ إن الاستراتيجيات الفردية إنما لها دلالة الاستراتيجات الفرعية في إطار استراتيجيا شاملة.

لا يتعلق مقياس العقلانية في نظرية الألعاب باختيار الحركات الفردية، بل باختيار الاستراتيجيات. ومتى ما صيغ ذلك في شكل مبدأ عام للقرارات، فإن الأنموذج الأساسي سينص على ما يلي: 'اختر الاستراتيجيا التي تعد بالنتيجة الأكثر ملاءمة في إطار قواعد اللعبة وبالنظر إلى المشاركين'» (ص 77 f.)

(ب) فعل مضبوط بمعايير: الفاعل-و-العالم الاجتماعي والموضوعي

يفترض مفهوم الفعل المنظم معياريًّا، في مقابل ذلك، علاقاتٍ تجري بين فاعل ما وعالمين اثنين على وجه الدقة. فإلى جانب العالم الموضوعي لحالات الأشياء الموجودة، يقف العالم الاجتماعي الذي إليه ينتمي إما الفاعل باعتباره ذاتًا تؤدي دورًا، وإما سائر الفاعلين الآخرين الذين بإمكانهم أن ينخرطوا في ما بينهم في تفاعلات معدلة معياريًّا. إن عالمًا اجتماعيًّا ما إنما يتكون من سياق معياري، هو الذي يحدد أي تفاعلات تحدث في جملة العلاقات المشروعة بين الأشخاص. وكل الفاعلين الذين تصلح المعايير ذات الصلة (entsprechend) بالنسبة إليهم (تكون مقبولة من جهتهم بوصفها صالحة) إنما ينتمون إلى هذا العالم الاجتماعي ذاته.

كما أن معنى العالم الموضوعي يمكن أن يُوضح بالرجوع إلى حالات الأشياء الموجودة، كذلك معنى العالم الاجتماعي إنما يمكن أن يوضح بالرجوع إلى المعايير القائمة[31]. بذلك، من المهم **ألا** نفهم قيام المعايير أو كون المعايير قائمة في معنى قضايا الوجود التي تصرح بأن ثمة وقائع اجتماعية من نوع القواعد المعيارية. فالقضية القائلة «إنها الحالة التي تكون فيها «p» لازمة أو مأمورًا بها» (geboten) إنما لها بلا ريب دلالة أخرى مغايرة لدلالة القضية القائلة إنه «من اللازم أو من المأمور به أن «p»». فهذه القضية إنما تعبر عن معيار ما، أو بطريقة أخرى تعبر عن أمرٍ معين، وذلك حينما يتم الإفصاح عنها بالشكل المخصوص لدعوى السداد المعياري، أي حينما يتم الإفصاح عن السداد المعياري على نحو يدعي فيه **صلوحية** (Gültigkeit) ما بالنسبة إلى دائرة المخاطَبين. ونحن نقول عن معيار ما إنه قائم (besteht) أو يتمتع **بصلاحية** (Geltung) **اجتماعية**، متى ما كان **معترَفًا به** من المخاطَبين معياريًّا، وذلك **بوصفه صالحًا** أو مبررًا (gerechtfertigt).

أما حالات الأشياء الموجودة فهي ممثلة عبر المنطوقات الصائبة، وأما المعايير القائمة فعبر قضايا الواجب أو الأوامر العامة، تلك التي تصلح بالنسبة

(31) يقيم هبرماس هنا تقابلًا بين «وجود» (das Existieren) حالات الأشياء الموجودة (في العالم الموضوعي) و«قيام» (das Bestehen) المعايير القائمة (في العالم الاجتماعي). (المترجم)

إلى المعنيين بالمعيار بوصفه مبررًا. إن كون معيارًا يصلح في شكل مثالي، إنما يعني: هو **يستحق** موافقة (Zustimmung) كل المعنيين به، لأنه ينظم مشاكل الفعل من حيث المصلحة المشتركة. أن يكون معيارٌ ما **قائمًا** على مستوى الوقائع (faktisch)، إنما يعني على الضد من ذلك: أن ادعاء الصلاحية الذي ينبثق معه هو معترَف به من المعنيين، وأن هذا الاعتراف البيذاتي يؤسس **الصلاحية الاجتماعية** للمعيار.

أما القيم الثقافية، فنحن لا نقرنها بادعاء كهذا للصلاحية المعيارية، إلا أن القيم من شأنها أن تكون مرشحة للتجسد في معايير، فبالنظر إلى مادة تحتاج إلى تنظيم، **يمكن** أن تحرز على طابع الإلزامات العامة. وفي ضوء القيم الثقافية، تظهر حاجاتُ فردٍ ما بوصفها مستساغة (plausibel) أيضًا في عين أفراد آخرين يقفون في نطاق التقليد ذاته. إلا أن الحاجات المؤولة على نحو واضح ومقنع لا تُحول إلى حوافز فعل مشروعة (legitime) إلا من جهة ما تصبح القيم ذات الصلة (entsprechend) ملزمة معياريًّا من أجل تذليل مشاكل معينة، بالنسبة إلى دائرة من المعنيين بالأمر. ويجوز للمنتمين إلى تلك الدائرة أن ينتظروا عندئذ من بعضهم بعضًا أن يوجه كل واحد منهم فعله في الوضعيات ذات الصلة بحسب القيم المنصوص عليها معياريًّا بالنسبة كل المعنيين بالأمر.

يجب أن يكون هذا التأمل قد ساعد على أن نفهم أن الأنموذج المعياري للفعل إنما يزود الفاعل ليس بنحو من «المركب العرفاني» فحسب، بل أيضًا بـ «مركب من الحوافز» من شأنه أن يجعل السلوك المطابق للمعايير ممكنًا. وعلاوة على ذلك، فإن أنموذج الفعل هو مقرون بأنموذج تعلم لاستبطان القيم[32]. وتبعًا له تكتسب المعايير السائغة (geltend) قوة تحفيزية على الفعل، وذلك بمقدار ما تقدم القيمُ المتجسدة فيها المناويلَ (die Standards) التي بحسبها تُتأول الحاجات في دائرة المخاطَبين معياريًّا (Normadressaten) وتقع تنميتها عبر مسارات التعلم في مواقف الحاجة (Bedürfnispositionen).

---

(32) H. Gerth and C. W. Mills, *Character and Social Structure* (New York: 1953; Frankfurt am Main: 1970).

بناءً على هذه المفترضات، يستطيع الفاعل أن يقيم من جديد علاقات مع عالم ما، وهنا، مع العالم الاجتماعي، وهما مفتوحان أمام التقويم الموضوعي بحسب الاتجاه الذي تأخذه عملية التكيف. وفي واحد من الاتجاهات، يُطرَح السؤال عما إذا كانت الحوافز والأفعال عند فاعل ما تتطابق مع المعايير القائمة أو تحيد عنها. أما في الاتجاه الآخر، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كانت المعايير القائمة نفسها تجسد قيمًا، من شأنها، بالنظر إلى إشكال معين، أن تفصح عن المصالح القابلة للكونية لدى المعنيين بالأمر، وبالتالي تستحق موافقة المخاطبين معياريًا. في حالة منها، يتم الحكم على الأفعال من جهة ما إذا كانت تتطابق مع السياق المعياري القائم أو تحيد عنه، بمعنى ما إذا كانت سديدة أو غير سديدة بالرجوع إلى سياق معياري معترَف به باعتباره مشروعًا. أما في الحالة الأخرى، فإنه يتم الحكم على المعايير من جهة ما إذا كان يمكن أن تكون مبررة، بمعنى ما إذا كانت تستحق أن يُعترَف بها باعتبارها مشروعة[33].

بالنظر إلى مفترضاته الأنطولوجية بالمعنى الأوسع للكلمة، يمكننا أن نصنف **الفعل المنظم معياريًا** بوصفه مفهومًا يفترض **عالمين اثنين**، ألا وهما

(33) لا نحكم بذلك مسبقًا على السؤال المتعلق بما إذا كنا، بوصفنا علماء اجتماع أو فلاسفة، نتخذ بإزاء المسائل العملية - الخلقية موقفًا عرفانيًا أو ريبيًا، وبالتالي ما إذا كنا نعتبر ممكنًا تبرير معايير الفعل تبريرًا لا يوجد بالنسبة إلى أهداف معطاة فحسب. يتقاسم ت. بارسونز مثلًا، مع فيبر موقف الريبية إزاء القيم. ومتى ما استخدمنا مفهوم الفعل المعدل بمعايير، فإنه ينبغي علينا أن نصف الفاعلين **كما لو أن** هؤلاء يعتبرون مشروعية معايير الفعل مفتوحة من حيث المبدأ أمام التقويم الموضوعي، وذلك مهما كان الإطار، أكان ميتافيزيقيًا أم دينيًا أم نظريًا، وإلا فإنهم لن يؤسسوا فعلهم على المفهوم المتعلق بعالم من العلاقات البيشخصية المعدلة بشكل مشروع، ولن يستطيعوا توجيه أنفسهم بحسب معايير سائغة، بل بحسب وقائع اجتماعية فحسب. أن نفعل ضمن موقف مطابق للمعايير فهذا يتطلب فهمًا حدسيًا للصلاحية المعيارية؛ وهذا المفهوم يفترض سلفًا **أي** إمكان للتعليل المعياري. لا يمكن أن يتم بشكل قبلي استبعادُ أن تكون هذه **الضرورة المفهومية توهمًا** متأصلًا في المواضعات اللغوية للدلالة، ومن ثم تحتاج إلى توضيح؛ على سبيل المثال، على نحو أننا نعيد تأويل مفهوم «الصلاحية المعيارية» فتكون ذات نزعة عاطفية أو ذات نزعة قراراتية، ومن خلال الاستعانة بمفاهيم أخرى من قبيل التعبير عن المشاعر أو النداء أو الأمر من أجل وصفها. لكن فعل الفاعلين الذين لا يجوز أن نعزو إليهم إلا هذا النوع من توجهات الفعل «المطهرة» مقوليًا، لن يمكن أن يتم وصفه بالاستناد إلى مفاهيم الفعل المعدل بمعايير.

[«هذا المفهوم يفترض سلفًا **أي** إمكان للتعليل المعياري»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 414). (المترجم)]

العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي. إن الفعل المطابق للمعايير إنما يفترض أن الفاعل بإمكانه أن يميز الأجزاء الوقائعية (faktisch) عن الأجزاء المعيارية في وضعية الفعل التي تخصه، نعني أن يميز الشروط والوسائل من القيم. إذ ينطلق الأنموذج المعياري للفعل من أن المشاركين بإمكانهم أن يتخذوا موقفًا (Einstellung) توضيعيًّا من شيء هو ما حصل أو هو ليس ما حصل (zu etwas, das der Fall oder nicht der Fall ist)، أو أن يتخذوا موقفًا مطابقًا للمعايير من شيء ما من جهة ما إذا كان مأمورًا به عن حق أو على خطأ. لكن الفعل، كما هو الشأن في الأنموذج الغائي للفعل، إنما هو متمثل **ابتداءً** بوصفه علاقة بين الفاعل وعالم ما - ها هنا بوصفه علاقة بالعالم الموضوعي الذي بإزائه يقف الفاعل باعتباره فاعلًا عارفًا، أو الذي في نطاقه يستطيع أن يتدخل على نحو موجه نحو هدف ما، وهنا، بوصفه علاقة بالعالم الاجتماعي الذي ينتمي إليه الفاعل من جهة دوره باعتباره متقبلًا للمعايير (Normadressat)، والذي في نطاقه يستطيع أن يضطلع بعلاقات بيشخصية منظمة في شكل مشروع. بيد أنه لا هنا ولا ها هنا يكون الفاعل هو **ذاته** مفترَضًا بوصفه عالمًا، عالمًا بإزائه هو ويمكنه أن يسلك على نحو متفكر. وحده مفهوم الفعل الدرامي يتطلب الافتراض الواسع النطاق عن عالم ذاتي يتصل به الفاعل الذي في صلب الفعل ذاته يضع نفسه على الركح.

(ج) فعل درامي: الفاعل-و-العالم الذاتي والموضوعي (وذلك يضمن الموضوعات الاجتماعية)

لم يحظ مفهوم الفعل الدرامي في أدبيات العلوم الاجتماعية بالمقدار نفسه من الإيضاح الذي نال كلًّا من مفهومي الفعل الغائي والفعل المسدد بناءً على معايير (normengeleitet). وإن غوفمان (Goffman) هو الذي قدمه في عام 1956 في بحثه «تقديم النفس في كل يوم» على نحو بيِّن أول مرة[34].

(34) لقد خصص به منظورًا تحليليًّا معينًا من أجل وصف تفاعلات بسيطة: «إن وجهات النظر التي تم تطبيقها في هذا التقرير هي وجهات نظر التمثيل المسرحي، وذلك يعني أنها مستقاة من فن الدراما. سوف أنطلق في ذلك من الطريقة التي بها، في وضعيات العمل العادية، يقدم الفرد نفسه ونشاطَه إلى الآخرين، وبأي وسائل يراقب الانطباع الذي يحدثه على هؤلاء ويوجهه، وأي أشياء يجوز له أن يصنعها أو لا، متى ما أراد أن يثبت كفاءته أمامهم من خلال تقديمه نفسه. إن عدم الكفاية الجلية في هذا النوع من أنموذج السلوك لا يمكن السكوت عنها. على الركح يتم اختلاق أشياء معينة، أما في الحياة فعلى الضد من =

في ضوء الفعل الدرامي، نفهم تفاعلًا اجتماعيًّا ما باعتباره لقاءً (Begegnung)، حيث يشكل المشاركون جمهورًا مرئيًّا بعضهم بالنسبة إلى بعض ويمثلون في شكل متبادل. «اللقاء» و«التمثيل»[35] هما مفهومان مفتاحان. وإن تمثيلَ (Vorführung) فرقةٍ أمام أعين طرف ثالث ليس سوى حالة خاصة. إن تمثيلًا ما إنما يصلح من أجل أن يقدم الفاعلُ نفسه أمام مشاهديه بطريقة معينة، ومن حيث إنه يحمل شيئًا ما من ذاتيته على التجلي، فهو يود أن يكون مرئيًّا ومقبولًا من طرف الجمهور بطريقة معينة.

إن الصفات الدرامية للفعل هي بطريقة ما صفات طفيلية، إنها تقبع فوق بنية خاصة بالفعل الموجه نحو غاية ما: «من أجل أغراض ما يراقب الناس أسلوب أفعالهم... وهم يغلبون ذلك على نشاطات أخرى، فالعمل على سبيل المثال يمكن أن يتم القيام به بطريقة منسجمة مع مبادئ التمثيل الدرامي بغرض رسم انطباع معين لدى المراقب أو المدير عن الناس العاملين... وفي واقع الأمر، فإن ما كان الناس بصدد القيام به نادرًا ما يوصف كشيء بصدد الأكل **بالضبط** (just)، أو بصدد العمل **بالضبط**، بل إن له وجوهًا أسلوبية تنطوي على بعض دلالات اتفاقية مصحوبة بأنماط معروفة من الشخوص (personae) المسرحية»[36].

بلا ريب، ثمة أدوار مخصوصة، فُصلت من أجل أن ينجح المرء في عرض نفسه على الركح (Selbstinszenierung)[37] بمهارة كبيرة: «إن أدوار بطل الملاكمة

= ذلك، يتم بمقدار عال من الترجيح تقديم الأشياء التي هي حقيقية، إلا أنها غير مثبتة بما فيه الكفاية. وما هو أكثر حسمًا أنه: على الركح يقدم الممثل نفسه في زي شخصية أمام شخصيات أخرى، يؤديها بدورها ممثلون آخرون؛ وإن الجمهور هو الشريك الثالث في نطاق هذا التفاعل، شريك مهم ومع ذلك ما كان له أن يكون هناك لو كان التمثيل واقعًا فعليًّا، ففي الحياة الفعلية يتم اختزال الشركاء الثلاثة إلى شريكين؛ وإن الدور الذي يؤديه فردٌ ما متناغم مع الأدوار التي يؤديها الآخرون؛ لكن هؤلاء الآخرين هم في الوقت ذاته يشكلون الجمهور». ينظر: E. Goffman, *Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag* (München: 1969), p. 3.

(35) بالإنكليزية في النص الألماني: «'Encounter' und 'perfomance'»؛ علينا أن نأخذ هذه المصطلحات في معنى درامي أو مسرحي. (المترجم)

(36) Harré and Secord, pp. 215 f.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(37) في معنى جلب الأنظار إليه والتصرف كنجم سينمائي أو نجم سياسي. (المترجم)

والجراح وعازف الكمان والسياسي لهي أمثلة جيدة على ذلك. فهذه النشاطات إنما تسمح بمقدار من التعبير الدرامي، بحيث إن ممارسين أنموذجيين - في الواقع أو في الروايات - ينالون شهرة ويتبوأون مكانة خاصة في أحلام الوطن التي تُنظم لأغراض تجارية»[38].

إن الملمح الذي يُحول أسلوبيًّا هنا إلى عنصر من عناصر الدور المهني، نعني الطابع التفكري لتقديم النفس أمام الآخرين، هو، مع ذلك، مقوم من مقومات التفاعل الاجتماعي عمومًا، وذلك من جهة ما يكون منظورًا إليه من جانب اللقاء بين الأشخاص.

ينبغي على الممثل (der Aktor)، في الفعل الدرامي، لكونه يقدم نظرة عن نفسه، أن يقيم الصلة (sich verhalten zu) مع عالمه الذاتي الخاص. وكنت قد عرفت هذا العالم بكونه جملة التجارب الذاتية في الحياة (Erlebnisse) التي يمتلك الفاعل على الضد من الآخرين مدخلًا مُميزًا إليها[39]. وإن مجال الذاتية هذا لا يستحق في الحقيقة اسم «العالم» إلا إذا كان يمكن لدلالة العالم الذاتي أن تكون مبينة بطريقة مشابهة لتلك التي وضحت بها دلالة العالم الاجتماعي بالاستناد إلى نحو من التماثل بين قيام المعايير ووجود[40] حالات الأشياء. وعلى الأرجح، يمكن المرء أن يقول إن الذاتي ممثلٌ عبر الجُمل المتعلقة بتجارب الحياة، معبرًا عنها تعبيرًا صادقًا (wahrhaftig)، وذلك كما أن حالات الأشياء الموجودة هي ممثلةٌ عبر منطوقات صائبة (wahr)، وكما المعايير الصالحة، عبر جُمل الواجب المبررة. وإنه

---

(38) Goffman, *Wir Spielen*, p. 31.

(39) سوف أقتصر، طلبًا للبساطة، على التجارب **القصدية** في الحياة (بما في ذلك الأمزجة القصدية الضعيفة) حتى لا نضطر إلى معالجة الحالة القصوى المعقدة للأحاسيس. ويتمثل التعقيد في أن المماثلة المضللة بين الجمل الخاصة بتجارب الحياة والقضايا مغرية بشكل خاص. إن الجمل الخاصة بتجارب الحياة التي تعبر عن المشاعر، تكاد تكون لها الدلالة نفسها والجمل الخبرية نفسها التي تتعلق بحالة باطنية مقابلة لها، ناتجة من إثارة الحواس. عن المناقشة الموسعة التي دشنها فتغنشتاين، في شأن التعبيرات الخاصة بأحاسيس الألم، يقارن: H. J. Giegel, *Zur Logik seelischer Ereignisse* (Frankfurt am Main: 1969); P. M. S. Hacker, *Illusion and Insight* (Oxford: 1972; Frankfurt am Main: 1978), pp. 251 ff., ينظر أدناه من هذا الكتاب ص 419 وما بعدها.

(40) علينا أن نبصر التقابل الذي ارتسمه هبرماس بين «قيام» (Bestehen) المعايير و«وجود» (Existieren) حالات الأشياء. (المترجم)

لا يجوز لنا أن نعتبر التجارب الذاتية في الحياة كحالات ذهنية أو حوادث باطنية، إذْ نحن بذلك سوف نساوي بينها وبين كيانات العالم الموضوعي ومكوناته. نحن نستطيع أن نتصور امتلاك (das Haben) تجارب في الحياة باعتباره شيئًا مماثلًا لوجود حالات الأشياء، من دون أن ندمج أحدهما في الآخر. إن ذاتًا قادرة على التعبير ليس «لها» أو هي لا «تملك» (besitzt) أمنيات ومشاعر في المعنى ذاته الذي فيه يملك موضوعٌ ملاحَظ امتدادًا وثقلًا ولونًا وخصائص مشابهة. إن فاعلًا إنما له أمنيات ومشاعر في معنى أنه يستطيع أن يعبر كما يشاء عن هذه التجارب في الحياة أمام جمهور ما، وذلك في الحقيقة على نحو أن هذا الجمهور متى ما اطمأن إلى تعابيره الإفصاحية (expressiven Äusserungen) ووثق بها، يأخذ الأمنيات والمشاعر المعبر عنها فينسبها (zurechnet) إلى الفاعل بوصفها شيئًا ذاتيًّا.

إن للأماني والمشاعر في هذا السياق مكانة أنموذجية. ولا ريب في أن المعارف (Kognitionen) كما الآراء والنوايا تنتمي أيضًا إلى العالم الذاتي، إلا أنها توجد في علاقة داخلية مع العالم الموضوعي. لا تأتي الآراء والنوايا إلى الوعي بوصفها ذاتية إلا إذا لم يقابلها في العالم الموضوعي أي وضع للأشياء موجود أو محمول على الوجود. ويتعلق الأمر بـ«مجرد» رأي، نعني برأي مغلوط، حالما يتبين أن المنطوق المقابل (Entsprechend) غير صائب. ويتعلق الأمر بنيَّة «حسنة» فحسب، نعني نية ضعيفة، حالما يتبين أن فعلًا مقابلًا إما أنه لم يتم وإما أنه قد فشل. وبطريقة مشابهة، فإن مشاعر الإلزام أو الواجب، من قبيل الحياء أو الذنب، هي في علاقة داخلية مع العالم الاجتماعي. ولكن عمومًا، لا يمكن أن يتم التعبير عن المشاعر والأماني **إلا** بوصفها شيئًا ذاتيًّا. هي لا يمكن أن يُعبر عنها في شكل **آخر**، وليس لها أن تدخل في علاقة مع العالم الخارجي، لا مع العالم الموضوعي ولا مع العالم الاجتماعي، ولهذا السبب فإن التعبير (Expression) عن الأماني والمشاعر إنما ينقاس بعلاقة التفكر [في النفس] التي يقيمها المتكلم مع عالمه الداخلي فحسب.

الأماني والمشاعر هما مظهران لضرب من الانحياز (Parteilichkeit) يجد جذوره في باب الحاجات[41]. والحاجات لها وجهان اثنان. فهي تتمايز، من

(41) يقارن تحليل الأماني والمشاعر لدى تشارلز تايلور: Ch. Taylor, «Erklärung des Handelns,» in: Ch. Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen* (Frankfurt am Main: 1975).

جهة إرادية، إلى ميول وأمنيات، ومن الجهة الأخرى، من الجهة الحدسية، هي تتفرق إلى مشاعر وأمزجة. فأما الأماني، فهي تتجه صوب الوضعيات الخاصة بتلبية الحاجات، وأما المشاعر فهي تدرك الوضعيات في ضوء التلبية الممكنة للحاجات. وإن طبيعة الحاجات هي بوجه ما الخلفية التي تقبع وراء أي انحياز أو تشيع، من شأنه أن يعين مواقفنا الذاتية إزاء العالم الخارجي. وتعبر هذه الأنواع من التحيز (Parteinahmen) عن نفسها سواء في السعي الحثيث نحو تحصيل الخيرات أو في الإدراك العاطفي للوضعيات (وذلك طالما أن هذه الأخيرة لم تتم موضعتها في شيء ما داخل العالم، وبالتالي لم تفقد طابع الوضعية الذي من شأنها). كما يفصح انحياز الأماني والمشاعر عن نفسه على المستوى اللغوي من خلال تأويل الحاجات، نعني من خلال تقديرات (Bewertungen)، تتوفر من أجلها عبارات تقويمية. وبناء على المضمون المضاعف، الوصفي - الأمري (deskriptiv-präskriptiv) لهذه العبارات التقويمية المؤولة للحاجات، يستطيع المرء أن يتبين معنى أحكام القيمة. إنها تفيد في أن تجعل التحيز نحو جهة ما قابلًا للفهم. وهذا الجزء من التبرير[42] هو الجسر بين ذاتيةِ تجربةٍ في الحياة وهذه الشفافية البيذاتية التي تكتسبها تلك التجربة في الحياة، من جهة كونها معبرًا عنها تعبيرًا صادقًا، وعلى هذا الأساس، تقع نسبتها إلى الممثل من طرف المشاهدين، فنحن إذْ نخصص، على سبيل المثال، موضوعًا أو موقفًا بأنه عظيم أو ثري أو سامٍ أو سعيد أو خطير أو منفر أو مفزع ...إلخ، فإنما نحاول أن نعبر عن تحيز ما، وفي عين الوقت أن نبرره في معنى أن يصبح مستساغًا عبر الاستنجاد بنماذج (Standards) التقويم الكونية، أو في أي حال، الشائعة في الثقافة الخاصة [بأمة ما]. وشأن العبارات التقويمية أو نماذج القيمة أن تمتلك قوة تبريرية حين تعمد إلى تخصيص حاجة ما على نحو يستطيع المخاطَبون، في نطاق تقليد ثقافي مشترك، أن يتعرفوا تحت هذه التأويلات إلى حاجاتهم الخاصة. وذلك يوضح لما تكتسي سمات الأسلوب والعبارة الجمالية والصفات الصورية عامة، في الفعل الدرامي، أهمية بالغة.

حتى في حالة الفعل الدرامي، فإن العلاقة بين الممثل والعالم هي مفتوحة

---

(42) R. Norman, *Reasons for Actions* (New York: 1971), pp. 65 ff.

أمام تقويم موضوعي. ولأن الممثل هو في حضرة جمهوره يولي وجهه نحو عالمه الذاتي الخاص، فهو بلا ريب لا يستطيع أن يقدم إلا اتجاهًا **واحدًا** من التكيف [الاجتماعي] (Anpassung)[43]. وبالنظر إلى تقديم النفس (Selbstdarstellung)[44] على نحو ما، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان الممثل، إذْ يعبر عن تجاربه في الحياة، يعبر عنها في الوقت المناسب، ما إذا كان **يقصد** ما **يقول**، أو ما إذا كان يتصنع تجارب الحياة التي يعبر عنها فحسب. وطالما أن الأمر يتعلق بالآراء أو بالنوايا، فإن السؤال عما إذا كان أحدهم يقول ما يقصد إنما هو بكل جلاء سؤال عن الصدقية (Wahrhaftigkeit). وفي باب الأماني والمشاعر ليس هذا ما يحصل دائمًا (ist das nicht immer der Fall). وفي وضعيات حيث يتوقف الأمر على دقة العبارة، يكون من الصعب أحيانًا أن نفصل مسألة الصدقية عن مسألة الأصالة (Authentizität). غالبًا ما تعوزنا الكلمات، كي نقول ما نشعر به، وهذا بدوره يرتد بالمشاعر ذاتها فيلقي بها في عتمة مريبة (ein fragwürdiges Licht).

تبعًا لأنموذج الفعل الدرامي، لا يستطيع المشاركون أن يتخذوا في دور الممثل موقفًا من الذاتية الخاصة، وفي دور الجمهور موقفًا من التعابير الإفصاحية لممثل آخر، إلا عند الوعي بأن العالم الداخلي للأنا هو محدود بعالم خارجي. وفي نطاق هذا العالم الخارجي يستطيع الممثل بلا ريب أن يميز بين مكونات معيارية وأخرى غير معيارية في وضعية الفعل، لكنه في أنموذج غوفمان لم يكن في الحسبان أنه يعقد الصلة بالعالم الاجتماعي عبر موقف **مساير للمعايير** (normenkonformer). إنه لا يأخذ العلاقات بين الأشخاص، المنظمة في شكل مشروع، في الاعتبار إلا بوصفها وقائع اجتماعية. ولذلك يبدو لي من السديد أن نصنف **الفعل الدرامي** أيضًا بوصفه مفهومًا خاصته أنه يفترض **عالمين اثنين**، ألا وهما العالم الداخلي والعالم الخارجي. وإن شأن التعابير الإفصاحية أن تقدم الذاتية في انفصال عن العالم الخارجي، فقبالة هذا الأخير، لا يستطيع الممثل أن يتخذ من حيث الأساس إلا موقفًا توضيعيًّا. وذلك يصدق، في شكل مغاير لحالة الفعل المنظم معياريًّا، ليس على الموضوعات الفيزيائية فحسب، بل كذلك على الموضوعات الاجتماعية.

---

(43) تعني هذه اللفظة أيضًا معنى «الاقتباس» المسرحي. (المترجم)

(44) جاء في الترجمة الفرنسية، «la compréhension de soi» (فهم الذات) (Habermas, *Théorie*, p. 109) وهو غير وارد. (المترجم)

على أساس هذا الرأي، يستطيع الفعل الدرامي أن يتخذ ملامح استراتيجية كامنة، وذلك بمقدار ما يعامل الممثلُ المشاهدين ليس بوصفهم جمهورًا، بل بوصفهم **منافسين** (Gegenspieler). إن سلم تقديم الذات إنما يمتد من التبادل المخلص للنوايا والأماني والأمزجة الخاصة ...إلخ، إلى حد التوجيه الكلبي للانطباعات التي يثيرها الممثل عند الآخرين: «فمن جهة أولى، نجد المقدم (der Darsteller)، المأخوذ تمامًا بلعبته الخاصة، والذي يمكن أن يكون عن صدق مقتنعًا بأن الانطباع عن الواقع الذي يعرضه على الركح (inszeniert)، إنما هو الواقع «الفعلي». وإذا كان جمهوره يقاسمه هذا الاعتقاد في لعبته – ويبدو أن ذلك هو الحالة العادية – فإن عالم الاجتماع أو من خَلُصَ من أوهامه (der Desillusionierte) على الصعيد الاجتماعي، سوف تخالجه بعض الشكوك عن «الواقع» الذي قُدم له. ومن جهة ثانية... من الممكن أن المقدم لن يكون إلا في شكل غير مباشر ولأهداف أخرى، مهتمًّا بالتأثير في قناعات جمهوره، بحيث إنه في آخر المطاف لا يبالي بالرأي الذي سيكوِّنه عنه ولا بالطريقة التي سيواجه بها موقفه. وإذا لم يكن المقدم مقتنعًا بدوره الخاص وإذا لم يكن مهتمًّا اهتمامًا جادًّا بقناعات جمهوره، فإنه بمقدورنا أن نسميه 'ساخرًا/ كلبيًّا' (zynisch)، في حين أننا نحتفظ بعبارة 'المخلص/ النزيه' (aufrichtig) للمقدمين الذين يؤمنون بالانطباع الذي يخلفه العرض الذي يقدمونه»[45].

بلا ريب، فإن الإنتاج الذي يقوم على التلاعب بالانطباعات الخاطئة – وكان غوفمان درس تقنيات هذا النوع من إدارة الانطباعات[46] التي تذهب من التقطيع غير المضر إلى حد المراقبة طويلة الأمد لإعداد المعلومة – ليس مرادفًا للفعل الاستراتيجي. كذلك هي تبقى موجهة نحو جمهور، يظن أنه يحضر عرضًا وليس له علم بطابعه الاستراتيجي. وحتى تقديم النفس على الركح متى ما أُعد إعدادًا استراتيجيًّا، فإنه ينبغي أن يكون من الممكن فهمه بوصفه تعبيرًا يظهر مع دعوى الصدقية الذاتية. وهو لن يقع عندئذ تحت وصف الفعل الدرامي، حالما لا يكون أيضًا محكومًا عليه من طرف الجمهور إلا بحسب مقاييس النجاح. عندئذ تبرز حالة التفاعل الاستراتيجي فحسب، حيث يكون المشاركون بلا ريب

---

(45) Goffman, *Wir Spielen*, pp. 19 f.

(46) العبارة من أصل إنكليزي: «impression management». (المترجم)

قد أثْرَوا العالم الموضوعي من جهة المفهوم، إثراء واسعًا، بحيث يمكن أن يوجد فيه المنافسون ليس الفاعلون على نحو عقلاني بمقتضى غاية فحسب، بل كذلك القادرون على العبارة في مستوى إفصاحي.

(3) إقحام مؤقت لمفهوم «الفعل التواصلي»

مع مفهوم الفعل التواصلي، يأتي الافتراض الآخر عن **وسط لغوي**، ضمنه تنعكس علاقات الفاعل (Aktor) بالعالم **بما هي كذلك**. وعلى هذا المستوى من تكون المفهوم، تعود إشكالية العقلانية، والتي لم تتهيأ إلى حد الآن إلا **بالنسبة إلى عالم الاجتماع**، إلى منظور **صاحب الفعل** (der Handelnde) **ذاته**. نحن ينبغي علينا أن نوضح بذلك في أي معنى يتم إقحام التفاهم اللغوي باعتباره آلية تنسيق بين الأفعال. وحتى أنموذج الفعل الاستراتيجي **يمكن** أن يُتصور على شاكلة بحيث إن أفعال المشاركين، التي تُدار على حسابات المنفعة التي تتخذ من «الأنا» مركزًا لها (Egozentrisch) وتُنسق بحسب مواقف المصلحة، من شأنها أن تكون **متوسطة** عبر الأفعال اللغوية، فبالنسبة إلى الفعل المنظم معياريًّا كما بالنسبة إلى الفعل الدرامي، ينبغي حتى أن نفترض إمكان تكوين إجماع بين المشاركين في التواصل، والذي هو من حيث المبدأ من طبيعة لغوية. لكن اللغة في هذه النماذج الثلاثة من الفعل إنما هي متصورة في شكل **أحادي** من زوايا نظر متغايرة في كل مرة.

إن الأنموذج الغائي للفعل إنما يستعمل اللغة بوصفها واحدًا من وسائط عديدة، عبره يؤثر المتكلمون، الموجهون نحو نجاحهم الخاص، بعضهم على بعض، وذلك من أجل حمل المنافس على أن يشكل أو يتصور الآراء أو النوايا التي يتمنونها بحسب المصالح التي تخصهم. وهذا المفهوم للغة الذي يجد منطلقه في الحالة القصوى (Grenzfall) للتفاهم غير المباشر، إنما يوجد على سبيل المثال في أساس علم الدلالة القصدي[47]. أما الأنموذج المعياري للفعل فهو يفترض اللغة باعتبارها وسطًا، شأنه أن ينقل القيم الثقافية ويحمل إجماعًا، يُعاد إنتاجه من دون قيد أو شرط مع كل فعل تفاهم آخر. ويجد هذا المفهوم الثقافوي للغة انتشارًا

(47) إلى هذه النظرية الاسمانية في اللغة التي طورها هربرت بول غرايس (H. P. Grice)، سوف أعود لاحقًا؛ ينظر أدناه من هذا الكتاب ص 452 وما بعدها.

في أنثربولوجيا الثقافة وفي علم اللغة الموجه نحو المضامين[48]. وأما الأنموذج الدرامي للفعل فهو يفترض اللغة بوصفها وسطًا لتقديم النفس على الركح، بذلك فإن الدلالة العرفانية (kognitiv) لأجزاء القضايا والدلالة غير الشخصية للأجزاء المتضمنة-في-القول (illokutionär)، سوف يتم الحط من شأنها، وذلك لفائدة وظائفها الإفصاحية. فإذا باللغة قد مُوثِل بينها وبين أشكال العبارة الأسلوبية والجمالية[49]. وحده أنموذج الفعل التواصلي يفترض اللغة باعتبارها وسطًا لتفاهم غير مبتور، حيث المتكلمون والمستمعون، وانطلاقًا من أفق عالم الحياة المتأوَّل سلفًا الذي من شأنهم، هم يقيمون الصلة في الآن ذاته مع شيء في العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وذلك من أجل المفاوضة على تعريفات مشتركة للوضعية السائدة. وهذا المفهوم التأويلي للغة هو الذي عليه تتأسس الجهود المختلفة من أجل تداولية صورية[50].

تظهر أحادية المفاهيم الثلاثة الأخرى للغة من جهة أن أنماط التواصل الموسومة من طرفها في كل مرة إنما تتأكد بوصفها حالات قصوى من الفعل التواصلي، نعني **أولًا** التفاهم غير المباشر بين الذين ليس لهم نصب أعينهم غير تحقيق أهدافهم الخاصة وحدها، **وثانيًا** الفعل التوافقي (konsensuell) الذي يحين فحسب اتفاقًا معياريًّا قائمًا من قبل، وثالثًا وضع النفس على الركح في علاقة مع المشاهدين. بذلك لا يُدرَس في كل مرة غير وظيفة واحدة من اللغة: إطلاق المفاعيل المتضمنة في القول وإقامة علاقات بين الأشخاص والتعبير عن تجارب الحياة. وبعين الضد من ذلك، فإن الأنموذج التواصلي للفعل، والذي حدد تقاليد العلوم الاجتماعية المتصلة بالتفاعلية الرمزية لدى ميد (Mead) ومفهوم فتغنشتاين عن الألعاب اللغوية (Sprachspiele) ونظرية أفعال الكلام (Sprechakttheorie) عند أوستين وتأويلية غادامر، إنما يراعي كل وظائف اللغة بالمقدار. وكما يتبين من المقاربات المنهجية - الإثنية والتأويلية - الفلسفية، يوجد ها هنا بلا ريب خطرُ

---

(48) B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality* (Cambridge: 1956).

في هذا الصدد: H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip*? (Frankfurt am Main: 1972), and P. Henle (ed.), *Sprache, Denken, Kultur* (Frankfurt am Main: 1969).

(49) Harré and Secord, pp. 215 ff.;

لكن قبل كل شيء: Ch. Taylor, *Language and Human Nature* (Carleton University 1978).

(50) F. Schütze, 2 vols. (München: 1975).

اختزال **الفعل** الاجتماعي في الإنجازات التأويلية للمشاركين في التواصل، ومماثلة الفعل بالكلام والتفاعل بالمحادثة. لكن التفاهم اللغوي على مستوى الوقائع ما هو سوى آلية التنسيق بين الأفعال، والتي من شأنها أن تجمع بين أصعدة الفعل والأنشطة الغائية للمشتركين بغرض التفاعل[51].

أريد في هذا الموضع أن أقحم مفهوم الفعل التواصلي وإنْ بطريقة مؤقتة فحسب. ومن ثم سوف أحصر الأمر في ملحوظات (أ) عن طابع الأفعال المستقلة بذاتها و(ب) عن العلاقة التي يقيمهما الفاعلون بالعالم على جهة التفكر [في الذات]، ضمن مسارات التفاهم.

(أ) تعليقات على طابع الأفعال المستقلة بنفسها (أفعال - حركات بدنية - عمليات)

حتى لا أنزل مفهوم الفعل التواصلي تنزيلًا خاطئًا منذ أول وهلة، أود أن أخصص درجة التعقد في الأفعال الكلامية التي تعبر عن مضمون قضوي وعن عرض (Angebot)[52] علاقة بين الأشخاص وعن نية المتكلم في آن. وعند إجراء التحليل سوف يتبين كم يدين هذا المفهوم إلى مباحث فلسفة اللغة التي تعود إلى فتغنشتاين، وإنه لهذا السبب تحديدًا أجد أنه من المناسب أن أشير إلى أن مفهوم اتباع القاعدة الذي تضخمه فلسفة اللغة التحليلية، لا يمسك من المطلوب إلا بالنزر اليسير. فإذا أخذنا المواضعات (Konventionen) اللغوية من المنظور المفهومي لاتباع القاعدة وفسرناها بالاستعانة بمفهوم نية الفعل المردود إلى الوعي بالقاعدة[53]، فنحن سوف نخسر ذلك الجانب الذي يخص **العلاقة الثلاثية بالعالم** التي يقيمها الفعل التواصلي، وهو عندي على مقدار من الأهمية[54]

---

(51) «لكن التفاهم اللغوي على مستوى الوقائع ما هو سوى آلية التنسيق بين الأفعال، والتي من شأنها أن تجمع بين صُعُد الفعل والأنشطة الغائية للمشتركين من أجل تحقيق التفاعل» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 96). (المترجم)

(52) في معنى العرض والطلب. (المترجم)

(53) «المردود إلى الوعي بالقاعدة» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 112). (المترجم)

(54) انطلاقًا من علل مشابهة ألحَّ م. روش على التمييز بين المواضعات اللغوية والمواضعات =

أسمي أفعالًا فقط تلكم التعابير الرمزية التي من خلالها يدخل الفاعل، كما هو الأمر في الحالات المبحوث فيها إلى حد الآن، حالات الفعل الغائي والفعل المنظم بالمعايير والفعل الدرامي، في صلة مع عالم واحد في الأقل (ولكن **دومًا** في صلة مع العالم الموضوعي). من ذلك أميز **حركات الجسم والعمليات** التي **تُنجَز بمعية** الأفعال، والتي لا يمكنها أن تنال الاستقلال عن الأفعال إلا في شكل **ثانوي**، نعني عبر إدماجها **في ممارسات الألعاب أو التعليم**. وذلك أمر يمكن المرء أن يسلك فيه على مثال حركات الجسم أمام أعيننا وباليسير من الجهد.

من جانب كونها حوادث (Vorgänge) في العالم قابلة للملاحظة، تظهر الأفعال بمثابة حركات جسمانية لجهاز عضوي. وهذه الحركات الجسمانية التي يحكمها عصب مركزي هي الحامل الذي على أساسه يتم القيام بالأفعال. وبأفعاله يغير الفاعل شيئًا ما داخل العالم. بلا ريب، يمكننا أن نميز الحركات التي بها تتدخل ذاتٌ ما داخل العالم (تفعل فعلًا أداتيًّا) عن الحركات التي بها تجسد ذاتٌ دلالةً ما (تعبر على نحو تواصلي). وإن حركات الجسم إنما شأنها أن تحدث في الحالتين تغييرًا فيزيائيًّا داخل العالم، وأهمية هذا التغيير هي في حالة منهما سببية، وفي الحالة الأخرى دلالية. ومن الأمثلة على الحركات الجسمانية للفاعل، التي هي مهمة سببيًّا: استقامة الجسم، بسط اليد، رفع الذراع، التواء الرجل ...إلخ. ومن الأمثلة على حركات الجسم التي هي مهمة دلاليًّا: حركات

= **الاجتماعية**: «من المميز أن مدرسة تحليل المفاهيم لم تر أي تعارض بين القصد والمواضعة: وبحسب تصوره فإن الثانية تتضمن الأول والعكس». M. Roche, «Die philosophische Schule der Begriffsanalyse,» in: R. Wiggershaus (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie* (Frankfurt am Main: 1975), p. 187.

يمكن المرء أن يقول، كذا يعترف روش، «بأن المواضعات التواصلية هي نوع معين تمامًا من المواضعات الاجتماعية؛ وأن حياة اللغة العادية واستخدامها في وضعيات اجتماعية يمكن أن يتم وصفها بشكل مستقل عن التفاعلات الاجتماعية في وضعيات اجتماعية. هذا الإثبات سوف يكون مع ذلك من الصعب تعليله، وتحليل المفاهيم ليس له أيضًا أي مصلحة في توضيحه. وهو يقبل في العادة عن حق بأن تحليل المفاهيم يتطلب تحليلًا عن «ألعاب اللغة» وعن «أشكال الحياة» (فتغنشتاين)، أو أن تحليل أفعال الكلام يتطلب تحليل الأفعال الاجتماعية (أوستين). من ذلك يستنتج مع ذلك على نحو زائف بأن مواضعات التواصل هي براديغمات للمواضعات الاجتماعية المحيطة بها، وأن استعمالًا ما للغة يوجد بإزاء مواضعة التواصل في العلاقة نفسها التي للفعل الاجتماعي إزاء مواضعة اجتماعية» (ص 188 f.).

الحنجرة واللسان والشفتين ...إلخ. عند إحداث النبرات الصوتية، انحناءة الرأس وهز المنكبين وحركات الأصابع على لوحة المفاتيح وحركات اليد حين الكتابة والتصوير ...إلخ.

كان آرثر كولمن دانتو (A. C. Danto) قد حلل هذه الحركات بوصفها أفعالًا أساسية[55]. وقد انتظم في ذلك نقاش واسع، مال فيه الرأي إلى أن حركات الجسم لا تمثل الحامل الذي عليه تحدث الأفعال في العالم، بل إنها هي ذاتها أفعال بدائية أقدم عهدًا[56]. إن فعلًا مركبًا هو، تبعًا لهذا الرأي، مخصص بكونه منجزًا «عبر» القيام بفعل آخر: «عبر» إدارة قرص الإضاءة، أشعل الضوء، و«عبر» رفع ذراعي

---

(55) A. C. Danto: «Basishandlungen,» in: G. Meggle (ed.), *Analytische Handlungstheorie*, vol. 1, *Handlungsbeschreibungen* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 89 ff.; *Analytical Philosophy of Action* (London: 1973; Königstein: 1979).

(56) إن الانطباع الخاطئ بأن حركات الجسم المنسقة مع الأفعال هي نفسها أفعال قاعدية، يمكن على الأكثر أن تُدعم بالإشارة إلى تمارين معينة، حيث نقصد أفعالًا غير مستقلة بنفسها بما هي **كذلك**، ففي التحضيرات العلاجية أو في التدريبات الرياضية من أجل عرض تشريحي، وفي درس في الغناء أو في لغة أجنبية، أو من أجل توضيح الإثباتات الخاصة بنظرية في الفعل، تستطيع بلا ريب كل ذات قادرة على الكلام وعلى الفعل، وبحسب الطلب، أن ترفع يدها اليسرى، وأن تحني السبابة اليمنى، وأن تبسط يدًا، وأن تكرر جرس الحروف بإيقاع معين، وأن تحدث صفيرًا، وأن تصنع بقلم التلوين حركة دائرية أو حركة ثعبان، وأن تتبع خطًّا ذا شكل متعرج، وأن تنطق 'th' إنكليزية، وأن تعدل الجسم، وأن تقلب العين، وأن تنبر جملة بحسب قياس معين، وأن ترفع الصوت أو تخفضه، وأن تُفرد الساقين ...إلخ. إلا أن كون هذا النوع من حركات الجسم يمكن إحداثه بشكل قصدي هو أمر لا يتناقض مع الطرح القاضي بأنه يعرض **أفعالًا غير مستقلة بنفسها**، وهذا يبين أنه لدى هذه الحركات الجسمانية المنفّذة بشكل قصدي، تنقص **بنية التوسط** العادية للفعل:

(1) يفتح ك النافذة، بأنْ ينفذ حركة التفاف بواسطة يده؛ وذلك أنه من الاصطناع أن نقول:

(2) يرفع ك (قصدًا) يده اليمنى، بأنْ يرفع يده اليمنى.

بلا ريب، يمكن أن نفهم حركات الجسم المنفذة قصديًّا باعتبارها جزءًا من **ممارسة** ما:

('2) في أثناء درس الجمباز يتبع ك طلب الممرن منه أن يرفع يده اليمنى بأنْ يرفع يده اليمنى.

ينبغي على الأفعال غير المستقلة بنفسها أن تُنزل بشكل نمطي داخل ممارسة تحضيرية أو ممارسة تدريبية، إذا كان يجب أن يكون من الممكن أن تُقدم **باعتبارها أفعالًا**. وإن الطلبات من النوع المشار إليه تبرز دومًا في سياق ممارسة ما، من شأنها أن تبرهن أو تمرن على العناصر غير المستقلة بذاتها للأفعال **بما هي كذلك**. ويمكن التمرين أن يدخل في التكوين العادي للمراهقين، إلا أنه يمكن أن يدخل أيضًا في الممارسة التدريبية التي تهيئ أفعالًا خاصة: **المهارات**.

الأيمن، ألقي التحية، و«عبر» ركلة قوية على الكرة أسجل هدفًا في المرمى. وهذه أمثلة على أفعال، تم إنجازها «عبر» فعل هو أساس (Basishandlung)[57] لها. والفعل الأساسي هو من جهته مخصص بكونه لا يمكن أن يُنجَز بوساطة فعل آخر. وأعتبر هذا التصور خاطئًا.

إن الأفعال هي في معنى ما متحققة عبر حركات البدن، ولكن فقط من جهة أن الفاعل، إذْ يتبع قاعدة تقنية أو اجتماعية للفعل، إنما **ينفذ** هذه الحركات على وجه **المصاحبة** (mitvollzieht). والتنفيذ المصاحب يعني أن الفاعل يقصد إنجاز خطة الفعل، ولكن بوجه ما ليس حركة الجسم التي بعونها يحقق أفعاله[58]. **إن حركة الجسم هي عنصر فعل، لكنها ليست فعلًا.**

وفي ما يتعلق بمنزلة الأفعال غير المستقلة، فإن **حركات البدن** تماثل تلك **العمليات** التي على منوالها طور فتغنشتاين مفهومه عن القاعدة (die Regel) وعن اتباع القاعدة.

إن عمليات الفكر والكلام لا تُنجَز إلا وهي مصحوبة بأفعال **أخرى**. وهي يمكن في أي حال أن **تستقل** (Verselbständigt) كأفعال في إطار تمارين عملية، كحال أستاذ في اللاتينية يقدم في إطار الدرس صيغة المبني للمجهول متخذًا مثالًا له جملةً مبنية للمعلوم.

ذلك ما يفسر أيضًا الفائدة الاستكشافية لأنموذج الألعاب الاجتماعية، أجل، كان فتغنشتاين يفضل أن يشرح قواعد العمليات على منوال لعبة الشطرنج. لكنه لم يرَ أن هذا الأنموذج ليس له سوى قيمة محدودة. فمن المؤكد أننا نستطيع أن نفهم الحساب أو الكلام بوصفه ممارسة، مؤسسة على قواعد العدد أو قواعد النحو (الخاصة بلغة بعينها)[59]، وذلك كما أن ممارسة الشطرنج مؤسسة على

---

(57) فعل قاعدي، فعل أساسي. (المترجم)

(58) A. I. Goldmann, *A Theory of Action* (Englewood Cliffs: 1970).

(59) «الخاصة بلغة بعينها» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 114). (المترجم)

قواعد اللعبة المعروفة. بيد أن هذين الأمرين يختلف أحدهما عن الآخر كما تختلف حركة الذراع التي تتم على سبيل المصاحبة، عن تمرين الجمباز الذي يُنجَز بمساعدة حركة الذراع هذه ذاتها، فمن جهة ما نطبق قواعد عددية أو قواعد نحوية، ننتج موضوعات رمزية من قبيل الحسابات أو الجمل، إلا أن هذه ليس لها من وجود مكتفٍ بذاته. وبالاستعانة بالحسابات والجمل ننجز عادةً أفعالًا **أخرى**، كما الأعمال المدرسية على سبيل المثال، أو إصدار الأوامر. والتشكيلات (Gebilde) المنتَجة عملياتيًّا يمكن، متى ما اعتُبرت لذاتها، أن يُحكَم عليها بوصفها بهذا القدر أو ذاك صحيحة أو مطابقة للقواعد أو حسنة الصياغة، إلا أنها ليست مثل الأفعال متاحة أمام نقدٍ يتطرق إليها من زاوية نظر الحقيقة أو النجاعة أو السداد أو الصدقية، وذلك أنها لن تظفر بصلة مع العالم إلا من جهة ما هي بنى تحتية لأفعال أخرى. **إن العمليات لا تمس العالم في شيء.**

يبين ذلك من بين أشياء أُخر أن قواعد العمليات يمكن أن تفيد في التعرف إلى هوية (identifizieren) التشكيلات المنتَجة عملياتيًّا بوصفها بهذا القدر أو ذاك حسنة الصياغة، نعني تفيد في جعلها **قابلة للفهم**، ولكن ليس في **تفسير** (erklären) ظهورها. وهي تسمح بالإجابة عن سؤال ما إذا كان الأمر يتعلق في الرموز المرسومة ها هنا بقضايا أو قياسات أو حسابات، وإذا اقتضى الأمر، بأي حساب منها. والإشارة إلى أن أحدهم قد حسب، في شكل صحيح بلا ريب، هي مع ذلك لا تفسر **لماذا** قام بهذا الحساب. وإذا أردنا الإجابة عن **هذا** السؤال، ينبغي علينا أن نلجأ إلى قاعدة **للفعل**، على سبيل المثال، كون تلميذ ما قد استعمل هذه الجذاذة عند حل امتحان في الرياضيات. ومن المؤكد أننا بمساعدة قاعدة عددية نستطيع أن **نعلل** (begründen) لماذا يواصل السلسلة العددية 1، 3، 6، 10، 15 ... بالأرقام 21، 28، 36 ...إلخ، إلا أننا لا نستطيع أن **نفسر** لماذا كتب هذه السلسلة من الأرقام على جذاذة ما. نحن نبين بذلك دلالةَ تشكيلةٍ رمزية ولا نقدم بذلك تفسيرًا عقلانيًّا عن حصولها. إنه ليس لقواعد العمليات أي قوة تفسيرية، وأن نتبعها لا يعني إذًا، كما هي الحال مع اتباع قواعد الفعل، أن الفاعل قد أقام الصلة مع شيء ما داخل العالم، وأنه بذلك يتوجه وفقًا لادعاءات صلاحية، مقترنة بعلل تحفز على الفعل.

(ب) علاقات تفكّرية مع العالم في الفعل التواصلي

هذا التأمل يجب أن يوضح لماذا لا يمكننا أن نحلل أعمال التفاهم المقومة للفعل التواصلي، بطريقة مماثلة للجمل النحوية التي بعونها تم القيام بتلك الأعمال. فليست اللغة بالنسبة إلى الأنموذج التواصلي للفعل بذات أهمية إلا من زاوية تداولية، حيث إن المتكلمين باستخدامهم جملًا موجهة نحو التفاهم، يضطلعون بعلاقات ما مع العالم، وهذا ليس على نحو مباشر فحسب، كما هي الحال مع الفعل الغائي أو الفعل المهتدي بمعايير أو الفعل الدرامي، بل بطريقة التفكر، إذ شأن المتكلمين أن يدمجوا المفهومات الصورية الثلاثة للعالم في منظومة واحدة، تلك التي تظهر في نماذج الفعل الأخرى مفردة أو مَثنى، وهم يفترضون هاته المنظومة على نحو مشترك باعتبارها إطارًا للتأويل، في نطاقه هم يستطيعون أن يبلغوا تفاهمًا ما. لم يعد شأنهم أن يرجعوا **رأسًا** (geradehin) إلى شيء ما داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي أو العالم الذاتي، بل هم ينسبون تعبيرهم من حيث إمكان أن تكون صلاحيته موضع مجادلة من طرف فاعلين آخرين. ولا يشتغل التفاهم باعتباره آلية تنسيق بين الأفعال إلا على نحو ما يتفق المشاركون في التفاعل على **الصلوحية** المدعاة في التعابير التي أدلوا بها، نعني من حيث ما يعترفون على نحو بيذاتي **بادعاءات الصلاحية** التي يرفعونها في شكل متبادل. وإن متكلمًا إنما يقوم بادعاء قابل للنقد، من جهة ما يقيم الصلة من خلال تعبيره مع «عالم» واحد في الأقل ومن ثم يستخدم كون هذه العلاقة بين الفاعل والعالم هي من حيث الأساس مفتوحة أمام أي تقويم موضوعي، من أجل أن يطالب خصمه باتخاذ موقف مستمد من حافز عقلي. إن مفهوم الفعل التواصلي إنما يفترض اللغة بوصفها وسطًا لضرب من مسارات التفاهم، يرفع المشاركون في أثنائها، من جهة ما يتصلون بعالم ما، ادعاءات صلاحية متبادلة، يمكن أن تُقبَل أو تكون موضع نزاع.

مع أنموذج الفعل هذا افترضنا أن المشاركين في التفاعل شأنهم أن يحركوا صراحة مخزون العقلانية الذي هو بحسب التحليل الذي أجريناه إلى حد الآن كامن في العلاقات الثلاثة بالعالم، وذلك بهدف التفاهم الذي يسعون إليه على سبيل التعاون. وإذا أغفلنا جودة الصياغة في العبارات الرمزية المستخدمة، فإن على الفاعل الذي وجه نفسه نحو التفاهم في هذا المعنى، أن يرفع ضمنًا من خلال التعبير الذي يدلي به، ثلاثة ضروب من ادعاءات الصلاحية، نعني ادعاء:

- أن المنطوق المُدلى به هو حقيقي (wahr) (وبطريقة أخرى أن مفترضات الوجود (Existenzvoraussetzungen) التي هي من شأن مضمون قضوي مذكور فحسب، قد تم الإيفاء بها على مستوى الوقائع)،

- أن الفعل الكلامي هو سديد (richtig) بالنظر إلى سياق معياري سائغ (أو بطريقة أخرى أن السياق المعياري الذي يجب أن يفي به هو ذاته سياق مشروع)، و

- أن النية الظاهرة للمتكلم هي مقصودة كما تم التعبير عنها.

إن المتكلم بذلك يدعي الحقيقة بالنسبة إلى المنطوقات أو بالنسبة إلى مفترضات الوجود، ويدعي السداد بالنسبة إلى الأفعال المعدلة على نحو مشروع والسياق المعياري الذي من شأنها، ويدعي الصدقية بالنسبة إلى الإعلان عن التجارب الذاتية في الحياة. ها هنا نتعرف من جديد وبلا عسر إلى العلاقات الثلاثة بين الفاعل والعالم، التي يفترضها **عالم الاجتماع** مع مفاهيم الفعل التي تم تحليلها إلى حد الآن، إلا أنه مع مفهوم الفعل التواصلي تُسنَد إلى منظور **المتكلمين والمستمعين أنفسهم**. إن الفاعلين أنفسهم هم الذين يبحثون عن الإجماع ويتخذون الحقيقة والسداد والصدقية مقياسًا، وذلك يعني بحسب التلاؤم وعدم التلاؤم[60] بين فعل الكلام من جهة، والعوالم الثلاثة التي يقيم الفاعل معها علاقة من خلال تعبيره، من جهة أخرى. هكذا تقوم علاقةٌ عند كل مرة بين التعبير و:

- العالم الموضوعي (من حيث هو جملة الكيانات، التي في شأنها تكون المنطوقات الحقيقية ممكنة)،

- العالم الاجتماعي (من حيث هو جملة العلاقات بين الأشخاص، المعدلة على نحو مشروع)،

- العالم الذاتي (من حيث هو جملة تجارب الحياة المتاحة للفاعل على نحو متميز).

---

(60) بالإنكليزية في النص الألماني: «fit und misfit». (المترجم)

كل مسار تفاهم يحدث على خلفية فهم سابق مستقر في ثقافة ما. وشأن الخلفية المعرفية أن تبقى بمثابة أمر غير مشكل تمامًا، وحده رصيد المعرفة الذي يستخدمه المشاركون في التفاعل ويتخذونه موضوعًا (thematisieren) في كل مرة من أجل تأويلاتهم، هو الذي يوضع موضع الامتحان. وبمقدار ما تكون تعريفات الوضعية القائمة، متفاوَضًا عليها من المساهمين **أنفسهم**، فإن هذا المقطع من عالم الحياة، المتخذ موضوعًا، إنما يوجد تحت التصرف أيضًا عند المفاوضة على كل تعريف جديد للوضعية.

إن تعريفًا ما للوضعية من شأنه أن يُرسيَ نظامًا ما. ومن خلاله يقوم المشاركون في التواصل بإلحاق العناصر المختلفة لوضعية الفعل في كل مرة بواحد من العوالم الثلاثة وبذلك هم يدمجون وضعية الفعل الحالية في عالم الحياة المؤول سلفًا الذي يخصهم. أما تعريف الوضعية الذي يُدلي به منافسٌ ما، والذي يبتعد أول وهلة[61] من تعريف الوضعية الذي يخصنا، فهو يطرح مشكلًا من نوع خاص، إذْ في مسارات التأول (Deutung) التي تحتاج إلى نحو من التعاون، ليس لأحد من المساهمين أن يحتكر التأويل (Interpretation). فمن الجهتين، تتمثل مهمة التأويل في أن نُشرك تأول الوضعية الخاص بالآخرين في تأول الوضعية الذي يخصنا، حيث إنه في نطاق التصور الذي تمت مراجعته، يمكن العالم الخارجي الذي «له» والعالم الخارجي الذي «لي» على خلفية «عالم الحياة الذي لنا»، أن يُنسبا بالنظر إلى «العالم»، وبذلك يتم حمل تعريفات الوضعية المتباعدة بعضها عن بعض على التجاوب في ما بينها بما فيه الكفاية. وذلك لا يعني بلا ريب أن التأويلات ينبغي في كل حالة أو في الأحوال العادية أن تقود إلى تصنيف **متمايز** بطريقة **ثابتة** و**واضحة**، فالثبات والوضوح في الممارسة التواصلية لكل يوم هما على الأرجح الاستثناء. وأكثر واقعية من ذلك الصورة التي ترسمها المنهجيات الإثنية عن تواصل مبثوث، هش، يُراجَع في شكل دائم، لا ينجح إلا لحظات، وحيث يعتمد المساهمون على مفترضات (Präsuppositionen) مُشكَلة وغير واضحة ويتحسس طريقه عند كل مناسبة من موقف مشترك (Gemeinsamkeit) إلى آخر.

(61) باللاتينية في النص الألماني: «prima facie». (المترجم)

حتى نحتاط من سوء الفهم، أريد أن أكرر أن الأنموذج التواصلي للفعل لا يساوي الفعل مع التواصل، فإن اللغة إنما هي وسط تواصلي يفيد في تحقيق التفاهم، في حين أن الفاعلين الذين يتفاهمون في ما بينهم في نطاقه من أجل التنسيق بين أفعالهم، هم يتابعون كل على حدة أهدافًا معينة. ومن هذه الجهة فإن البنية الغائية هي أساسية بالنسبة إلى **كل** مفاهيم الفعل[62]. لكن مفاهيم **الفعل الاجتماعي** إنما تتميز بالطريقة التي بها يتم **التنسيق** بين الأفعال الموجهة نحو غاية التي يأتيها مختلف المشاركين في التفاعل: بوصفه تشابكًا بين حسابات مصلحة تحكمها مركزية «الأنا» (حيث تتفاوت درجة النزاع أو التعاون بحسب مواضع الاهتمام المعطاة)، أو بوصفه اتفاقًا على القيم والمعايير، شأنه أن يُدمج في المجتمع، ومنظم عبر التقليد الثقافي والتنشئة الاجتماعية، أو بوصفه علاقة توافقية بين الجمهور والممثلين، أو حتى بوصفه تفاهمًا في معنى مسارات تأويل تعاونية. في كل الحالات تكون بنية الفعل الغائية مفترضة، وذلك من جهة ما تُسنَد إلى الفاعلين القدرة على وضع الأهداف والفعل الموجه نحو غاية، وكذلك الاهتمام بتنفيذ خطط الفعل التي من شأنهم. بيد أنه وحده أنموذج الفعل الاستراتيجي إنما **يكتفي** بوجه من التفسير لملامح الفعل الموجه مباشرةً نحو النجاح، في حين أن سائر نماذج الفعل هي تخصص الشروط التي من خلالها يتابع الفاعل أهدافه - شروط الشرعية وتقديم النفس أو الاتفاقات الحاصلة بالتواصل، والتي من خلالها يمكن الغير (Alter) أن «يلحق» (anschließen) أفعاله بأفعال «الأنا».

أما في حالة الفعل التواصلي، فإن القدرات التأويلية، التي تنبني عليها مسارات التأول التعاوني، إنما تمثل آلية التنسيق بين الأفعال؛ لا ينحصر **الفعل التواصلي** في **عمل** (Akt) **التفاهم** الذي يتم بواسطة التأويل. فعندما نختار **عملًا كلاميًّا** بسيطًا قام به ك، يمكن مشاركًا واحدًا في التفاعل في الأقل أن يتخذ منه موقفًا بنعم أو لا، ونعتبره وحدة تحليل، نستطيع أن نوضح شروط **التنسيق** التواصلي بين **الأفعال**، وذلك بأن نذكر ماذا يعني بالنسبة إلى مستمع ما، أن يفهم دلالة المَقول[63]. لكن الفعل التواصلي إنما يشير إلى نمط من التفاعلات، منسقة بواسطة الأفعال الكلامية، من دون أن تتطابق معها.

---

(62) Bubner, *Handlung*, pp. 168 ff.

(63) ينظر أدناه ص 397 من هذا الكتاب وما بعدها.

-4-

إشكالية فهم المعنى ضمن العلوم الاجتماعية

إن إشكالية العقلانية نفسها التي اصطدمنا بها عند البحث في مفاهيم الفعل السوسيولوجية، إنما تعرض لنا من جهة أخرى، متى ما أخذنا في تعقب السؤال عما يعني أن نفهم أفعالًا اجتماعية ما. وإن المفاهيم الأساسية للفعل الاجتماعي ومنهجية فهم الأفعال الاجتماعية إنما هي مترابطة بعضها ببعض. وإن مختلف نماذج الفعل تفترض في كل مرة علاقات (Beziehungen) مغايرة بين الفاعل والعالم، وهذه الصلات (Bezüge) مع العالم هي مقومة ليس بالنسبة إلى جوانب (Aspekte) عقلانية الفعل فحسب، بل كذلك بالنسبة إلى عقلانية تأويل هذه الأفعال من مؤول ما (مثلًا، من العلوم الاجتماعية). فمن خلال مفهوم صوري عن العالم، ينخرط الفاعل على الحقيقة في افتراضات الوضع المشترك التي تذهب به انطلاقًا من منظوره إلى ما وراء دائرة المشاركين على نحو مباشر، بل حتى تطالب بصلاحية ما بالنسبة إلى مؤول آت من خارج.

هذا الترابط هو في حالة الفعل الغائي شيء علينا إيضاحه بجهد يسير. وإن مفهوم العالم الموضوعي المفترَض مع أنموذج الفعل هذا الذي في نطاقه يستطيع الفاعل أن يتدخل على نحو مسدد جهة هدف ما (zielgerichtet)، إنما ينبغي أن يسوغ بالطريقة ذاتها[1] بالنسبة إلى الفاعل ذاته كما بالنسبة إلى أي مؤول لأفعاله. ولهذا أمكن ماكس فيبر أن يخترع النمط المثالي (der Idealtypus) للفعل العقلاني

---

(1) عبارة «بالطريقة ذاتها» ساقطة في الترجمة الفرنسية، (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 118). (المترجم)

بمقتضى غاية ما (zweckrational) بالنسبة إلى الفعل الغائي، وأما بالنسبة إلى تأويل الأفعال العقلانية بمقتضى غاية ما، فقد وضع مقياسًا لها «عقلانية السداد الموضوعي» (Richtigkeitrationalität)[2].

على الصعيد الذاتي، يسمي فيبر عقلانيًّا بمقتضى غاية ما، فعلًا مسددًا نحو هدف ما «هو موجه حصرًا نحو وسائل متمثلة (ذاتيًّا) في شكل مطابق من أجل غايات متصورة (ذاتيًّا) تصورًا واضحًا»[3]. وإن توجيه الفعل إنما يمكن وصفه بحسب الرسم (الذي اقترحه غيورغ هنريك فون رايت (G. H. Wright)) عن القياسات العملية[4]. يستطيع مؤول ما أن يذهب أبعد من توجيه الفعل هذا الذي هو عقلاني بمقتضى غاية **ذاتيًّا**، وأن يقارن المجرى الوقائعي للفعل مع الحالة المبنية عن مجرى مماثل للفعل، يكون عقلانيًّا بمقتضى غاية **موضوعيًّا**. ويستطيع المؤول أن يبني هذه الحالة النمطية – المثالية (idealtypisch) من دون تعسف، وذلك من أجل أن الفاعل يتصل ذاتيًّا على نحو عقلاني بمقتضى غاية مع عالم ما، عالم هو، لأسباب مقولية، متطابق (identisch) بالنسبة إلى الفاعل والملاحظ على حد سواء، نعني هو متاح بالطريقة ذاتها من ناحية أداتية – عرفانية. لا يحتاج المؤول إلا إلى أن يبين «كيف **سيكون** مجرى الفعل عند معرفة كل الظروف وكل نوايا المشاركين وعند اختيار الوسائل الموجهة توجيهًا عقلانيًّا صارمًا بمقتضى غاية، بحسب التجربة التي تظهر صالحة (gültig) بالنسبة **إلينا**»[5].

كلما كان فعلٌ ما يوافق المجرى الذي هو على المستوى الموضوعي عقلانيٌّ بمقتضى غاية، على نحو أوضح، احتاج على نحو أقل إلى تأملات نفسانية أخرى، من أجل تفسيره. وفي حالة الفعل الذي هو على المستوى الموضوعي عقلاني بمقتضى غاية، فإن وصف فعل ما (تم بمساعدة قياس عملي) إنما له في الوقت ذاته قوة تفسيرية في معنى التفسير القصدي[6]. وبلا شك، لا يعني بيان العقلانية

---

(2) عن علاقة المسبقات الأنطولوجية لدى فيبر مع نظرية الفعل ومنهاجيات الفهم، يقارن:
S. Benhabib, «Rationality and Social Action,» *Philos. Forum*, vol. 12 (1981), pp. 356 ff.

(3) M. Weber, *Methodologische Schriften* (Frankfurt am Main: 1968), p. 170.

(4) عن مناقشة هذا المقترح يقارن: K. O. Apel, J. Manninen and R. Tuoemala (eds.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen* (Frankfurt am Main: 1978).

(5) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 5.

(6) G. H. V. Wright, «Erwiderungen,» in: Apel, Manninen and Tuoemala (eds.), p. 266.

الموضوعية بمقتضى غاية (objektive Zweckrationalität) التي من شأن فعل ما، لا يعني بأي وجه أن صاحب الفعل **ينبغي** أن يكون قد سلك على المستوى الذاتي سلوكًا عقلانيًّا بمقتضى غاية، ومن جهة أخرى، يمكن بالطبع فعلًا عقلانيًّا بمقتضى غاية على الصعيد الذاتي، أن يكون بحسب التقويم الموضوعي فعلًا دون المستوى الأمثل (suboptimal): «نواجه الفعل الوقائعي (faktisch) بالفعل الذي، متى ما نظرنا إليه 'غائيًّا'، بحسب القواعد السببية العامة للتجربة، ألفيناه عقلانيًّا، وذلك **إما** من أجل أن نعين حافزًا عقلانيًّا ما، **يمكن** أن يكون قد قاد صاحب الفعل، وننوي أن نتحرى عنه بأنْ نشرح أفعاله الوقائعية باعتبارها وسائل مناسبة لغاية ما، 'يمكن' أن يكون قد سعى إليها، **أو** من أجل أن نُفهم المرء لماذا كان لحافز ما لدى صاحب الفعل، حافز معروف لدينا، وتبعًا لاختيار الوسائل، نتيجة **أخرى**، غير ما كان ينتظره صاحب الفعل ذاتيًّا»[7].

يمكن أن يؤول فعلٌ ما باعتباره بهذا القدر أو ذاك فعلًا عقلانيًّا بمقتضى غاية، إذا كان ثمة مناويل (Standards) تقويم، يقبل بها صاحب الفعل والمؤول على حد سواء بوصفها مناويل صالحة (gültig)، نعني باعتبارها مقاييس (Maßstäbe) تقويم موضوعي وغير منحاز. ومن جهة ما يقترح المؤول، كما يقول فيبر، تأويلًا عقلانيًّا، فيتخذ هو ذاته موقفًا من الادعاء الذي من خلاله تظهر الأفعال العقلانية بمقتضى غاية، هو نفسه يتخلى عن موقف شخص ثالث لفائدة موقف مشارك، يمتحن ادعاء مُشكِّلًا للصلاحية، وفي بعض الأحيان ينقده. إن التأويلات العقلانية إنما يُضطَلع بها من طريق موقف إنجازي (performativ)، وذلك أن المؤول يفترض قاعدة تقويم هي من كل الجهات بمثابة قاسم مشترك للجميع.

قاعدة مشابهة تمنحنا إياها أيضًا الصلتان الأخريان بالعالم، فإن الأفعال المعدلة بالمعايير والأفعال الدرامية مفتوحة أيضًا أمام التأويل العقلاني. وبلا ريب، فإن إمكانية إعادة البناء العقلاني لتوجيهات الفعل، في هاتين الحالتين، هي ليست بادية للعيان، وعلى مستوى الوقائع ليست خلوًا من التعقيد، بالقدر ذاته الذي في حالة الفعل العقلاني بمقتضى غاية الذي لاحظناه للتو.

(7) Weber, *Methodologische*, pp. 116 f.

إن شأن الفاعل، في أثناء الأفعال المعدلة معياريًا، ومن جهة ما ينخرط في علاقة بين الأشخاص، أن يتصل بشيء ما داخل العالم الاجتماعي، إنه يسلك سلوكًا «سديدًا» (richtig) من ناحية الذات (في معنى السداد المعياري)، فاعلٌ يعتقد صادقًا (aufrichtig) أنه يتبع معيارًا للفعل سائغًا (geltend)، ويسلك سلوكًا سديدًا من ناحية الموضوع، إذا كان المعيار المقصود يسوغ على صعيد الوقائع في دائرة المخاطَبين بوصفه معيارًا مبررًا. وعلى هذا المستوى، بلا ريب، لا يزال السؤال عن تأويل عقلاني ما غير مطروح بعد، من أجل أن الملاحظ يستطيع أن يبين من طريق الوصف، ما إذا كان فعلٌ ما يتطابق مع معيار معطى، أو ما إذا كان لهذا الأخير بدوره صلاحية اجتماعية. بيد أنه يستطيع فاعل ما، طبقًا لمفترضات هذا الأنموذج من الفعل، ألا يتبع إلا تلكم المعايير (أو ألا يصطدم إلا بتلكم المعايير) التي يعتبرها من ناحية الذات صالحة أو مبررة، ومن خلال هذا الاعتراف بادعاءات معيارية للصلاحية، يعرض نفسه لتقويم موضوعي. وهو يتحدى المؤولين، لا في أن يمتحنوا فعلًا ما من جهة **المطابقة** (Konformität) الوقائعية للمعايير، أو الصلاحية الوقائعية لمعيار ما فحسب، بل أيضًا من حيث سداد هذا المعيار ذاته. ويستطيع هذا المؤول أن يقبل بهذا التحدي أو على الضد من ذلك، أن يرده، من وجهة نظر شكوكية إزاء القيم، باعتباره بلا معنى.

حين ينافح المؤول عن وجهة نظر شكوكية كهذه، فسوف يفسر لنا، بمساعدة ضرب غير عرفاني من الأخلاق، أن الفاعل قد انخدع في شأن قابلية المعايير للتعليل، وبدلًا من العلل، لن يمكنه على الأكثر سوى أن يقدم الحوافز الإمبيريقية محتجًا بها من أجل الاعتراف بالمعايير. ومن يحتج على هذا النحو، لا بد من أن يعتبر مفهوم الفعل المعدل بالمعايير غيرَ مناسب نظريًا، وسوف يجهد نفسه كي يعوض وصفًا تم بادئ الأمر في نطاق مفهومات الفعل المعدل بالمعايير، بوصف آخر، على سبيل المثال بوصف سببي من جنس نظرية السلوك[8]. وإذا كان المؤول، على الضد من ذلك، مقتنعًا بالثراء النظري للأنموذج المعياري للفعل، فإنه ينبغي أن ينخرط في مفترضات الموقف المشترك التي تم قبولها مع المفهوم الصوري للعالم الاجتماعي وأن يرضى بإمكان امتحان **أحقية** (Würdigkeit)

---

(8) إن الخصومة بين النظرية السببية والنظرية المقاصدية للفعل قد وثقها أ. بيكرمان:
A. Beckermann, *Analytische Handlungstheorie. Handlungserklarungen* (Frankfurt am Main: 1977).

المعيار الذي يعدُّه الفاعل سديدًا، بالاعتراف. وإن تأويلًا عقلانيًّا للفعل المعدل بالمعايير، من هذا النوع، إنما يرتكز على مقارنة الصلاحية (Geltung) الاجتماعية مع الصلوحية (Gültigkeit) المبنية ضد الوقائع التي من شأن سياق معياري معطى. أما عن الصعوبات المنهجية في خطاب عملي يجريه المؤول بالنيابة عن الذوات الفاعلة، نعني على نحو دفاعي، فهذا أمر لا أريد هنا أن أخوض فيه[9].

إن إصدار تقويم عملي - أخلاقي عن معايير الفعل من شأنه بلا ريب أن يضع المؤول أمام صعوبات أكبر بكثير من مراقبة نجاح قواعد الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما. أما من حيث المبدأ، فإن الأفعال المعدلة بمعايير إنما يمكنها، مثلها مثل الأفعال الغائية، أن تُؤول تأويلًا عقلانيًّا.

كذلك تنجم نتائج شبيهة عن الأنموذج الدرامي للفعل. يستند الفاعل هنا، وهو يرفع النقاب عن شيء من ذاته أمام جمهور ما، إلى شيء ما في عالمه الذاتي. ومرة أخرى يمنح المفهوم الصوري للعالم قاعدةَ حكم يتقاسمها الفاعل والمؤول سوية. ويستطيع المؤول أن يتأول (deuten) الفعل على شاكلة بحيث يسجل عندئذ عناصر من الخداع أو من خداع النفس. ويستطيع أن يكشف عن الطابع الاستراتيجي الكامن في تقديم ما للنفس، من جهة ما يقارن المحتوى الجلي للتعبير، وبالتالي ما يقوله الفاعلُ، مع ما يقصده. ويستطيع المؤول في ما هو أبعد من ذلك أن يكشف عن المحتوى المشوه لمسارات التفاهم، وهو مشوه في شكل نسقي، وذلك من جهة ما يبين كيف يعبر المشاركون عن أنفسهم بطريقة صادقة ذاتيًّا، ومع ذلك هم على الصعيد الموضوعي يقولون (من غير وعي منهم) شيئًا مغايرًا لما يقصدونه. إن الطريقة التي تتبعها هرمينوطيقا الأعماق في تأويل الحوافز غير الواعية إنما يحمل معه أيضًا صعوبات أخرى غير التقويم الدفاعي لمواقف المصلحة المسنَدة في شكل موضوعي أو مراقبة المحتوى الإمبيريقي للقواعد

---

(9) يقارن الإشارات المتعلقة بذلك ضمن: Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 150 ff.;

عن إعادة البناء النقدية للنشوء الوقائعي لمنظومة من المعايير، يقارن: P. Lorenzen: «Szeintismus vs. Dialektik,» in: R. Bubner, K. Cramer and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen: 1970), vol. 1, pp. 57 ff.; *Normative Logic and Ethics* (Mannheim: 1969), pp. 73 ff., and P. Lorenzen and O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie* (Mannheim: 1973), pp. 209 ff.

التقنية والاستراتيجية للفعل. بيد أنه باتخاذ مثال النقد العلاجي، يستطيع المرء أن يتبين إمكان تأويل الأفعال الدرامية تأويلًا عقلانيًّا[10].

تتمتع طرائق التأويل العقلاني في العلوم الاجتماعية بسمعة مثيرة للتساؤل. ويبين نقد أفلاطونية النماذج في علم الاقتصاد أن بعضهم يجادل في المحتوى الإمبيريقي والخصوبة التفسيرية للنماذج العقلانية للقرارات، وتبين الاعتراضات على المقاربات العرفانية للأخلاق الفلسفية والتردد في نقد الأيديولوجيا، الذي تبلور في التقليد الهيغلي - الماركسي، أن بعضهم الآخر يشكك في إمكان القيام بتعليل عملي - أخلاقي لمعايير الفعل وإمكان طرح المصالح الجزئية مقابل المصالح القابلة للكونية، ويبين النقد الشائع لمدى علمية التحليل النفسي أن كثيرين يعتبرون **تصور** (Konzeption) اللاوعي، ومفهوم الدلالة المزدوجة، الكامنة - الجلية، للتعابير عن تجارب الحياة، أمرًا إشكاليًّا. وأرى أن هذه الاعتراضات ترتكز من جهتها على فروض إمبيريقية أصلية مثيرة للتساؤل[11]. بيد أنني ليس بي حاجة إلى الانخراط في هذه الخصومة، وذلك أنني لا أصبو إلى البرهنة على **إمكان** التأويلات العقلانية وعلى خصوبتها النظرية، بل إلى تعليل هذا الإقرار الأقوى، بأن إشكالية العقلانية، متى ما تعلق الأمر بأن ننفذ إلى مجال الموضوع الخاص بالفعل الاجتماعي من طريق فهم المعنى، إنما تطرح نفسها على نحو **لا مناص له**. إن الأفعال التواصلية تتطلب على الدوام تأويلًا عقلانيًّا منذ أول أمره. ومن حيث الأساس، فإن علاقات الفاعل الاستراتيجي والمضبوط بمعايير أو الذي يفعل على نحو درامي، تلك التي تربطه بالعالم الموضوعي أو الاجتماعي أو الذاتي، هي مفتوحة أمام أي تقويم موضوعي، وذلك على حد سواء بالنسبة إلى الفاعل كما بالنسبة إلى الملاحظ. ويجري الأمر في الفعل التواصلي على شاكلة بحيث إن نتيجة (Ausgang) التفاعل ذاته إنما تتوقف على ما إذا كان المشاركون يستطيعون الاتفاق في ما بينهم على تقويم الروابط التي تشدهم إلى

(10) Jürgen Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik,» in: Jürgen Habermas (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 120 ff.; W. A. Schelling, *Sprache, Bedeutung, Wunsch* (Bln.: 1978); A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion* (Frankfurt am Main: 1970), and Th. Mischel, *Psychologische Erklärungen*, (Frankfurt am Main: 1981), 180 ff.

(11) A. McIntyre, *Das Unbewußte* (Frankfurt am Main: 1968).

العالم تقويمًا **صالحًا بين الذوات** (intersubjektiv gültig). وتبعًا لهذا الأنموذج من الفعل، لا يمكن لتفاعلٍ ما أن ينجح إلا من جهة ما يتوصل المشاركون سوية إلى إجماع ما، وحيث يتوقّف هذا الإجماع على مواقف بواسطة نعم أو لا تجاه ادعاءات ترتكز بالقوة (potentiell) على علل وأسباب (Gründe). وسوف أستأنف لاحقًا تحليل هذه **البنية العقلانية الداخلية للفعل الموجه نحو التفاهم**. أما في هذا الموضع، فإن الأمر يتعلق بالسؤال ما إذا كانت البنية الداخلية التي تحكم تفاهم الفاعلين في ما بينهم، وإذا لزم الأمر، كيف ترتسم في فهم مؤول غير مشارك.

لكن أليست مهمة وصف روابط (Zusammenhänge) الفعل التواصلي، تتمثل في التفسير الدقيق قدر الإمكان لمعنى التعابير الرمزية التي منها يتألف المقطع الملاحظ فحسب؟ أليس هذا التفسير للدلالة متوقفًا كليًّا على العقلانية (القابلة للمراقبة من حيث الأساس) السارية في تلك المواقف التي تسند التنسيق البينشخصي (interpersonal) إلى الفعل؟ وهذا ما كان له أن يسوغ إلا بالنسبة إلى الحالة التي تقضي بأن فهم الفعل التواصلي يسمح بإقامة فصل حاد بين مسائل الدلالة ومسائل الصلاحية، وهذا تحديدًا هو المشكل. ينبغي بلا ريب أن نميز بين الإنجازات التأويلية لملاحظ يرغب في أن يفهم معنى تعبير رمزي ما، وإنجازات المشاركين في التفاعل الذين ينسقون أفعالهم عبر آلية التفاهم. لا يجهد المؤول نفسه، كما يفعل المساهمون في شكل مباشر، سعيًا وراء تأويل يمكن الإجماع عليه، وبالتالي يستطيع أن يوفق فيه بين خطط أفعاله وخطط الفاعلين الآخرين. ولكن ربما لا تتمايز الإنجازات التأويلية للملاحظين والمشاركين، إلا من حيث وظيفتها، وليس من حيث بنيتها. إنه حتى في مجرد الوصف وفي التفسير الدلالي لفعل كلامي ما، إنما ينبغي علينا أن نسجل، في خطوطه العريضة، ذلك الموقف الذي يتخذه المؤول من خلال نعم/ ولا الذي من طريقه، كما سبق أن رأينا، تتخصص التأويلات العقلانية لسيرورات الفعل المبسطة من خلال أنماط مثالية. لا يمكن أن يؤول الفعل التواصلي تأويلًا «عقلانيًّا» على نحو آخر سوى في معنى لا يزال علينا أن نفسره. وأود أن أبسط هذه الأطروحة المثيرة للقلق متخذًا خيطًا هاديًا في ذلك إشكالية فهم المعنى في العلوم الاجتماعية. وسوف أعالج هذه الأخيرة بادئ الأمر من منظور نظرية العلم (1)، ثم على التوالي بحسب رؤى المدارس الفينومينولوجية والمنهجية – الإثنية والهرمينوطيقية في علم اجتماع الفهم (2).

(1) من منظور نظرية العلم

كان الفهم، في التقليد الذي يعود إلى دلتاي وهوسرل، قد خصَّصه هايدغر، في «الكينونة والزمان»، تخصيصًا **أنطولوجيًا**، بوصفه سمة أساسية للكيان (Dasein) الإنساني، وكذلك خصص غادامر التفاهم، في **الحقيقة والمنهج**، تخصيصًا **أنطولوجيًا** بوصفه سمة أساسية للحياة التاريخية. ولا أود بأي وجه أن أعتمد على هذه المقاربة، بل أن أسجل أن النقاش **المنهجي** الذي دار في العشريات الأخيرة حول أسس العلوم الاجتماعية قد قاد إلى نتائج مشابهة:

«إن[12] ما ينشأ من أوصاف للأفعال التي يأتيها الفاعلون في كل يوم ليس بالأمر العرضي في الحياة الاجتماعية من حيث هي **براكسيس** يجري بلا انقطاع، بل هو مندمج اندماجًا مطلقًا في إنتاجها ولا يقبل الانفصال عنها، بما أن تخصيص ما يفعله الآخرون، أو في شكل أدق، تمييز المقاصد والعلل (reasons) التي تحثهم على فعل ما يفعلون، إنما هو ما يجعل التذاوت (Intersubjectivity) في ما بينهم ممكنًا، والذي عبره يتحقق نقل المقصد التواصلي. وإنه بهذه الصيغة ينبغي أن يتم النظر إلى (verstehen)[13]: ليس بوصفه منهجًا خاصًّا في الولوج إلى العالم الاجتماعي هو حكر على العلوم الاجتماعية، بل بوصفه الشرط الأنطولوجي للمجتمع الإنساني كما يجري إنتاجه وإعادة إنتاجه من جهة أعضائه»[14].

ينبغي على علم الاجتماع أن يبحث عن وجه من الفهم الذي يؤمن الولوج إلى مجال الموضوع الذي يخصه، وذلك من أجل أن يعثر داخله على مسارات التفاهم التي من خلالها وفي نطاقها يكون مجال الموضوع بوجه ما قد تشكل منذ أول الأمر، نعني قبل أن يبادره أي ضرب من النظر. إن شأن عالم الاجتماع أن يصادف **موضوعات مهيكَلة مسبقًا في شكل رمزي**، وهي تجسد البنى الخاصة بتلك المعرفة السابقة على النظر التي بمعونتها أنتجت الذواتُ القادرة على الكلام وعلى الفعل هذه الموضوعات. وإن المعنى الخاص بواقع مهيكَل مسبقًا في شكل

---

(12) كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(13) لفظ ورد بالألماني في الشاهد الإنكليزي: الفهم. (المترجم)

(14) A. Giddens: *New Rules of Sociological Method* (London: 1976), p. 151, and «Habermas' Critique of Hermeneutics,» in: A. Giddens, *Studies in the Social and Political Theory* (London: 1977), pp. 135 ff.

رمزي، به يصطدم عالم الاجتماع عند تشكيل (Konstituierung) مجال موضوعه، إنما يكمن في قواعد الإنتاج التي بحسبها من شأن الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل التي تظهر في مجال الموضوع، أن تصنع سياق الحياة الاجتماعية على نحو مباشر أو غير مباشر. وإن مجال موضوع العلوم الاجتماعية إنما شأنه أن يتضمن كل ما يقع تحت صفة «جزء من عالم الحياة». وما تعنيه هذه العبارة، يمكن أن يوضح حدسًا عبر الإشارة إلى تلكم الموضوعات الرمزية، التي ننتجها، ونحن نتكلم ونحن نفعل: بدايةً من التعبيرات المباشرة (من قبيل أفعال الكلام والنشاطات الغائية وأشكال التعاون)، ومرورًا برواسب هذه التعبيرات (مثل النصوص والتقاليد المأثورة والوثائق والآثار الفنية والنظريات ومواضيع الثقافة المادية والممتلكات والتقنيات ...إلخ)، وانتهاءً بالهيئات التي يتم إنتاجها في شكل غير مباشر، والقادرة على التنظم وتحقيق استقرارها بذاتها (كالمؤسسات والمنظومات الاجتماعية وهياكل الشخصيات).

إن الكلام والفعل هما المفهومان الأساسيان غير الموضحين اللذيْن نلجأ إليهما حينما نريد، وإن كان ذلك في شكل مؤقت فحسب، أن نوضح الانتماء والمشاركة في تكوين عالم حياة اجتماعي وثقافي. وإن مشكل «الفهم» إنما في العلوم الإنسانية (Geisteswissenschaften) والعلوم الاجتماعية اكتسب دلالة منهجية، وذلك قبل كل شيء لأن العالِم ليس له أن ينفذ أبدًا إلى الواقع المهيكَل سلفًا في شكل رمزي عبر **الملاحظة** فحسب، ولأن وضع **فهم المعنى** تحت المراقبة في شكل منهجي هو أمر لا يتم بطريقة مماثلة للملاحظة التجريبية. ليس لعالِم الاجتماع من حيث الأساس أي مدخل آخر إلى عالم الحياة سوى الإنسان العادي[15] غير الخبير الذي هو مادة سوسيولوجية. وينبغي عليه بطريقة ما أن ينتمي بعدُ إلى عالم الحياة الذي يريد أن يصف مكوناته. ومن أجل أن يصفها، ينبغي عليه أن يفهمها، ومن أجل أن يفهمها، ينبغي عليه من حيث الأساس أن يستطيع المشاركة في إنتاجها، والمشاركة تفترض الانتماء. هذا من شأنه أن يمنع على المؤول، كما سنرى، ذلك الفصل بين مسائل الدلالة ومسائل الصلاحية الذي بإمكانه أن يؤمن لفهم المعنى طابعًا وصفيًّا لا شبهة فيه. وفي هذا الصدد، أود أن أعقد أربعة تأملات.

---

(15) der Laie: في الأصل «العلماني» (من ليس من رجال الدين في المسيحية)؛ هنا المقصود هو الشخص العادي، غير الخبير الذي هو ليس من أهل الصناعة. (المترجم)

(أ) التصورات المثنويّة للعلم

تحمل إشكالية الفهم في ذاتها بذرة تصور ثنائي للعلم، فإن التاريخانية (دلتاي، ميش (Misch)) والكانطية الجديدة قد أحدثتا بالنسبة إلى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ثنائية على مستوى التضاد بين التفسير والفهم. هذه «الدورة الأولى» من خصومة-التفسير-و-الفهم لم تعد راهنة اليوم[16]. لكن تَلَقِّي مقاربات الفينومينولوجيا وتحليل اللغة والتأويلية في صلب علم الاجتماع قد نتج منه، بالاستناد إلى هوسرل - شوتز، وفتغنشتاين - فينش، وهايدغر - غادامر، نقاشٌ في نطاقه تم تبريرُ (begründet) وضع خاص للعلوم الاجتماعية في مقابل العلوم الطبيعية النمطية، مثل الفيزياء، وذلك بالنظر إلى الدور المنهجي للتجربة التواصلية. وبعين الضد من ذلك، دافعت نظرية العلم التجريبية عن مفهوم وحدة العلم الذي سبق للوضعية المنطقية في فيينا (Wiener) أن طورته. رب نقاش يمكن بوصفه، على الرغم من بعض الماشين على أثره[17]، نقاشًا مغلقًا. والنقاد الذين يرتكزون قبل كل شيء على أبال[18]، قد أساؤوا فهم الفهم بوصفه مشاركة وجدانية (Empathie)، فعلًا ملغزًا، سريًّا، يلقي بنا في أعماق الأحوال الذهنية لذاتٍ غريبة، وتحت مفترضات تجريبية، هم كانوا مجبرين على تأويل التجارب التواصلية في معنى نظرية تعاطفية (Einfühlungstheorie) في الفهم[19].

ثمة طور آخر من النقاش دشنه المنعرج مابعد التجريبي في نظرية العلم التحليلية[20]. فقد ادعت (macht geltend) ماري هاس (Mary Hesse) بأن أساس

---

(16) K. O. Apel, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse* (Frankfurt am Main: 1979).

(17) H. Albert, «Hermeneutik und Realwissenschaft,» in: H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (München: 1971), pp. 106 ff.

(18) Th. Abel, «The Operation Called Verstehen,» *American Journal of Sociology*, vol. 54 (1948), pp. 211 ff.

[المجلد 54 وليس المجلد 53 كما جاء في النص الألماني. (المترجم)]

(19) Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970), pp. 142 ff.; Apel, «Das Apriori,» pp. 59 ff.

ثمة لمحة ممتازة عن هذه المناقشة لدى: F. R. Dallmayr and Th. McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame, 1977).

(20) Th. S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen* (Frankfurt am Main: 1977); I. Lakatos and A. Musgrave, *Criticism and the Groth of Knowledge* (Cambridge: 1970); W. Diederich (ed.), Beiträge zur Diachronischen Wissenschaftstheorie (Frankfurt am Main: 1974).

التعارض المعتاد بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية إنما هو تصورٌ لعلوم الطبيعة، وعمومًا للعلوم الإمبيريقية - التحليلية، أصبح في الأثناء تصورًا لاغيًا. وقد بينت المناقشات التي قام بها توماس كُون (Kuhn) وبوبر ولاكاتوس (Lakatos) وفيارابان‌د (Feyerabend)، في تاريخ الفيزياء الحديثة، (1) أن المعطيات التي على أساسها تم امتحان النظريات، لا يمكن أن يتم وصفها بمعزل عن اللغة النظرية في كل مرة، و(2) أن النظريات، في العادة، لا يتم اختيارها طبقًا لمبادئ المذهب التزييفي (Fasifikationismus)، بل تبعًا لبراديغمات هي، كما يظهر مع محاولة تدقيق العلاقات التي بين النظريات، إنما تشبه في سلوك بعضها إزاء بعض ما يجري بين أشكال الحياة الجزئية: «أعتبر أنه قد تمت البرهنة بما فيه الكفاية على أن المعطيات لا تقبل الفصل عن النظرية، وأن التعبير عنها إنما هو مختَرَق بمقولات نظرية، أن لغة العلم النظري هي على نحو لا مرد له لغة استعارية وغير قابلة للصياغة الصورية، وأن منطق العلم هو تأويل دائري، وإعادة تأويل، وإصلاح ذاتي للمعطيات بما تقوله النظرية، وللنظرية بما تقوله المعطيات»[21]. وتستنتج ماري هاس من ذلك (3) أن تكون النظرية في العلوم الطبيعية ليست بأقل تبعية منه في العلوم الاجتماعية، لتأويلات من الممكن أن يتم تحليلها بحسب الأنموذج الهرمينوطيقي للفهم. فإنه من وجهة نظر إشكالية الفهم تحديدًا، إنما يظهر أنه لا يمكن تعليل وجود مكانة خاصة على حدة للعلوم الاجتماعية[22].

على الضد من ذلك، ادعى غيدنز، على حق، بأن ثمة مهمة هرمينوطيقية مخصوصة، مهمة **مضاعفة** تطرح نفسها في العلوم الاجتماعية: «إن توسط البراديغمات أو الخطاطات النظرية المتضاربة على نطاق واسع، داخل العلم، هو واقعة هرمينوطيقية تماثل تلك المتضمنة في الاتصالات ما بين أنماط أخرى من الأطر الدلالية. بيد أن علم الاجتماع، على خلاف العلم الطبيعي، إنما يتعامل مع عالم مؤول سلفًا، حيث إن إبداع الأطر الدلالية وإعادة إنتاجها هو شرط

(21) M. Hesse, «In Defense of Objectivity,» in: *Proc. Aristol. Soc.* (1972) (London: 1973), p. 9.

(22) لن أخوض هنا في إشكالية مفهوم البراديغم الذي أدخله كُون بالنسبة إلى علوم الطبيعة، والذي لا يمكن أن يُستخدَم في العلوم الاجتماعية إلا بتحفظ؛ يقارن: D. L. Eckberg and L. Hill, «The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review,» *ASR*, vol. 44 (1979), pp. 925 ff.,

ينظر كذلك أدناه ص 201 من هذا الكتاب وما بعدها.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

حقيقي لما تلتمس تحليله، نعني السلوك الاجتماعي الإنساني: إنه لهذا السبب هناك هرمينوطيقا مضاعفة في العلوم الاجتماعية...»[23]. ويتحدث غيدنز عن هرمينوطيقا «مضاعفة»، من أجل أن مشاكل الفهم في العلوم الاجتماعية لا تدخل في المضمار (ins Spiel kommen) من جهة توقف وصف المعطيات على النظرية ومن جهة توقف اللغات النظرية على البراديغمات، إن استشكالًا للفهم قد حدث ها هنا عند عتبة تكون النظرية، نعني عند **استجلاب** (Gewinnung) المعطيات وليس فقط **الوصف النظري** فحسب. وذلك أن التجربة اليومية التي يمكن **تحويلها** (umgeformt) في ضوء المفهومات النظرية وبمساعدة عمليات القيس إلى معطيات علمية، هي من جهتها مهيكَلة رمزيًا وغير مفتوحة أمام الملاحظة بمجردها[24].

إذا كان الوصف النظري للمعطيات الذي هو متوقف على البراديغمات، يستلزم طورًا أول (Stufe 1) من التأويل، يضع كل العلوم أمام مهمات **شبيهة** على صعيد البنية، فإنه يمكن أن نبرهن في ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية على أنه لا مندوحة من وجود طور صفر (Stufe 0) من التأويل، من جهته يثور مشكل **آخر** عن العلاقة بين لغة الوصف ولغة النظرية. ليس أن لغة الوصف متوقفة على لغة النظرية فحسب، بل **قبل** اختيار أي تبعية نظرية، ينبغي على «الملاحظ» في العلوم الاجتماعية، من حيث هو مشارك في مسارات التفاهم التي من خلالها وحدها يستطيع أن يمنح نفسه منفذًا إلى المعطيات التي تخصه، ينبغي عليه أن يستخدم اللغة التي تصادفه في ميدان الموضوع الذي هو من شأنه. وإن إشكالية الفهم **المخصوصة** هنا إنما تكمن في أن عالم الاجتماع لا يمكن له أن «يستخدم» هذه اللغة «المعثور عليها» في ميدان الموضوع، وكأنها أداة محايدة. فهو لا يستطيع أن «يصعد» (einsteigen) في هذه اللغة من دون أن يلجأ إلى المعرفة قبل النظرية للمنتمي إلى عالم حياة بعينه، وعلى الحقيقة إلى عالم الحياة الخاص به، تلك المعرفة التي يسيطر عليها حدسًا كما يفعل العامي (Laie) ويودعها من دون تحليل في صلب كل مسار من التفاهم.

---

(23) Giddens, *New Rules*, p. 158.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(24) A. V. Cicourel, *Methode und Messung in der Soziologie* (Frankfurt am Main: 1975), and K. Kreppner, *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften* (Stuttgart: 1975).

ليس ذلك بلا ريب رؤية جديدة، بل هي بالتحديد عين الأطروحة التي كان نقاد التصور الوحدوي للعلم قد دافعوا عنها على الدوام. إنما دُفِع بها تحت نور جديد فحسب، من أجل أن نظرية العلم التحليلية، بفضل منعرجها مابعد التجريبي القريب العهد، وبطرائقها **الخاصة**، قد **استوعبت** الرؤية النقدية التي كان منظرو الفهم يواجهونها بها. وهذه الرؤية في أي حال إنما كانت توجد على خط المنطق التداولي للعلم من بيرس إلى ديوي[25].

(ب) مدخل الفهم إلى ميدان الموضوعات

فيم تتمثل إذًا المصاعب المنهجية المخصوصة للفهم في العلوم التي ينبغي عليها أن تفتح ميدان موضوعها بواسطة التأويل؟ هذه المسألة كان هانس سكيارفهايم (H. Skjervheim) قد عالجها منذ عام 1959[26]. وسكيارفهايم ينتمي إلى أولئك الذين أعادوا فتح النزاع حول الموضوعانية في العلوم الاجتماعية، وهي مناقشة، كانت قد وجدت لها خاتمة مؤقتة في البحث الموجز الذي نهض به ريتشارد بيرنشتاين (R. J. Bernstein) تحت عنوان «إعادة هيكلة النظرية الاجتماعية والسياسية»[27] (1976). وتحت التأثير الرائع لكتاب **فكرة العلم الاجتماعي**[28] الذي أعده بيتر فينش (1958)، لم يتم التفطن كفايةً، إلى أن سكيارفهايم هو الأول الذي كان استخلص النتائج المنهجية الصادمة لإشكالية الفهم، وبالتالي ما هو إشكالي في الفهم.

بدأ سكيارفهايم بالأطروحة القاضية بأن فهم المعنى إنما هو ضرب من التجربة، فإذا تم قبول **المعنى** بوصفه مفهومًا نظريًّا أساسيًّا، فإنه ينبغي اعتبار الدلالات الرمزية بمثابة معطيات: «إن[29] ما هو ذو أهمية بالنسبة إلينا... هو أن

---

(25) R. J. Bernstein, *Praxis und Action* (Philadelphia: 1971), pp. 165 ff., K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce* (Frankfurt am Main: 1975).

(26) H. Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man* (Oslo: 1959).

أُعيد طبعه في: H. Skjervheim, «Objectivism and the Study of Man,» *Inquiry* (1974), pp. 213 ff., 265 ff.

(27) بالإنكليزية في النص الألماني: «The Restructuring of Social and Political Theory». (المترجم)

(28) بالإنكليزية في النص الألماني: «The Idea of Social Science». (المترجم)

(29) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

الدلالات (meanings) – دلالة العبارات والسلوك لدى قوم آخرين ودلالة الألفاظ المكتوبة والمنطوق بها – إنما **ينبغي النظر إليها بوصفها تنتمي إلى ما هو معطى...** وبكلمة أخرى، إن ما نقترحه هو نظرية إدراكية (perceptial) في الدلالة، وفي معرفتنا بالعقول الأخرى»[30]. إن تحليل «إدراك» (Wahrnehmung) التعابير الرمزية إنما يبين لنا فيمَ يختلف فهم المعنى عن إدراك الموضوعات الفيزيائية: إنه يستوجب اعتناق **علاقة تذاوتية** مع الذات التي أنتجت التعبير. إن النظرية الإدراكية المزعومة في الدلالة، إذْ تفسر مفهوم التجربة التواصلية، تصطدم عندئذ بـ «المبحث المنسي» في نظرية العلم التحليلية: تصطدم بالتذاوتية التي يتم إرساؤها إبان الفعل التواصلي ما بين «الأنا» و«الأنا الآخر» (Ego und Alter Ego). ولقد أكد سكيارفهايم على الاختلاف بين موقفين أساسيين. فإن منْ يلاحظ، في دور **الشخص الثالث**، شيئًا ما داخل العالم أو يتلفظ بمنطوق عن شيء ما داخل العالم، إنما يتخذ موقفًا توضيعيًّا. أما من يشارك، على الضد من ذلك، في تواصل ما، ومن خلال دور **الشخص الأول** (الأنا) يدخل في علاقة تذاوتية مع **شخص ثان** (هو، من حيث هو «أنا آخر»، يسلك من جهته إزاء «الأنا» بوصفه شخصًا ثانيًا)، فهو يتخذ موقفًا غير توضيعي أو، كما نقول اليوم، يتخذ موقفًا إنجازيًّا (performativ).

إن الملاحظات إنما يقوم بها كل طرف لأجل ذاته على حدة، ومنطوقات الملاحظات الخاصة بملاحظ آخر إنما يفحص عنها من جديد (وعند الضرورة بحسب نتائج القياسات) كل طرف لأجل ذاته. فإذا ما قاد هذا المسار إلى منطوقات متطابقة بين ملاحظين مختلفين، هم في الأصل أي ملاحظين نشاء، فإن موضوعية ملاحظةٍ ما يمكن أن تسوغ على نحو مضمون كفاية. أما فهم المعنى فهو على الضد من ذلك أمر لا يمكن تحقيقه في شكل أنانوي (solipsistisch)[31]، من أجل أنه تجربة تواصلية. إن **فهم** (Verstehen) تعبير رمزي إنما يوجب من حيث الأساس المشاركةَ في مسار من **التفاهم** (Verständigung). والدلالات، أكانت متجسدة في الأفعال أو المؤسسات أو منتوجات الشغل أو الألفاظ أو علاقات التعاون أو الوثائق، لا يمكن أن تتفتح **إلا من الداخل**. إن شأن الواقع المهيكَل سلفًا في شكل رمزي أن يشكل كونًا، لا بد من أن يبقى مستغلقًا في شكل هرمسي، بل غير قابل

---

(30) Skjervheim, «Objectivism,» p. 272.

(31) يقول فتغنشتاين: «أنا عالمي»، القضية 5. 63 من كتابه **رسالة منطقية – فلسفية**. (المترجم)

للفهم حتى، أمام نظرة ملاحظ غير قادر على التواصل. لا ينفتح عالم الحياة إلا أمام ذات من شأنها أن تقوم باستعمال مهارتها في الكلام وفي الفعل. وهي تصطنع لنفسها منفذًا لذلك من جهة ما تشارك افتراضًا في الأقل في تواصل المنتمين إليه ومن ثم تتحول هي نفسها إلى منتمية محتملة.

بذلك، ينبغي على عالم الاجتماع أن يقوم باستعمال مهارة ومعرفة ما، يتوفر عليهما حدسًا بصفته عاميًا. ولكن طالما أن هذه المعرفة السابقة على النظر لم تُحدد هويتها ولم يُستقص في تحليلها، فإنه لا يستطيع أن يتحكم بأي قدر ولا بأي نتائج، **يتدخل** (eingreift) بصفته مشاركًا أيضًا في مسار التواصل الذي هو مع ذلك **لا يدخل** (eintritt) فيه إلا من أجل أن يفهمه، وبذلك أن يغيره. إن مسار الفهم إنما هو موصول (rückgekoppelt)[32] على نحو غير موضح مع مسار إنتاج ما. ومن ثم يمكن استجماع إشكالية الفهم في هذا السؤال المختصر: كيف يمكن أن تتوافق **موضوعية الفهم** مع الموقف الإنجازي للذي يشارك في مسار التفاهم؟

ثم إن سكيارفهايم حلل الدلالة المنهجية للتداول ما بين الموقف التوضيعي والموقف الإنجازي. وبهذا التداول يقترن، في رأيه، التباسٌ ما في صلب العلوم الاجتماعية، «هو[33] نتيجة للالتباس الأساسي في الوضعية الإنسانية، أن الآخر هو هناك في كرة واحدة بوصفه موضوعًا بالنسبة إلي وبوصفه ذاتًا أخرى معي. رب ثنائية تبرز على نحو غير متوقع في واحدة من الوسائل الكبرى للتعامل مع الآخر – اللفظ المنطوق به (the spoken word)[34]. يمكننا أن نعامل الألفاظ التي يتفوه بها الآخر بوصفها مجرد أصوات، والحال أنه إذا ما فهمنا دلالتها فنحن يمكننا أن نعاملها حتى الآن بوصفها وقائع، بأن نسجل واقعة أنه يقول ما يقول، أو يمكننا أن نعامل ما يقوله بوصفه **ادعاء معرفة** (a knowledge claim)، وفي هذه الحالة نحن غير معنيين بما يقوله من جهة ما هو واقعة تندرج في سيرته الذاتية فحسب، بل من حيث هو شيء يمكن أن يكون صائبًا أو خاطئًا. وفي الحالتين الأوليين، فإن الآخر هو موضوع بالنسبة إلي، وإن كان ذلك بطرائق مختلفة، في حين أنه في الحالة

---

(32) في معنى أنه ملقم أو يتغذى منه على نحو استرجاعي. (المترجم)

(33) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(34) وليس «**العالم** المنطوق به» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 129). (المترجم)

الأخيرة، هو ذات مصاحبة تعنيني بوصفها ذاتًا هي على قدم المساواة معي، وذلك في كوننا معنيين سوية بعالمنا المشترك»[35].

نبه سكيارفهايم هنا على هذا الأمر المهم، أن الموقف الإنجازي لشخص أول تجاه شخص ثان إنما يعني في الوقت ذاته التوجه نحو ادعاءات صلاحية معينة. وفي هذا الموقف، لا يستطيع «الأنا» بإزاء ادعاء حقيقةٍ مرفوع من طرف الغير، أن يعامله بوصفه شيئًا حدث داخل العالم الموضوعي، فإن «الأنا» يلاقي هذا الادعاء **وجهًا لوجه**، وينبغي عليه أن يأخذه مأخذ الجد، وينبغي أن يرد الفعل إزاءه بواسطة نعم أو لا (أو أن يترك جانبًا السؤال عما إذا كان الادعاء له ما يبرره، باعتباره سؤالًا لم يُحسم). ينبغي على «الأنا» أن يتصور تعبير الغير بوصفه معرفة متجسدة على نحو رمزي. وهذا يجد تفسيره انطلاقًا من الطابع المميز لمسارات التفاهم. ومن أراد أن يُفهم، عليه أن يفترض مناويل (Standards) مشتركة، بالاعتماد عليها يستطيع المشاركون أن يقرروا ما إذا كان قد حصل إجماع ما. بيد أنه إذا كانت المشاركة في مسارات التواصل تعني أن على الواحد أن يتخذ موقفًا من ادعاءات الصلاحية المتأتية عن الغير، فإن عالم الاجتماع، حتى في اللحظة التي **يجمع** فيها التجارب التواصلية، ليس له خيار أن يتصور تعبير الخصم باعتباره مجرد واقعة (faktum). والسؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو ما إذا كان يستطيع عمومًا أن يعامل الحالتين 2 و3 اللتين ميزهما سكيارفهايم، الواحدة مستقلة عن الأخرى، نعني فهم المحتوى الدلالي الخاص بتعبير ما، ورد الفعل على الادعاء المرتبط به بأنه ذو صلاحية. ما زال سكيارفهايم لم يقدم أي تحليل شاف، لكن تأمله يحيل على الاستتباعات التي تنطوي على أهمية في السياق الذي نحن بصدده.

---

(35) Skjervheim, «Objectivism,» p. 265.

استند سكيارفهايم صراحةً إلى النظرية الترنسندنتالية في التذاوت التي وضعها هوسرل؛ لكن تحليله، في واقع الأمر، إنما يتماس بشكل أوثق مع الفِكَر الأساسية للفلسفة الحوارية لدى م. بوبنر وف. روزنزفايغ؛ وإن م. تونيسان يتصور فلسفة الحوار التي يُلحق بها أيضًا روزنستوك هوسي وغريزباخ، باعتبارها مشروعًا مضادًّا تجاه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية الديكارتية، أي المبنية بشكل مونولوجي. يقارن:

M. Theunissen, *Der Andere* (Berlin: 1965),

في ما يخص هوسرل، يُقارن: P. Hutcheson, «Husserl's Problem of Intersubjectivity,» *J. Brit. Soc. Phenomenol.*, vol. 11 (1980), pp. 144 ff.

(ج) المؤوّل في العلوم الاجتماعية بوصفه مشاركًا بالقوة

إذا تم تصور فهم المعنى باعتباره ضربًا من التجربة (Erfahrung)، وإذا لم تكن التجربة التواصلية ممكنة إلا في نطاق الموقف الإنجازي لمشارك في التفاعل، فإنه ينبغي على عالم الاجتماع الذي يقوم بالملاحظة الذي يجمع معطيات تابعة للغة أن يتخذ منزلة شبيهة بمنزلة غير المختص (der Laie) في العلوم الاجتماعية. إلى أي مدى يمتد التشابه البنيوي بين الأعمال التأويلية لكليهما؟ عند الإجابة عن هذا السؤال، من المفيد أن نذكر أنفسنا بأن الكلام والفعل ليسَا هو هو، فالمشاركون مباشرة هم يسعون في الممارسة التواصلية اليومية نحو مقاصد تتعلق **بالفعل**، والمشاركة في مسار تأويل تعاوني إنما تُتخذ مطية لإرساء إجماع، على أساسه هم يستطيعون التنسيق بين خطط الفعل التي يرتؤونها وتحقيق المقاصد التي من شأنهم في كل مرة. إن مقاصد فعل **من هذا النوع**، هي مما لا يسعى إليه مؤول العلوم الاجتماعية. فهو يشارك في مسار التفاهم بغرض الفهم وليس بغرض غاية ما، من أجلها ينبغي أن يتم تنسيق الفعل الموجه نحو هدف هو من شأن المؤول، مع الفعل الموجه نحو هدف الذي من شأن المشاركين في شكل مباشر. فإن منظومة الفعل التي في نطاقها يتحرك عالم الاجتماع بوصفه **فاعلًا** (Aktor)، إنما توجد على صعيد آخر، وبحسب القاعدة هي مقطع من منظومة العلوم، ولا يتطابق في أي حال مع منظومة الفعل الملاحَظة. ففي هذه الأخيرة، يشارك عالم الاجتماع **مع حذف صفات الفاعل التي فيه**، إن صح التعبير، وذلك بأنْ يركز مسعاه حصريًّا، من حيث هو متكلم ومستمع، على مسار التفاهم.

هذا أمر باستطاعة المرء أن يوضحه بناء على أنموذج عالم الإنسانيات (Geisteswissenschaftler) الذي يفك شيفرة الوثائق الموروثة ويترجم النصوص ويفسر التقاليد ...إلخ، وفي هذه الحالة فإن المشاركين في سيرورة التفاهم الأصلية يمكن ألا يتفطنوا حتى إلى المشاركة الضمنية للمؤول الذي يلتحق بهم مع مسافة زمنية. من هذا المثال تتأتى أيضًا إضاءةٌ ما في شأن الأنموذج المضاد للملاحظ المشارك الذي يؤدي حضوره النشط إلى تغيير المشهد الأصلي بطريقة لا مردَّ لها. وحتى في هذه الحالة، فإن الأفعال التي من خلالها يحاول المؤول أن يندمج في السياق المعطى على نحو مكتوم بهذا القدر أو ذاك، لن يكون لها سوى **وظائف مساعدة** بالنسبة إلى المشاركة، الممارَسة بوصفها غاية بذاتها، في مسار

التفاهم الذي هو بمثابة المفتاح بالنسبة إلى فهم أفعال الفاعلين **الآخرين**. وسوف أترك عبارة «وظائف مساعدة» التي تحتاج إلى توضيح على حالها، وأتكلم على مجرد مشاركة «افتراضية» (virtuell)، من أجل أن المؤول ما إنْ يُنظَر إليه بصفته فاعلًا، يتابع أهدافًا غير مرتبطة بالسياق الحالي، بل بمنظومة أفعال **أخرى**. ومن هذه الناحية، فإن المؤول لن يتابع في داخل سياق الملاحظة أي مقاصد **خاصة** بالفعل.

ماذا يعني إذًا **دور المشارك الافتراضي** بالنسبة إلى مسألة موضوعية الفهم التي تعرض لمؤولٍ في العلوم الاجتماعية؟ لنفحص البدائل التي أشار إليها سكيارفهايم. إذا ما حصر المؤول نفسه في الملاحظة بالمعنى الضيق، فهو لن يُدرك إلا الحوامل (Substrate) الفيزيائية للتعابير، وذلك من دون أن يفهمها، إذ ينبغي عليه من أجل القيام بتجارب تواصلية، أن يتخذ موقفًا إنجازيًّا، وأن يشارك في سيرورة تفاهم أصلية، وإن كان ذلك على نحو افتراضي فحسب. فهل يستطيع من هذه الناحية، كما ذهب إلى ذلك سكيارفهايم، أن يحصر نفسه في تسجيل وصفي للمحتوى الدلالي للتعابير، كما لو كان الأمر يتعلق بوقائع، وذلك من دون أن يرد الفعل على ادعاءات الصلاحية التي يرفعها المساهمون من طريق التعابير التي يدلون بها؟ هل يستطيع المؤول أن يصرف نظره كليةً عن تقويم ما لصلاحية التعابير التي ينبغي عليه أن يسجلها بواسطة الوصف؟

كي يفهم تعبيرًا ما بحسب الحالة الأنموذجية لفعل كلامي (Sprechhandlung) موجه نحو التفاهم، ينبغي على المؤول أن يعرف شروط صلاحيته، وينبغي عليه أن يعرف تحت أي شروط يكون ادعاء الصلاحية المقترن به مقبولًا أو مما يمكن قبوله (akzeptabel)، أي شيء ينبغي أن يكون في مقتضى العادة معترَفًا به من مستمع ما. فنحن لا نفهم عملًا كلاميًّا (Sprechakt) ما، إلا حينما نعرف الشيء الذي يجعله مقبولًا أو مما يمكن قبوله. ولكن من أين يستطيع المؤول أن يستمد هذه المعرفة، إن لم يكن ذلك من سياق التواصل الملاحَظ في كل مرة أو من سياقات قابلة للمقارنة معه؟ لن يستطيع أن يفهم دلالة الأعمال (Akte) التواصلية إلا من أجل أن هذه الأعمال مطمورة في سياق **الفعل** (Handeln) الموجه نحو التفاهم – وإن ذلك هو الرأي المركزي عند فتغنشتاين ونقطة الانطلاق بالنسبة إلى نظريته في

استعمال الدلالة[36]. فشأن المؤول أن يلاحظ تحت أي شروط تكون التعابير الرمزية مقبولة باعتبارها صالحة (gültig)، ومتى يكون ادعاء الصلاحية المقترن بها منقودًا ومردودًا، ومتى تكون خطط الأفعال الخاصة بالفاعلين، منسقة عبر تكوين الإجماع حولها، ومتى تنفك الروابط بين الأفعال الخاصة بمختلف الفاعلين بسبب غياب الإجماع. بذلك لا يستطيع المؤول أن يتبين المحتوى الدلالي لتعبير ما بمعزل عن سياقات الفعل التي في نطاقها تحدث ردة فعل المشاركين على التعبير المشكَل بواسطة نعم أو لا، أو بالإمساك. وهذه المواقف من طريق نعم أو لا لن يفهمها إذا لم يستطع أن يضع نصب عينيه العلل الضمنية التي تحرك المشاركين نحو اتخاذ مواقفهم. وذلك أن الائتلاف والاختلاف (Einverständnis und Dissens)، بمقدار ما يُقاسان على ادعاءات الصلاحية المرفوعة في شكل متبادل ولم يكن سببهما (verursacht) مجرد ظروف خارجية، هما يرتكزان على العلل (Gründe) التي يتوفر عليها المشاركون فرَضًا أو واقعًا. وهذه العلل الضمنية في الأغلب الأعم إنما تشكل المحاور التي تدور حولها مسارات التفاهم. بيد أنه إذا كان المؤول من أجل أن يفهم تعبيرًا ما، ينبغي أن **يستحضر العلل** التي من خلالها يتسنى لمتكلم ما، عند الحاجة وفي ظروف مخصوصة، أن ينافح عن صلاحية التعبير الذي يخصه، فإنه هو **ذاته** متورط في مسار الحكم على ادعاءات الصلاحية.

إن العلل هي بالتحديد من نوع من المادة بحيث إنها لا تقبل أبدًا أن توصَف في الموقف الخاص بشخص ثالث، نعني من دون ردة فعل لا موافقة ولا رافضة ولا ممسكة. فما كان للمؤول أن يفهم ماذا هي «العلة»، لو أنه لم يقم بإعادة بنائها من طريق ادعاء التعليل الذي يخصه، وذلك يعني في معنى ماكس فيبر: **لو لم يؤولها تأويلًا عقلانيًا**. إن **وصف** العلل إنما يستوجب تلقائيًا ضربًا ما من **التقويم**، ولو كان الذي يقدم الوصف، يرى نفسه في تلك اللحظة غير قادر على أن يحكم على وجاهته. لا يمكن المرء أن يفهم العلل إلا بمقدار ما يفهم **لماذا** هي وجيهة أو غير وجيهة، ولماذا إذا اقتضى الأمر ليس من الممكن (بعد) أن يؤخذ قرارٌ ما بخصوص ما إذا كانت العلل جيدة أو سيئة. ولهذا السبب لا يستطيع مؤولٌ ما أن يتأول التعابير التي تكون مقرونة بمخزون من العلل بناءً على ادعاءات صلاحية

(36) P. Alston, *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs: 1964; Savigny: 1974), pp. 72 ff.

قابلة للنقد، وتمثل بذلك نحوًا ما من المعرفة، من دون أن يتخذ موقفًا ما منها. وهو لا يستطيع أن يتخذ منها موقفًا ما، **من دون** أن يضع مناويل **خاصة** في الحكم، مناويل، في أي حال، قام بتملكها. وهذه تتصل اتصالًا نقديًّا بمناويل أخرى في الحكم، مباينة لها. ومن طريق اتخاذ موقف من ادعاءِ صلاحيةٍ مرفوعٍ من جهة الغير، تأتي في أي حال إلى حيز التطبيق مناويلُ لم يعثر عليها المؤول مجرد العثور، بل ينبغي عليه أن يكون قبِلها باعتبارها مناويل سديدة. ومن هذه الزاوية فإن مشاركة افتراضية بحتة لا تعفي المؤول من التزامات المشاركين المباشرين: فعند النقطة التي هي حاسمة بالنسبة إلى مسألة موضوعية الفهم، ما يُشترط من كلا الطرفين، من الملاحظ الباحث في العلوم الاجتماعية كما من العامي الغريب عن هذه العلوم، إنما هو النمط ذاته من عمل التأويل.

ربما يجب على التأمل الذي تم إلى حد الآن أن يبين أن منهج فهم المعاني[37] إنما يضع النمط المعتاد من موضوعية المعرفة موضع سؤال، وذلك من أجل أن المؤول، حتى ولو كان ذلك من دون نوايا خاصة لأنْ يفعل، إنما ينبغي أن ينخرط في مشاركة ما في الفعل التواصلي وأن يرى نفسه في مواجهة مع ادعاءات الصلاحية التي تعرض له في ميدان الموضوع ذاته. وينبغي عليه أن يلتقي بالبنية العقلانية الداخلية للفعل الموجه نحو ادعاءات صلاحية ما، من طريق تأويل عقلاني في منطلقه. وهذا لا يمكن المؤول أن يحيده إلا في مقابل ثمن محدد هو أن يتخذ منزلةَ ملاحظٍ مُمَوْضِع (objektivierend)، غير أن روابط المعنى الداخلية هي، من هذه الناحية، غير متاحة عمومًا. وبالتالي فإنه يوجد **رابط أساسي بين فهم الأفعال التواصلية والتأويلات التي هي عقلانية** في منطلقها[38]. وهذا الرابط أساسي من أجل أن الأفعال التواصلية لا تقبل أن تؤول **على مرحلتين**، أن تُفهَم بادئ الأمر في مجراها الوقائعي، ثم أن تُقارَن بعد ذلك فحسب مع أنموذج يضبط مجراها على نمط مثالي. وإن مؤولًا افتراضيًّا يشارك من دون نوايا خاصة لأنْ يفعل، لا يستطيع على الأرجح أن يدرك من طريق الوصف معنى مسار التفاهم الذي يجري في شكل وقائعي، إلا متى ما افترض سلفًا أنه يحكم على الائتلاف والاختلاف،

(37) «المعاني»، كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 132). (المترجم)

(38) «في منطلقها»؛ كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 132). (المترجم)

وعلى ادعاءات الصلاحية والعلل المحتملة التي تواجهه، بناءً على أساس مشترك هو من حيث المبدأ **متقاسَمٌ** بينه وبين المشاركين المباشرين. وهذا الافتراض هو في أي حال ضرورة قاهرة بالنسبة إلى المؤول في العلوم الاجتماعية الذي يؤسس وصوفَه على أنموذج تواصلي للفعل. وهذا ناجم، كما أود أن أبينه في خاتمة القول، عن المفترضات الأنطولوجية لهذا الأنموذج، بالمعنى الأوسع للكلمة.

(د) إنه لا يمكن تجنب التأويلات العقلانية

حين نصف سلوكًا ما باعتباره فعلًا غائيًّا، نفترض أن صاحب الفعل قد وضع مفترضات أنطولوجية معينة، وأنه يعتمد على عالم موضوعي ما، في نطاقه يستطيع أن يعرف شيئًا ما وفيه يمكنه أن يتدخل تدخلًا موجهًا نحو هدف ما. نحن الذين نلاحظ الفاعل، نتخذ في الوقت ذاته مفترضات أنطولوجية بالنظر إلى العالم الذاتي للفعل. نحن نفرق بين «الـ» عالم والعالم كما يظهر من وجهة نظر صاحب الفعل. ونستطيع أن نحدد وصفيًّا ما **يعتبره** الفاعل حقًّا من حيث ما يختلف مع ما هو حق (بحسب رأينا). وإن الخيار بين تأويل وصفي وتأويل عقلاني إنما يكمن في أن نقرر سواء أن نتجاهل أم أن نأخذ بعين الجد ادعاء الحقيقة الذي ربطه الفاعل بآرائه وادعاء النجاح على أساس الحقيقة الذي ربطه بأفعاله الغائية، باعتبارهما ادعاءين مفتوحين أمام التقويم الموضوعي. فإذا ما تجاهلناها من حيث هي ادعاءات صلاحية، فنحن نعامل الآراء والنوايا باعتبارها شيئًا ذاتيًّا، وذلك يعني باعتبارها شيئًا، متى ما قُدم من الفاعل على أنه رأيه أو نيته، أو تم رفع النقاب عنه أمام جمهور ما، أو تم عقد العبارة عنه، إنما ينبغي أن يُسنَد (zugerechnet) إلى عالمه الذاتي. وفي حالة كهذه، نحن نحيد ادعاءات الحقيقة وادعاءات النجاح، بكوننا نعامل الآراء والنوايا باعتبارها تعبيرات إفصاحية، وهذه لا يمكن أن تُقوَّم تقويمًا موضوعيًّا إلا من زوايا نظر الصدقية والأصالة. لكن زوايا النظر هذه لا تجد أي تطبيق لها على الفعل الغائي الذي من شأن فاعل هو من حيث المبدأ متوحد وبوجه ما بلا جمهور. وعلى الضد من ذلك، لو أخذنا مأخذ الجد ادعاءات الفاعل بالتحديد كما تصورها عقلانيًّا، فإننا نُخضع آفاق النجاح (المزعومة) إلى نقدٍ يرتكز على معرفتنا ومقارنتنا للمجرى الوقائعي للفعل مع مجرى للفعل مصممٍ (entworfen) على نمط مثالي تصميمًا عقلانيًّا نحو غاية ما. وبلا ريب لا يستطيع صاحب الفعل أن **يجيب** عن هذا النقد إلا إذا ما

زودناه بمهارات أخرى غير تلك التي يسمح بها الأنموذج الغائي للفعل. إن نقدًا **متبادَلًا** لن يكون ممكنًا إلا متى ما استطاع صاحب الفعل من جهته أن يقيم علاقات شخصية بينية (Interpersonal)، وأن يفعل في شكل تواصلي وحتى أن يشارك في التواصل المخصوص والغني بالمفترضات الذي سميناه خطابًا (Diskurs).

بإمكاننا أن نقوم بتجربة ذهنية مماثلة للحالة التي نصف فيها سلوكًا بوصفه فعلًا منظمًا بناءً على معايير. ونفترض عندئذ أن الفاعل يعتمد على عالم ثانٍ، ونعني بذلك العالم الاجتماعي الذي في نطاقه يستطيع أن يميز السلوك المطابق للمعايير عن السلوك المنحرف عنها. وبدورنا نتخذ في الوقت ذاته، من جهة ما نحن ملاحظون، مفترضات أنطولوجية بالنظر إلى العالم الذاتي للفاعل، بحيث يمكننا أن نميز بين العالم الاجتماعي، كما يظهر للفاعل، والعالم الاجتماعي كما يظهر للأعضاء الآخرين والعالم الاجتماعي كما يظهر **لنا**. وإن الخيار بين التأويل العقلاني والتأويل الوصفي إنما يكمن هنا أيضًا في القرار المتعلق بالادعاءات المعيارية للصلاحية التي يربطها الفاعل بأفعاله، ما إذا كنا، بعد تغيير ما يجب تغييره[39]، نأخذها مأخذ الجد أو كنا نتأولها بوصفها بوجهٍ ما مجردَ شأن ذاتي. وهنا أيضًا يرتكز التأويل الوصفي على إعادة تأويل (Uminterpretation) ما يراه الفاعل عقلانيًا، لكونه يتبع معيارًا معترَفًا به بوصفه معيارًا مشروعًا. وهنا أيضًا، في حالة عقد تأويل عقلاني، إنما يظل قائمًا نحوٌ من عدم التناظر بيننا وبين فاعل ما هو - في حدود الأنموذج المعياري للفعل - غير مزود، من حيث هو مشارك في خطاب ما، بمهارة **المجادلة** (streiten) في صلاحية المعايير من وجهة نظر افتراضية.

هذا النحو من عدم التناظر إنما شأنه أن يظل قائمًا، عندما نقوم بوصف سلوك ما باعتباره فعلًا دراميًا وحينما نجهز الفاعل بمفهومات العالم الملائمة. نحن، الملاحظين، ندعي لأنفسنا، في حالة القيام بتأويل عقلاني، مهارةً في التقويم لا يمكن الفاعل ذاته أن يستأنف أي حكم ضدها. ينبغي أن نثق في أن علينا أن ننقد تعبيرًا إفصاحيًا قام به الفاعل ذاته مع ادعاء صدقيته، على أنه ضرب من خداع النفس، وربما نستند في ذلك إلى مؤشرات ما، وذلك من دون أن يكون الفاعل،

(39) باللاتيني في النص الألماني: «mutatis mutandis». (المترجم)

في حدود الأنموذج الدرامي للفعل، في وضع يسمح له بأن يدافع عن نفسه ضد تأويلنا العقلاني.

إن شأن المفاهيم الأساسية للفعل الغائي والفعل المنظم وفقًا لمعايير والفعل الدرامي أن تؤمن **تدرجًا منهجيًّا رشيقًا** بين مستوى تأويل الفعل ومستوى الفعل المؤول. على أنه حالما نأخذ في وصف سلوك ما في ضوء مفهومات الفعل التواصلي، فإن مفترضاتنا الأنطولوجية الخاصة ليست أكثر تعقيدًا أو تركيبًا من تلك التي ننسبها إلى الفاعلين أنفسهم. وإن الفرق بين المستوى المفهومي للأفعال المنسقة لغويًا والمستوى المفهومي للتأويل الذي نمنحه نحن من حيث نحن ملاحظون، لم يعد يعمل بوصفه مِرْشَحًا (Filter) واقيًا. وذلك أن الفاعل، تبعًا لمفترضات الأنموذج التواصلي للفعل، يتوفر على مهارة تأويلية غنية بمثل غنى مهارة الملاحظ ذاته. والفاعل الآن ليس مجهزًا بثلاثة مفهومات عن العالم، بل يستطيع أن يستخدمها استخدامًا تفكريًّا. إن نجاح الفعل التواصلي إنما يتوقف، كما سبق أن رأينا، على مسار تأويل، ضمنه يبلغ المشاركون، في إطار المنظومة المرجعية للعوالم الثلاثة، تعريفًا مشتركًا للوضعية. وكل إجماع يرتكز على اعتراف بيذاتي بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد، وبذلك يُفترَض سلفًا أن الذين يفعلون على نحو تواصلي **قادرون على النقد المتبادل**.

لكن حالما نجهز الفاعلين **بهذه** القدرة، نفقد، من حيث نحن ملاحظون، **الموقع المتميز** الذي نحظى به تجاه ميدان الموضوع. لم يعد لدينا الخيار في أن نمنح سلسلة التفاعل الملاحَظة تأويلًا وصفيًّا أو أن نمنحها تأويلًا عقلانيًّا. فحالما نعزو إلى الفاعلين **عين** مهارة التقويم التي ندعيها من حيث نحن مؤوِّلون تعبيراتهم، نجرد أنفسنا من مناعة ظلت مؤكدة في شكل منهجي إلى حد الآن. نحن نرى أنفسنا مجبرين على أن نشارك في مسار التفاهم الذي نريد وصفه، انطلاقًا من موقف إنجازي (حتى ولو كان ذلك من دون نية فعل حقيقية). ومن ثم نعرض تأويلنا **من حيث الأساس**، إلى عين النقد الذي ينبغي على الفاعلين في شكل تواصلي أن يعرضوا له تأويلاتهم على نحو متبادل. لكن ذلك يعني أن التمييز بين التأويل الوصفي والتأويل العقلاني صار في هذا الطور بلا معنى، أو بصيغة أفضل: إن التأويل الذي هو **عقلاني** في المنطلق، هو هنا الطريق الوحيد نحو فتح المجال أمام المجرى الوقائعي للفعل التواصلي. فلا يمكن له أن يأخذ منزلة النمط المثالي

المشكل لهذا الغرض فحسب[40]، وبالتالي منزلة أنموذج عقلاني ملحق إلحاقًا، وذلك لأنه لا يمكن أن **يكون ثمة** وصفٌ للمجرى الوقائعي للفعل، **مستقل عنه**، يمكننا أن نقارنه معه.

من هنا، وبأثرٍ رجعي، يقع نورٌ كاشفٌ على التأويل العقلاني لأنماط الفعل في الطور الأول. وإن مقارنةً للمجرى الوقائعي للفعل مع أنموذج يخصص أسلوب (stilisiert) الفعل في كل مرة بمظهر وحيد من العقلانية (مظهر الحقيقة القضوية، النجاعة أو النجاح الأداتي، السداد المعياري، الأصالة أو الصدقية)، إنما تستوجب وصفًا للفعل **مستقلًا** عن التأويل العقلاني. وهذا العمل الهرمينوطيقي السابق لا يؤخذ ضمن نماذج الفعل في الطور الأول بوصفه موضوعًا للدراسة (thematisiert)، بل هو يُفترَض فحسب بكل سذاجة. وإن وصفًا ما للمجرى الوقائعي للفعل إنما يوجب تأويلًا مركبًا، يستخدم ضمنيًّا الجهاز المفهومي للفعل التواصلي، وكما هي حال التأويلات اليومية ذاتها، يتضمن السمات الخاصة بتأويل عقلاني في منطلقه. وإن إمكان الخيار ما بين تأويل وصفي وتأويل عقلاني لا يظهر بذلك إلا عندما نلفي أحد النماذج غير التواصلية يُجبر الملاحظ على التجريد، بمعنى على ألا يستخرج في كل مرة من مركب التفاعل الجاري في شأن ادعاءات الصلاحية إلا جانبًا واحدًا.

(2) من وجهة نظر سوسيولوجيا الفهم

إذا نحن أثرينا، من جهة التصور، نماذج الفعل من الطور الأول، إلى حد يبرز فيه التأويل وفهمُ المعنى باعتبارهما سمتين أساسيتين للفعل الاجتماعي ذاته، فإن السؤال عن كيف تقترن أعمال الفهم التي يقوم بها الملاحظ في العلوم الاجتماعية بالتأويلية الطبيعية للممارسة التواصلية اليومية، أو كيف يقع تحويل التجارب التواصلية إلى معطيات، لا يمكن أن يتم تصغير شأنه طويلًا بحيث يرتد في حجمه إلى مجرد مشكل جزئي متعلق بتقنية البحث. فبفضل المنهاجيات الإثنية[41] والهرمينوطيقا الفلسفية[42] أصبحت هذه الرؤية راهنة من جديد، وباتت

(40) باللاتيني في النص الألماني: «ad hoc». (المترجم)

(41) H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs: 1967).

(42) Habermas, *Zur Logik*, pp. 251 ff.

تزعج الفهم الذاتي المتعارف لعلم الاجتماع، المحدد بمصادرة التحرر من أحكام القيمة (Wertfreiheit)[43]. وإنما في خضم هذه المناقشات[44] غير الواضحة تبين أخيرًا لأول مرة الاقتراح الذي أريد التركيز عليه، ويمكننا بالتحديد أن نعتبر أن الظرف ذاته الذي نتج منه مشكل فهم المعنى هو أيضًا مفتاح حله[45].

إذا كان ينبغي على عالم الاجتماع أن يشارك في الأقل في شكل افتراضي في التفاعلات التي يرغب في أن يفهم دلالتها، وإذا كانت هذه المشاركة، علاوة على ذلك، تعني أنه ينبغي عليه ضمنًا أن يتخذ موقفًا إزاء ادعاءات الصلاحية التي يربطها المشاركون مباشرة في الفعل التواصلي بالتعبيرات الصادرة عنهم، فإن عالم الاجتماع لن يستطيع أن يقرن مفاهيمه الخاصة بالجهاز المفهومي الذي يجده في السياق الذي هو فيه بأي طريقة أخرى مغايرة لتلك التي بها يتصرف غير المختصين أنفسهم في مضمار الممارسة التواصلية اليومية. إنه يتحرك داخل بنى التفاهم الممكن ذاتها التي في نطاقها يؤدي المشاركون مباشرة أفعالهم التواصلية. بيد أن بنى التواصل الأكثر عمومية التي تعلمت الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل أن تسيطر عليها، لا تفتح **المدخل** إلى سياقات معينة، ولا تمكن من **الربط** مع السياقات ومن التكوين المستمر للسياقات التي تجر المشاركين، كما يمكن أن يبدو أول وهلة، في فلك ما هو جزئي فحسب. هذه البنى نفسها إنما تمنح في الوقت ذاته الوسائل النقدية من أجل النفاذ إلى سياق معطى معين، من أجل تفجيره من الداخل أو من أجل الذهاب في ما هو أبعد منه وتجاوزه، وعند الحاجة من أجل **القطع** (hindurchgreifen) مع إجماع معقود على الوقائع، ومن أجل مراجعة

---

(43) A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Sociology* (New York: 1970; Hamburg: 1974); A. Albert and E. Topitsch (eds.), *Werturteilsstreit* (Darmstadt: 1971); M. Beck, *Objektivität und Normativität* (Hamburg: 1974).

في هذا السياق لن أخوض في الدلالة المنهجية لأطروحة كواين عن اللاتعين الجذري للترجمة؛ يقارن في هذا الصدد: D. Wrighton, «The Problem of Understanding,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 11 (1981), pp. 49 ff., and R. Feleppa, «Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 11 (1981), pp. 53 ff.

(44) المناقشات التي رُفعت في ألمانيا تحت مسمى معركة الوضعية:
Th. W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied: 1969).

(45) D. Böhler, «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode,» in: H. Hartung, W. Heistermann and P. M. Stephan, *Fruchtblätter* (Berlin: 1977), 15 ff., and W. Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1975).

أخطاء ومن أجل إصلاح وجوه من سوء الفهم ...إلخ. **إن عين هذه البنى التي شأنها أن تجعل التفاهم أمرًا ممكنًا، إنما تُعنى أيضًا بتوفير إمكانات مراقبة ذاتية متفكرة لمسار التفاهم.** وإن مخزون النقد هذا الذي يتم إنشاؤه في صلب الفعل التواصلي ذاته، هذا المخزون نفسه هو الذي يستطيع عالم الاجتماع، بانخراطه في سياقات الفعل اليومي بوصفه مشاركًا افتراضيًّا، أن يستخدمه في شكل نسقي، وأن يثبت صلاحيته خارج هذه السياقات ضد طابعها الخصوصي. وأود أن أرتسم في شكل مختصر، كيف تسنى لهذه الوحدة أن تفرض نفسها آخر الأمر في مناقشة المنهج التي صاحبت علم اجتماع الفهم منذ البداية.

(أ) الفينومينولوجيا الاجتماعية

في سياق السوسيولوجيا الألمانية في العشرينات، عقد ألفرد شوتز[46] تأملًا على قدر عال من الاتساق، في شأن مقتضيات مدخل فهم المعنى إلى الواقع المهيكَل سلفًا في شكل رمزي. وقد رأى أننا نصادف، عند اختيار المفاهيم الأساسية المتعلقة بنظرية الفعل، ثلاثة قرارات منهجية مسبقة في الأقل. **أولًا** القرار المتعلق بوصف الواقع الاجتماعي على نحو أنه يتم تصوره بوصفه بناءً للعالم اليومي، صادرًا عن أعمال التأويل التي يأتيها المشاركون في شكل مباشر: «... إن العالم الاجتماعي... إنما له بنيةُ معنى وبنيةُ إفادة (Relevanzstruktur) مخصوصة بالنسبة إلى البشر الذين يعيشون ويفكرون ويفعلون. وفي مختلف بناءات الواقع اليومي، هم سلفًا قد فصلوا هذا العالم وتأولوه، وإنها موضوعات ذهنية من هذا النوع، هي التي تعين سلوكهم، وتحدد أهداف أفعالهم، وتملي عليهم وسائل تحقيق أهداف كهذه»[47]. إن فهم المعنى هو نمط التجربة المفضل للمنتمين إلى عالم حياة ما. وبلا ريب، لا بد لعالم الاجتماع أن يستخدم هذا النمط من التجربة، فمن طريقه يظفر بالمعطيات التي تهمه.

إلا أن القرار **الثاني** هو الذي أعطاه شوتز (بمعية ماكس فيبر ووليام إسحق توماس) شكل المصادرة: «حتى يتمكن من تفسير الفعل الإنساني، ينبغي على

---

(46) A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Wien: 1932).

(47) A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze I* (Den Haag: 1971), p. 6.

عالم الاجتماع أن يتساءل أي أنموذج من الكيان الفردي يمكن بناؤه، وأي المضامين النمطية تُسنَد إليه، وذلك حتى يتم تفسير الوقائع الملاحظة في إطار قابل للفهم بوصفها نتيجة لنشاط ذلك الفرد. وإن استيفاء هذه المصادرة من شأنه أن يضمن إمكان إعادة كل نوع من الفعل الإنساني أو نتيجته إلى المعنى الذاتي الذي ينطوي عليه هذا الفعل أو نتيجته بالنسبة إلى الفاعل»[48].

لكن هذه المصادرة ليس لها بالنسبة إلى شوتز دلالة تقنية البحث فحسب، بل إنما ينتج منها على الأرجح في المقام **الثالث** تقييد مخصوص بالنسبة إلى تكوين النظرية. وإن المفاهيم النظرية التي في نطاقها يشكل عالم الاجتماع فرضياته، إنما ينبغي بوجه معين أن تقترن بالمفاهيم قبل النظرية التي في نطاقها يتأول المنتمون وضعيتهم وسياق الفعل الذي يشاركون فيه. بيد أن شوتز لا يعلل بالتفصيل لِمَ ينتج في شكل قاهر عن المهمة «الهرمينوطيقية المزدوجة» للعلوم الاجتماعية هذا النوع من الربط الارتجاعي (Rückkoppelung) للنظرية بالفهم اليومي للمشاركين، الذين يجب أن تُفسر تعبيراتهم بمساعدة النظرية. وهو يصادر فحسب على هذا: «كل مفهوم يتنزل ضمن أنموذج علمي عن الفعل الإنساني إنما ينبغي أن يتم بناؤه على شاكلة أن فعلًا تم القيام به داخل عالم الحياة من طريق فرد ما، ويتوافق مع البناء النمطي، من شأنه أن يكون قابلًا للفهم بالنسبة إلى الفاعل ذاته كما بالنسبة إلى جيرانه من بني البشر (mitmenschen)، وذلك في إطار الفكر اليومي. وإن استيفاء هذه المصادرة إنما يضمن تماسك بناءات عالم الاجتماع بالنسبة إلى البناءات التي يشكلها الواقع الاجتماعي في الفكر اليومي»[49].

إلا أن الألعاب اللغوية التي يعثر عليها عالم الاجتماع في ميدان الموضوعات التي تعنيه والتي ينبغي عليه أن يشارك فيها في الأقل في شكل افتراضي، إنما هي ذات طبيعة خاصة في كل مرة. كيف تستطيع نظرية في العلوم الاجتماعية في الوقت ذاته أن تنبني على البناء المفهومي (Begrifflichkeit) لعالم الحياة الملموس وأن تتخلص مع ذلك من خصوصيته؟ يعتقد شوتز أن الملاحظ في العلوم الاجتماعية إنما يتبنى **موقفًا نظريًا**، من شأنه أن يسمح له بأن ينأى بنفسه فوق منظور عالم

(48) Ibid., pp. 49 f.

(49) Ibid., p. 50.

الحياة، سواء المتعلق بالممارسة اليومية التي تخصه أم بتلك التي يفحصها، وفي حين أننا منخرطون، بوصفنا منتمين إلى عالم حياة بعينه، في «علاقة - نحن» (Wir-Beziehung) معينة، ونتخذ موقعًا مخصوصًا للأنا وللمجموعة في نظام الإحداثيات المكانية والزمنية لعالم الحياة، ونتصرف بوصفنا أنا في مقابل الغير أو الآخر (Ego zu Alter oder Alius)، ونميز بين السلف والخلف والمعاصر، ونقبل بالبداهات الثقافية ...إلخ، فإن الملاحظ في العلوم الاجتماعية إنما يقطع مع موقفه **الطبيعي** (أو الإنجازي) وينتقل إلى موقع يوجد ما وراء عالم الحياة الذي يخصه، وأي عالم حياة عمومًا، أي إلى موقع خارج العالم: «لما كان عالم الاجتماع ليس له أي 'هنا' في العالم الاجتماعي، فهو لا ينظم هذا العالم في شكل طبقات من حوله. وهو لا يستطيع أبدًا أن يدخل في علاقة - نحن جوارية (mitmenschlich)، مع فاعل في العالم الاجتماعي، من دون أن يتخلى، في الأقل في شكل مؤقت، عن موقفه العلمي. إن الملاحظ، المنضوي بوصفه مشاركًا، كالباحث الميداني على سبيل المثال، إنما يبني علاقة مع المجموعة المفحوص عنها بوصفه إنسانًا بين جيرانه من البشر، وحدها منظومة الإفادة (Relevanzsystem)[50] التي يستخدمها بوصفها خطاطة اختيار وتأويل، هي محددة بالموقف العلمي، وهي متروكة خارج الاعتبار حتى إشعار آخر»[51].

إن الموقف النظري إنما هو مخصص بوصفه موقف الملاحظ الذي «لا مصلحة له»، رب موقف يجب عليه أن يتمكن عمومًا من خلق مسافة فاصلة عن المصالح اليومية المتجذرة في السيرة الذاتية. وبما أن شوتز ليس بإمكانه أن يستدعي مثل هوسرل منهجًا مخصوصًا في تعليق الحكم (**إبوخيا** (Epoché))، فإن عليه أن يفسر تحييد منظور عالم الحياة. وهو يفسره من طريق تغيير مخصوص لمنظومة الإفادة. إنه **قرار** العالِم الباحث، بأن يضع منظومة قيم العلوم مكان منظومة قيم ممارسته اليومية («بوضع خطة الحياة من أجل العمل العلمي»)[52]، والذي يجب أن يكفي من أجل إحداث **التغيير من الموقف الطبيعي إلى الموقف النظري**. بيد أن هذا التفسير لا يمكن أن يكون شافيًا حقًّا، إذْ لو كان الموقف النظري لا

---

(50) منظومة الملاءمة، المناسبة، الوجاهة. (المترجم)

(51) Ibid., pp. 45 f.

(52) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

يتعين إلا بواسطة قيم المنظومة الفرعية للعلم، فإنه ينبغي على شوتز أن يفسر الدور المنهجي لهاته التوجيهات القيمية المخصوصة. سوف يكون عليه أن يبين لِمَ هي بالتحديد تساعد على حل المشكل الذي يتمثل في هذا: أن يصل تكوين النظرية بالمعرفة قبل النظرية المنفتحة في شكل تواصلي، والتي يعثر عالم الاجتماع عليها في ميدان الموضوعات الذي يعنيه، من دون أن يعمد في الوقت ذاته إلى ربط صلاحية منطوقاته بسياق عالم الحياة (الذي يعترضه أو الذي يحمله معه).

وإنه في شكل عابر فحسب إنما أثبت شوتز ملاحظة يمكن أن تكشف لنا عن نقطة الانطلاق نحو حل ما: «ليس الفهم بأي وجه شأنًا خاصًا بالملاحظ، لا يمكن التثبت منه عبر تجارب ملاحظين آخرين، بل هو قابل للتثبت منه في الأقل من جهة ما يمكن أن تتم مراقبة الإدراكات الحسية الخاصة بفرد ما من جهة أفراد آخرين تحت شروط معينة»[53].

إذا كانت التصحيحات الممكنة للتجارب التواصلية المضللة هي مثبتة إن صح القول في صلب الفعل التواصلي نفسه، فإن عالم الاجتماع لا يستطيع أن يؤمن موضوعية معرفته، بالاندساس داخل الدور الخيالي (fiktiv) لِـ «الملاحظ الذي لا مصلحة له»، وبالتالي بالفرار إلى موضع طوباوي يقع خارج سياق الحياة الذي يمكن الولوج إليه على نحو تواصلي. وينبغي عليه على الأرجح أن يبحث **في البِنيات العامة لمسارات التفاهم** التي ينخرط فيها، عن شروط موضوعية الفهم، وذلك من أجل أن يثبت بطريق التفكر ما إذا كان يستطيع، مع معرفة هذه الشروط، أن يتأكد من استتباعات مشاركته.

(ب) المنهجيات الإثنية. معضلة التضاد بين النزعة الإطلاقية والنزعة النسبية

إن هذا هو الإشكال المركزي الذي انقسمت في شأنه العقول إبان التاريخ القصير للمنهجيات الإثنية[54]، وأصحاب هذا العلم يؤكدون من جهةٍ الطابع

(53) Ibid., pp. 64 f.

(54) P. Attewell, «Ethnomethodology since Garfinkel,» *Theory and Society*, vol. 1 (1974), pp. 179 ff., and D. H. Zimmermann, «Ethnomethodology,» *Am. Sociologist*, vol. 13 (1978), pp. 6 ff.

المساراتي (prozessual) والجزئي البحث للممارسة اليومية المنتَجة من المشاركين بواسطة التأويل، وهم من جهة أخرى يستخلصون النتائج المنهجية من كون عالم الاجتماع إنما له من حيث الأساس منزلة المشارك، ويستخرجون هذين الجانبين على نحو أدق مما فعل شوتز الذي يستندون إليه. وعن هذا تنتج معضلة لا يمكن أن تُحل ما دامت مسارات التعاون التأويلي لم يقع تصورها بوصفها تفاهمًا موجهًا نحو ادعاءات صلاحية ما.

مع كل طور من التفاعل، يجدد الفاعلون على نحو تواصلي المظهرَ الخارجي لمجتمع مهيكَل في شكل معياري، إلا أنهم، في واقع الأمر، يتلمسون الطريق من إجماع إشكالي مؤقت إلى إجماع لاحق. وبما أن كل التصورات وتوجيهات الفعل على مدى الوضعيات كافة ينبغي أن يتم التفاوض في شأنها من جديد في كل مرة، فإن مناسباتية (der Okkasionalismus) الجزئي ستسيطر على الكلي، على نحو أن مظهر استمرارٍ ما عبر أطوار عدة من الفعل، لا يمكن تأمينه إلا بالاستناد إلى السياق المقصود[55].

هذه الرؤية من شأنها أن تفسر لِمَ أَولى غارفنكل وتلامذته اهتمامًا خاصًّا بتبعية السياق للتواصل اليومي، وفي هذا الإطار بدور العبارات التأشيرية (indexikalisch). وإن دلالة الجمل حيث تظهر مصطلحات مفردة من قبيل «أنا» و«أنت»، «هنا» و«الآن»، «هذا» و«ذاك»، إنما تتغير وتتنوع بحسب وضعية الكلام. فإن الإحالات

---

(55) «إن ملامح إطارٍ يحضره المشاركون فيه تشمل، من بين أشياء أُخر، استمراريته التاريخية، وبنية قواعده، وعلاقة النشاطات التي تتم فيه مع تلكم القواعد، والأوضاع التي تُعزى إلى المشاركين فيه (أو حققوها). فإذا ما نُظر إليها بوصفها **التحقيق** المتموضع زمانيًّا لإطارٍ ما، فإن هذه الملامح سوف تُسمى المدونة الظرفية لملامح الإطار. باستعمالنا لمصطلح المدونة **الظرفية**، نريد أن نؤكد أن ملامح النشاطات المنظمة اجتماعيًّا هي تحقيقات خاصة، عرضية، لعمل الإنتاج والاعتراف الذي يقوم به الأطراف في نطاق النشاط المقصود. ونؤكد الطابع الظرفي للمدونة في تقابل مع مدونة المعارف والمهارات والمعتقدات الخاصة بكل عضو، بشكل سابق ومستقل عن أي ظرف فعلي يتم فيه الكشف عن معرفة كهذه أو مهارة أو عقيدة أو الاعتراف بها. والتصور الأخير يُشار إليه عادة بواسطة مصطلح الثقافة».

D. H. Zimmermann and M. Power, «The Everyday World as a Phenomenon,» in: J. D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life* (London: 1971), p. 94.

[«والتصور الأخير يُشار إليه عادة بواسطة مصطلح الثقافة»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 418)]. (المترجم)

التي تتم بمساعدة هذه العبارات لا يمكن أن تُفهَم إلا باعتبار وضعية الكلام. ينبغي على المؤول إما أن يعرف، من حيث هو مشارك في التفاعل، السياق الذي يرتكز عليه المتكلم، وإما أن يشترط على المتكلم أن يصوغ مفترضاته (Voraussetzungen) الضمنية صراحةً. ومن أجل الاستجابة لهذا الاشتراط، سوف يكون من اللازم على المتكلم أن يعوض العبارات التأشيرية التي تحيل على وضعية ما، بعبارات غير متوقفة على الوضعية المعنية، نعني بمعلومات عن المكان والزمان أو بأمارات أخرى. وإن جهودًا كهذه من أجل جعل معرفتنا بالسياق صريحة في شطر منها، أو من أجل إزالة مظاهر سوء الفهم جانبًا، هي، في التواصل اليومي، أشياء مألوفة تمامًا. لكن هذه المحاولات إنما تقود إلى نحو من التراجع: كل تفسير جديد هو من جهته متوقف على مسبقات (Präsuppositionen) أخرى. وإن سياق الكلام إنما يمكن أن يوضح، في إطار التواصل اليومي، خطوةً خطوةً، لكنه من حيث المبدأ لا يمكن **النفاذ إليه** (hintergehen). ويؤكد غارفنكل، عن حق، أن التعبيرات (Äußerungen) التي تظهر فيها العبارات (Ausdrüke) التأشيرية، لا ينبغي أبدًا أن «تُرتب على نسق واحد»، وذلك من أجل أن تبعية السياق هي ليست عيبًا، بل هي بمثابة شرط ضروري بالنسبة إلى الاستعمال العادي للغتنا. بلا ريب، إن غارفنكل قد أعطى هذه الملاحظة التي لا وزن لها حدة درامية خاصة، واستخدمها من أجل أن يبرز، إلى جانب اللحظة الاستكشافية في سيرورة التأويل، اللحظةَ الخلاقة في **المشروع** وفي **الإنتاج** التعاوني الذين من شأن جماعة مناسباتية (okkasionell). وهذا من شأنه أن يلقي الضوء على الرابط الهرمينوطيقي الذي يشد المؤول إلى الوضع الذي انطلق منه.

في التواصل اليومي، لا يوجد أبدًا تعبير قائم لذات نفسه، بل يتراكم فيه مضمون دلالي يأتيه من السياق الذي يفترض المتكلمُ فهمَه من السامع. كذلك ينبغي على المؤول أن ينفذ عميقًا في سياق الإحالة هذا باعتباره شريكًا مساهمًا في التفاعل. وإن اللحظة الاستكشافية، المصوبة نحو المعرفة، لا يمكن أن تُفصَل عن اللحظة الإبداعية، البنائية، المصوبة نحو تحقيق إجماع ما. وذلك أن الفهم السابق (Vorverständnis)[56] للإجماع الذي يتوقف عليه فهمُ تعبير ما يتنزل ضمنه، هو أمر

---

(56) الفهم السابق، وليس «المفترض السابق» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 141). (المترجم)

لا يستطيع المؤول أن يكتسبه من دون أن يشارك في مسار تكوين هذا السياق أو تطويره. كذلك فإن ملاحظ العلوم الاجتماعية ليس له أي مدخل تفضيلي إلى ميدان الموضوعات يتميز به، بل ينبغي عليه أن يستخدم إجراءات التأويل المسيطَر عليها حدسيًّا، والتي كان اكتسبها بعفو الخاطر من جهة ما هو منتمٍ إلى مجموعته الاجتماعية.

طالما كان السوسيولوجي غير واع بهذا الأمر، فهو يقاسم منزلته مع العامي في العلوم الاجتماعية بطريقة ساذجة، ومثل العامي يؤقنم (hypostasiert) الواقع الاجتماعي كشيء قائم في ذاته. وهكذا، فإن السوسيولوجي التقليدي لا يقيم أي اعتبار لكونه لا يستطيع أن يموضع (objektivieren) سياق أفعال ما اتخذه موضوعًا، إلا من جهة ما يستخدمه قبلُ بوصفه مصدرًا للمعلومات. ولا يرى أنه من حيث هو مشارك، له حصته في إنشاء سياق الفعل الذي يحلله بوصفه موضوعًا. وإن نقد الإثنيات المنهجية، ما فتئ ينتج على الدوام نوعيات جديدة من هذا المبحث المتعلق بالخلط بين «المصادر والموضوعات المدروسة»[57]. ويريد أن يبين أن الإنشاءات السوسيولوجية المعتادة إنما لها من حيث المبدأ المنزلة ذاتها التي تتمتع بها الإنشاءات اليومية للأعضاء العاميين.

كذلك، فإن تأولات (Deutungen) السوسيولوجي إنما تظل حبيسة السياق الاجتماعي الذي يجب عليها مع ذلك أن تفسره، ذلك أنه من شأنها أن تسقط في النزعة الموضوعانية للوعي اليومي: «إذا كانت الإمكان الوحيد بالنسبة إلى الملاحظ، على هذا المستوى الأولي، كي يتعرف إلى الأفعال الحادثة، تتمثل في أن يذهب في طريق التأويل الوثائقي، فإن الوصوف المقدمة عن التفاعل لا يمكن بأي معنى دقيق كان، أن يتم التحقق منها في شكل تذاوتي، ذلك لأن تأويلات (Interpretationen) الأفراد المختلفين، لا يمكن أن تتوافق إلا متى ما كان هؤلاء قادرين وفي وضع يسمح لهم بالتفاوض في ما بينهم على واقع اجتماعي مشترك، ولأن وصوفًا كهذه هي غير مستقلة عن سياقها. حين يصف الملاحظ التفاعلات بطريقة تأويلية، فهو لا يمكن أن يمنع نفسه من بناء أنموذج تأسيسي ضمني يفيد، من حيث هو سياق لا محيد عنه، في أن يرى الوضعيات والأفعال ماذا هي «في

(57) بالإنكليزية في النص الألماني: «resource and topic». (المترجم)

أصالتها» (eigentlich)، في حين أن هذه الوضعيات والأفعال نفسها هي في المقابل مصدر لا محيد عنه من أجل تعيين السياق ماذا هو «في أصالته»[58]. وبلا ريب، فإن نقد المنهج هذا قد أصبح مشكلًا حتى بالنسبة إلى علماء الإثنيات المنهجية أنفسهم، حالما يشرعون في تطوير نظريات في العلوم الاجتماعية. ونعثر في مخزون علماء الإثنيات المنهجية على **ثلاثة** ردات فعل على هذه الصعوبة.

يقود **التطبيق الذاتي الجذري** لنقد المنهج إلى الاستنتاج بأن العلوم التأويلية ينبغي أن تتخلى عن الادعاء بإنتاج معرفة نظرية. والتفطن إلى أن تأويلَ سياقِ فعلٍ ما يفترض المشاركة فيه واتخاذ تأثير بنائي عليه، يدفع على الوعي بمعضلة ما فحسب، لكنه لا يحلها. كذلك فإن استبصار تميز ممارسة البحث بمرجعية ذاتية لا مرد لها هو أمر لا يفتح أي طريق نحو معرفة مستقلة عن السياق. ولهذا السبب كان يجب على البحث الاجتماعي أن يسوغ باعتباره شكلًا خاصًا من الحياة بجانب أشكال أخرى. إن العمل النظري، مثله في ذلك مثل الدين أو الفن، إنما هو نشاط يُميز عبر خاصية التفكر (Reflexivität)، ولكونه يتخذ من سيرورات التأويل التي منها ينهل الباحث، ثيمةً (Thema) صريحة، فهو لن يتخلص مع ذلك من ارتباطه بالوضعية. إن كونية ادعاء الحقيقة هي مجرد مظهر، فإن ما يقع القبول به في كل مرة بوصفه حقًّا، هو مسألة مواضعة: «ينبغي علينا أن نقبل بأنه لا يوجد علل تامة من أجل إرساء مقاييس حقيقة باستثناء العلل التي هي مستعملة من أجل ضمانها أو التنازل عنها، فالحقيقة لا يمكن تصورها إلا باعتبارها نتيجة منظمة اجتماعيًّا لما يعرض من طرائق السلوك اللساني والمفهومي والطرائق الاجتماعية للسلوك. وليست حقيقةُ منطوقٍ ما بمستقلة عن شروط التلفظ (utterance) بها، وبالتالي فإن دراسة الحقيقة هي دراسة السبل التي بها يمكن أن تُمنَح الحقيقة على نحو منهجي. إنها نسبة... وبالفعل فإن هذا المبدأ ينطبق على أي ظاهرة من ظواهر النظام الاجتماعي»[59].

---

(58) Th. Wilson, «Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung,» in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen ([n.p]: 1973), pp. 54 ff.,

في هذا الموضع ص 66. [هذه العبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 126). (المترجم)]

(59) P. McHugh, «On the Failure of Positivism,» in: Douglas (ed.), p. 329.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

من أجل الإفلات من عواقب نزعة نسبانية مدمرة لنفسها، يلجأ المرء من جهة أخرى إلى محاولة التخفيف من المعضلة بواسطة **الاستخفاف** أو **الابتذال** (Trivialisierung). ولا يتردد ممثلو السوسيولوجيا التقليدية في الاضطلاع بمطلب هو في أي حال يوجد على طريق مثال الموضوعية الذي تبنوه: إن مناهج البحث ينبغي أن تُحسن على نحو بحيث إن نظريات اليومي لن تؤثر في شكل غير متفكر في القياسات. وهذا الدليل قُدم في صيغتين. إما أن نقر من حيث المبدأ بتبعية **كل** تأويلات العلوم الاجتماعية للفهم السابق للمشاركين - وعندئذ ينبغي أن تتم الإبانة على أن العواقب غير مضرة، أو أن نعالج تبعية تأويلات العلوم الاجتماعية للسياق، منذ أول وهلة، باعتبارها مسألة بحث تداولي[60]، وباعتبارها مسألة متعلقة بالدرجة وليس بالمبدأ[61]. ردة الفعل هذه بادر إليها أيضًا بعض علماء الإثنيات المنهجية متخذين هدفًا لهم أن يهتموا اهتمامًا منهجيًّا بالموقف الإنجازي للمؤول، وبالتالي بمشاركته في النص الذي يريد أن يفهمه، وأن **يصلحوا** من البحث الاجتماعي على نحو يمكنهم أن يطابقوا مثال الموضوعية الخاص بهم أكثر من أي وقت مضى. بهذه الروح جهد، أ. سيركورال (A. Circourel) مثلًا، من أجل إنتاج تصميمات جديدة مبدعة، من شأنها أن تتفادى النزعة الموضوعانية لمناهج الاستبيان والاستطلاع[62]. وبهذه الطريقة بلا ريب سوف تتخلى الإثنيات المنهجية عن مطلبها في أن تضع مكان نظريات الفعل التقليدية براديغمًا جديدًا. وإن تلاميذ غارفنكل الأرثوذكسيين ما فتئوا يصرون على إحداث **تغيير في البراديغم**.

يريد غارفنكل أن ينجز البرنامج الفينومينولوجي الذي يدور حول تحصيل معين للبنى الكلية لعوالم الحياة عمومًا، وذلك بأن يبحث في النشاطات التأويلية للفعل اليومي الرتيب عن الطرائق التي بحسبها يجدد الأفرادُ المظهرَ الموضوعي للنظام الاجتماعي في كل مرة. ويتخذ غارفنكل من «معرفة الحس المشترك عن

---

(60) «بوصفها مسألة بحث تداولي»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 143). (المترجم)

(61) J. H. Goldthorpe, «A Revolution in Sociology?,» *Sociology*, vol. 7 (1973), p. 429.

(62) A. V. Cicourel: *The Social Organization of Juvenile Justice* (New York: 1968); «Cross-Modal Communication,» in: *Cognitive Sociology* (London: 1973), pp. 41 ff., and *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility* (New York: 1974).

البنية الاجتماعية»[63] موضوعًا للتحليل، وذلك كي يبين بأي وجه تتحقق «العلل الروتينية للنشاطات اليومية»[64] بوصفها نتيجة أعمال تنسيقية في رحاب الفعل اليومي. وإن **نظريةً في بناء وضعيات الفعل وإعادة إنتاجها عمومًا**، إنما تحيل على **ثوابت الإجراءات التأويلية** التي يستخدمها الأعضاء في الفعل التواصلي. بذلك تتجه المصلحة قبل كل شيء نحو الملامح الكلية لمنظومة الإحالات بالنسبة إلى علاقات المتكلم-و-السامع، وبالتالي نحو التنظيم السردي للأطوار الزمنية، والتنظيم البيشخصي للمسافات المكانية، ونحو موضوعية العالم المشترك، ونحو الانتظارات الأساسية للحالة السوية، ونحو الفهم بالنسبة إلى تبعية السياق والحاجة الماسة إلى تأويل التعبيرات التواصلية ...إلخ[65].

بمقدار ما لم تعد تظهر الإثنيات المنهجية بوصفها نقدًا للمنهج فحسب، بل بوصفها نظرية في حد ذاتها، يصبح برنامجُ تداوليةٍ صورية شيئًا يمكن التعرف إليه في خطوطه الكبرى. وهنا بلا ريب يثور السؤال من جديد: إذا كانت تأويلات العلوم الاجتماعية تابعة للسياق بالطريقة نفسها التي تكون بها التأويلية اليومية تابعة له، فكيف يمكن أن يتم إجراء بحث كلي من هذا النمط عمومًا: «إذا كان يجب على الممارسات التأويلية أن تكون مفتوحة بوصفها موضوعًا للبحث، فإن المناهج «التأويلية» لا تستطيع إلا نادرًا توفير الوسائل المناسبة للقيام بذلك... بل على الضد من ذلك... فإن أي تفسير للسمات الثابتة للتفاعلات سوف يحتاج إلى أن يكون من خلال لغة أخرى غير تلك التي لدى الفاعل في الحياة اليومية، وفي ألفاظ سوف تكون بالتأكيد موحية وكاشفة بالنسبة إليه»[66].

تصدى زيمرمان (Zimmermann) لهذا الاعتراض في أسلوب ألفرد شوتز: «إن علماء الإثنيات المنهجية إنما يعاملون واقعة كونهم يعيشون ويفعلون داخل عين العالم الاجتماعي الذي يتخذونه مبحثًا لهم، بطريقة مخالفة تمامًا لتلك التي

---

(63) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(64) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(65) F. Schütze et al., «Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens,» in: *Arbeitsgruppe*, vol. 2, pp. 433 ff.

(66) Goldthorpe, p. 430.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

اعتمدها أصناف من السوسيولوجيين التقليديين»[67]. لذلك فإن السوسيولوجي النقدي يجب أن يتخلى عن الموقف الطبيعي الذي يمنع العامي والسوسيولوجي التقليدي على حد سواء، من معاملة الواقع المعياري للمجتمع بوصفه **ظاهرة** (Erscheinung)، نعني بوصفه وعيًا منتَجًا. وعندئذ يتوجه بالخصوص نحو سذاجات زملائه الأقل استنارة، وذلك من أجل أن هؤلاء يعيدون إنتاج السذاجات اليومية للعاميين أو غير المختصين، وإن كان ذلك في صورة منهجية، نعني قابلة للإدراك على نحو جيد.

أما كيف يمكن هذا التأمل في شأن مفترضات التواصل اليومي أن يؤمن على مستوى المنهج، فهذا إنما يبقى أمرًا غير واضح. فإنه سوف ينبغي على زيمرمان إما أن يحدد مدخلًا مفضلًا أو مميزًا إلى ميدان الموضوعات، على سبيل المثال، أن يسمي لنا شيئًا معادلًا للرد الترنسندنتالي لدى هوسرل[68]، وإما ينبغي عليه أن يبين بأي وجه يستطيع تحليلٌ ما في العلوم الاجتماعية، مرتبط فعلًا بالتأويلات اليومية، أن ينفذ إليها مع ذلك من طريق التفكر، وأن يتخطى السياق في كل مرة إلى حد تصبح إعادةُ بناءٍ ما للمفترضات **الكلية** للتواصل أمرًا ممكنًا. وإذا كنت أرى الأمر من زاوية صحيحة، فإن أغلب علماء الإثنيات المنهجية قد ظلوا من غير حسم واضح متحيرين أمام هذا الخيار الصعب: هم لا **يستطيعون** أن يختاروا السبيل الأولى، من دون أن يقعوا في تناقض مع رؤاهم النقدية في شأن المنهج، وهم لا يريدون اختيار السبيل الثانية، لأنه سوف ينبغي عليهم عندئذ أن يتغلغلوا إلى حد البنى العقلانية الداخلية التي من شأن فعل موجه نحو ادعاءات الصلاحية.

يعامل غارفنكل ادعاءات الصلاحية التي عليها يرتكز الاعتراف البيذاتي بكل اتفاق تم إحرازه في شكل تواصلي، وحتى لو كان تكوين الإجماع مناسباتيًا، هشًا ومتقطعًا، إنما يعاملها باعتبارها **مجرد ظواهر** (bloße Phänomene). وهو لا يفرق بين إجماع ذي صلاحية، يمكن المشاركين عند الاقتضاء أن يقدموا عللًا باعثة عليه،

(67) Zimmermann and Power, p. 289.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(68) E. Husserl, «Formale und transzendentale Logik,» in: *Jb. f. Philos. u. phänom. Forschg.* (Halle: 1929), vol. 10.

وموافقة خالية من الصلاحية، يعني تم التحصل عليها واقعًا فحسب، وذلك يعني أكانت قائمة على التهديد بالعقاب أم المخاتلة الخَطابية (Rhetorisch) أم الحساب أم اليأس أم الخضوع. كذلك، فإن غارفنكل يعامل مناويل العقلانية كما جميع المواضعات الأخرى بوصفها نتائج ناجمة عن ممارسة تأويلية **عرضية**، هي بلا ريب يمكن أن يتم وصفها ولكن لا يمكن تقويمها على وتيرة نسقية، أي بالاستناد إلى المقاييس المعتمدة حدسيًّا من المشاركين أنفسهم. وإن ادعاءات الصلاحية التي تتخطى الحدود المحلية والزمنية والثقافية، إنما ينظر إليها السوسيولوجي المستنير بالإثنيات المنهجية، بوصفها شيئًا **يعتبره** المشارك كونيًّا: «هكذا[69]، هي سياسة مرشدة تتمثل في رفض أي اعتبار جدي للمقترح السائد بأن تكون الفعالية والنجاعة والفعلية والمعقولية (intelligibility) والمتانة والتخطيط والنمطية والانتظام وقابلية النشاطات لإعادة الإنتاج - نعني **الخصائص العقلانية** للنشاطات العملية - مقدرة ومعترفًا بها ومصنفة وموصوفة باستعمال قاعدة ما أو منوال متحصل عليه خارج الأطر الفعلية التي في نطاقها تكون تلكم الخصائص معترفًا بها ومستعملة ومنتَجة ويُتحدث في شأنها من طرف أعضاء تلك الأطر. وكل الإجراءات التي من خلالها تكون الخصائص **المنطقية والمنهجية** للممارسات ونتائج التحقيقات مقيمة في ملامحها العامة بناءً على قاعدة ما، إنما هي ذات أهمية مثل سائر **الظواهر** بالنسبة إلى الدراسة الإثنية - المنهجية ولكن ليس في شكل آخر. كل الخصائص «المنطقية» و«المنهجية» للفعل وكل هيئة معنى خاصة بنشاط ما، وكل وقائعية (facticity) أو موضوعية أو محاسبة وكل تعاضدية إنما ينبغي أن تُعامَل بوصفها **إنجازًا عرضيًّا لممارسات اجتماعية مشتركة**. والسياسة المطلوبة هي أن كل إطار اجتماعي ينبغي أن يُنظَر إليه بوصفه منظمًا لذاته مع احترام الطابع المعقول لمظاهره الخاصة إما بوصفها تمثلات أو بوصفها بداهات عن نظام اجتماعي ما. وكل إطار إنما شأنه أن ينظم نشاطاته من أجل أن يجعل خصائصه بمثابة محيط منظم من النشاطات العملية التي يمكن رصدها وتقديرها وتسجيلها والإبلاغ والإخبار عنها وتحليلها، وبكلمة واحدة يمكن **تعليلها** (accountable)»[70].

(69) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(70) Garfinkel, p. 33.

إذا كان غارفنكل يعتقد جديًّا في هذه التوصية، فإنه ينبغي عليه مع ذلك أن يحتفظ لعالم الإثنيات المنهجية بالموقع المميز الذي يرجع إلى ملاحظ «غير مهتم» أو «لا مصلحة له»، شأنه أن يشاهد المشاركين المباشرين، ويراقب كيف يصوغ هؤلاء تعبيراتهم صياغة تمكِّن آخرين من فهمها، وكيف يتأولون من جهتهم تعبيرات الآخرين بوصفها قابلة للفهم. إن عالم الإثنيات المنهجية الذي يظن نفسه قادرًا على هذا، إنما شأنه أن يدعي بالنسبة إلى منطوقاته الخاصة مقاييس صلاحية توجد، من باب أولى وأحرى (a fortiori)، **خارج** مجال مقاييس الصلاحية المطبقة من طرف المشاركين أنفسهم. فإذا كان لا يظن أنه قادر على موقع كهذا خارج العالم، فهو لا يستطيع أن يطالب بمنزلة نظرية لمنطوقاته، ولا على الأكثر بالنسبة إلى الألعاب اللغوية للمنظرين في ما بينهم، سوى أن يسدد سهامه نحو نوعية أخرى من مقاييس الصلاحية: إن مناويل العقلانية سوف تكون جزئية، مثلها في ذلك مثل نوعيات أخرى من مقاييس الصلاحية التي تشتغل على طريقتها في مجالات أخرى من الحياة[71].

لن يمكن غارفنكل أن يفلت من الإحراج الواقع بين نزعة مطلقانية هوسرلية والنزعة النسبانية التي أقرها بلوم (Blum) وبيتر ماكهيو (McHugh)، إلا متى ما أخذ مأخذ الجد ادعاءَ الكونية المركب ضمنًا في الأفكار المتعلقة بالحقيقة والسداد، باعتباره تنبيهًا وإشارةً إلى **قاعدة الصلاحية الخاصة بالكلام** (Rede). من أجل أن المؤول في العلوم الاجتماعية ينبغي عليه أن يتوجه أساسًا نحو ادعاءات الصلاحية **ذاتها** التي يتوجه نحوها المشاركون المباشرون أيضًا، وبمقدار ما أن عليه ذلك، في دور مشارك افتراضي في الأقل، فإنه انطلاقًا من معقولية (Vernünftigkeit) الكلام المحايثة، والمتقاسَمة على الدوام في شكل ضمني، يستطيع أن يأخذ العقلانية (Rationalität) المدعاة من جهة المشاركين بالنسبة إلى تعبيراتهم مأخذَ الجد، وأن يفحصها فحصًا نقديًّا في الوقت ذاته. من اتخذ مبحثًا له، ما يفترضه المشاركون فحسب، واتخذ موقفًا متفكرًا مما يُراد تأويله، لا يضع نفسه **خارج** السياق التواصلي المبحوث فيه، بل يعمق ويجذر هذا السياق من طريق هي مفتوحة أمام **كل** المشاركين. هذه **الطريق من الفعل التواصلي إلى الخطاب** هي في السياقات

(71) P. McHugh et al., *On the Beginning of Social Inquiry* (London: 1974).

الطبيعية في كثير من الأحيان مسدودة، لكنها في بنية الفعل الموجه نحو التفاهم معبدة على الدوام.

(ج) الهرمينوطيقا الفلسفية. القراءة التقليدية والقراءة النقدية

تولي الإثنيات المنهجية اهتمامًا خاصًّا بالمهارة التأويلية للمتكلم الراشد، لأنها تريد أن تبحث في الكيفية التي بها يتم التنسيق بين الأفعال من طريق مسارات التأول (Deutung) التعاونية، وهي تعتني بالتأويل (Interpretation) باعتباره **إنجازًا دائمًا** (Dauerleistung) من لدن المشاركين في التفاعل، وبالتالي هي تهتم بالمسالك الصغرى حيث يتم تأول الوضعية وتأمين الإجماع، والتي هي بذاتها شديدة التعقيد، وإن كان يمكن المشاركين، في سياقات الفعل المستقرة، أن يتعلقوا من دون أي جهد بالفهم المعتاد للوضعية. تحت المجهر، ينكشف **كل** تفاهم بوصفه مناسباتيًّا وهشًّا. وعلى الضد من ذلك، فإن الهرمينوطيقا الفلسفية إنما تبحث في المهارة التأويلية للمتكلم الراشد من جهة النظر المتعلقة بالكيفية التي بها تبادر ذاتٌ قادرة على الكلام وعلى الفعل إلى تعبيرات غير قابلة للفهم فتجعلها مفهومة في محيط أجنبي، إذ شأن الهرمينوطيقا أن تشتغل على التأويل باعتباره **إنجازًا استثنائيًّا** (Ausnahmeleistung)، لا يصبح بذلك مطلوبًا إلا عندما تصبح مقاطع مهمة من عالم الحياة موضع إشكال، عندما تتكسر يقينيات الخلفية الثقافية المستقرة وتفشل وسائل التفاهم العادية. وتحت المجهر، لا يظهر التفاهم مهددًا بالزوال إلا في الحالات القصوى من التغلغل في لغة غريبة، وفي ثقافة غير معروفة أو في حقبة متباعدة، وبالحري في مجالات الحياة المشوهة في شكل مرضي. وفي السياق الذي يخصنا، يحظى هذا الاستشكال الهرمينوطيقي بالأفضلية. ولو اتخذنا التواصل المضطرب بوصفه عينة اختبار، لتبين لنا أنه لم يعد يمكن اجتناب المشكل الذي دأبت سوسيولوجيا الفهم على وضعه جانبًا في النوعيتين اللتين تم الاشتغال عليهما إلى حد الآن: هل يمكن المسائل المتعلقة بتأويل الدلالة، في نهاية المطاف، أن تُفصَل عن مسائل التفكر في الصلاحية أم لا؟

إن تواصلًا ما يجب أن يُسمى مضطربًا، عندما لا تكون (بعض) الشروط اللغوية مستوفاة بالنسبة إلى تفاهم مباشر بين مشاركيْن اثنين في التفاعل (في الأقل). وأريد أن أنطلق من الحالة البينة القاضية بأن المشاركين يستعملون جملًا

نحوية في لغة مشتركة مسيطَر عليها (أو قابلة للترجمة من دون صعوبات). وإن الحالة الهرمينوطيقية التي تصلح أن تكون مثالًا هنا هو شرح (Auslegung) نص مترجم، إذ يبدو أن المؤول يفهم جمل المؤلف في أول الأمر، إلا أنه في مرحلة لاحقة يمر بالتجربة المزعجة، لكونه لا يفهم النص جيدًا بما يكفي حتى يمكنه عند الحاجة أن **يجيب** المؤلف عن المسائل المطروحة[72]. ويأخذ المؤول هذا الأمر باعتباره أمارة على أن النص قد نزل خطأً في سياق **آخر**، وأنه انطلق من أسئلة أخرى غير أسئلة المؤلف.

يمكن الآن أن نعين مهمة التأويل على هذا النحو، أن من شأن المؤول أن يتعلم تمييز فهمه الخاص للسياق، والذي كان يعتقد في أول الأمر أنه يتقاسمه مع المؤلف، والحال أنه في واقع الأمر قد ألصقه به فحسب، عن فهم السياق الخاص بالمؤلف. وتتمثل المهمة في أن يستخرج تعريفات الوضعية التي يفترضها النص الموروث، من صلب عالم الحياة الخاص بالمؤلف وبالذين يخاطبهم.

إن عالم حياة ما إنما يشكل، كما رأينا، الأفق الخاص بمسارات التفاهم التي من خلالها يتفق المشاركون أو يتنازعون على شيء ما داخل العالم الموضوعي الواحد أو داخل عالمهم الاجتماعي المشترك أو داخل عالم ذاتي في كل مرة. ويستطيع المؤول أن يفترض ضمنًا أن هذه الروابط الصورية بالعالم يتقاسمها مع المؤلف ومع معاصريه. ويسعى لأنْ يفهم **لماذا** المؤلف في نصه - لظنه أن أوضاعًا معينة للأشياء موجودة وقيمًا ومعايير معينة تمتلك صلاحية ما وتجارب معينة في الحياة يجوز إسنادها إلى ذوات معينة - أثبت إقرارات معينة، وراعى أو خرق مواضعات معينة، وعبَّر عن نوايا أو استعدادات أو مشاعر معينة ...إلخ. إنه بمقدار ما يبصر المؤول **بالعلل** التي من شأنها أن تجعل تعبيرات المؤلف تظهر بوصفها **معقولة** (vernünftig) فحسب، يفهم ما كان يمكن المؤلف أن **يقصده**. على هذه الخلفية، يمكن عند الاقتضاءِ التعرفُ إلى الخصوصيات (Idiosynkrasien) الفردية، وبالتالي إلى تلك المواضع التي لا تصبح مفهومة حتى انطلاقًا من مفترضات عالم الحياة التي كان المؤلف يتقاسمها مع المعاصرين له.

---

(72) عن الدلالة المنهجية للسؤال والجواب بالاستناد إلى كولنغوُود، يقارن: Kuhlmann, pp. 94 ff.

هكذا يفهم المؤول دلالة النص بمقدار ما يدرك لماذا يشعر المؤلف أن من المبرر له أن يثبت إقرارات معينة (باعتبارها صائبة (wahr))، وأن يعترف بقيم ومعايير معينة (بوصفها سديدة (richtig))، وأن يعبر عن تجارب معينة في الحياة (بوصفها صادقة (wahrhaftig)). ينبغي على المؤول أن يتبين السياق الذي كان ينبغي أن يكون مفترضًا من المؤلف ومن الجمهور المعاصر له بوصفه معرفة مشتركة، حتى لا تطرأ في ذلك العصر تلك الصعوبات التي صار النص يطرحها علينا اليوم، وحتى يمكن أن تطرأ صعوبات **أخرى** بالنسبة إلى معاصريهم، تظهر لنا على العكس من ذلك غير ذات بال. إنه على خلفية الأجزاء العرفانية والخلقية والإفصاحية للمخزون الثقافي للمعرفة فحسب، والذي كان المؤلف ومعاصروه قد بنوا تأويلاتهم بالانطلاق منه، إنما يمكن أن ينفتح معنى النص. لكن هذه المفترضات بدورها لا يمكن المؤول المولود في وقت لاحق أن يتعرف إليها إذا لم يتخذ موقفًا في الأقل ضمنيًّا من دعاوى الصلاحية المرتبطة بالنص.

هذا الأمر ينكشف من جهة المعقولية (Vernünftigkeit) المحايثة التي ينبغي على المؤول أن يسلم بها في كل التعبيرات، مهما كانت مبهمة في أول الأمر، وذلك شريطة أن يعزوها عمومًا إلى ذات ما، لا يرى أي سبب للشك في **قدرتها على تحمل ما يُعزى إليها** (Zurechnungsfähigkeit)[73]. لا يستطيع المؤول أن يفهم المحتوى الدلالي لنص ما طالما هو ليس في وضع يمكِّنه من استحضار العلل التي يكون المؤلف قد ساقها في ظروف مخصوصة. ولأن متانة العلل (أكانت من أجل إثبات وقائع ما أم من أجل التوصية بمعايير وقيم ما، أم من أجل الإفصاح (Expression) عن تجارب في الحياة) ليست مترادفة مع الظن بأن العلل متينة، فإن المؤول **لا** يستطيع أن **يستحضر** العلل، **من دون أن يحكم عليها،** ومن دون أن يتخذ موقفًا منها، أكان إيجابًا أم سلبًا. ويمكن أن يترك المؤول بعض ادعاءات الصلاحية غير محددة، ويعزم على ألا يعدَّ، مثل المؤلف، بعض المسائل محسومة، بل أن يتعامل معها بوصفها مشاكل. ولكن إذا لم يكن ليدخل بأي وجه في **تقويم نسقي أولي**، إذًا لن يعلق اتخاذ موقفه الضمني دائمًا من العلل التي يمكن المؤلف أن يجعلها سائغة بالنسبة إلى نصه فحسب، بل

(73) مثلًا: في معنى قريب من «التكليف» في الفقه (مع مراعاة الفارق بين فقه الملة الوسيطة وقانون الدولة الحديثة). (المترجم)

سوف ينظر إليها بوصفها شيئًا لا يمكن أن يتوافق مع الطابع الوصفي لمسعاه، فلن يمكنه أن يتعامل مع تلك العلل كما كانت مقصودة. وفي هذه الحالة، فإن المؤول لن **يأخذ** خصمه **مأخذ الجد** بوصفه ذاتًا قادرة على تحمل ما يُعزى إليها (zurechnungsfähig)[74].

لا يستطيع مؤولٌ ما أن يفسر دلالةَ تعبيرٍ مبهم إلا بأن يفسر كيف حدث ذلك الإبهام، بمعنى لماذا العلل التي كان بمقدور المؤلف أن يقدمها في سياقه، لم تعد مقبولة بالنسبة إليها. وإذا كان المؤول لا يرغب أبدًا في طرح مسائل الصلاحية، فإنه يجوز لنا عن حق أن نسأله عما إذا كان يؤول عمومًا، نعني ما إذا كان قد بذل جهدًا من أجل أن يشغل من جديد عملية التواصل المعطل بين المؤلف ومعاصريه ونحن. بكلمات أخرى: إن المؤول ملزَم بأن يُبقي على الموقف الإنجازي الذي اتخذه من جهة ما هو فاعل في شكل تواصلي، حتى - خصوصًا - عندما يسائل عن المسبقات التي يقع تحتها نص غير قابل للفهم[75].

في هذا السياق يتحدث غادامر عن ضرب من «استباق الكمال» (Vorgriff auf Vollkommenheit). ينبغي على المؤول أن يفرض أن النص الموروث، على الرغم من انغلاقه جديًّا (أو أبديًّا) في وجه المؤول، يقدم تعبيرًا معقولًا (vernünftig)، أي قابلًا للتعليل تحت مسبقات معينة. بذلك «لا يتم افتراض وحدةٍ محايثة للمعنى هي التي تمنح الوجهة للقارئ فحسب، بل إن فهم القارئ أيضًا يتم إرشاده

---

(74) مؤهلة، قادرة على تحمل العواقب، مسؤولة، سليمة المدارك، مكلفة. (المترجم)

(75) اشتغل و. كولمان على الطابع الإنجازي لممارسة التأويل بشكل حماسي جدًّا، وبيَّن أن فهم المعنى ليس ممكنًا إلا على سبيل تفاهم على أمر يتم - في الأقل - بالقوة: إذ إن فهمَ نص ما يتطلب التفاهمَ مع المؤلف، هذا الذي لا يمكن طالما هو ذات قادرة على تحمل ما يُعزى لها، أن يُموضَع تمامًا بأي وجه كان، وذلك أن القدرة على تحمل ما يُعزى إلينا، من حيث هي القدرة على توجيه النفس بحسب ادعاءات صلاحية تهدف إلى الاعتراف البيذاتي، إنما تعني أن الفاعل ينبغي عليه من حيث المبدأ سواء **أن يكون على حق** ضد المؤول أم أن يتعلم من النقد الذي مارسه المؤول على مفترضاته: «إنه (1) إذا بقي الآخر - وبالتحديد في عيني الذي يريد أن يجرب شيئًا ما في شأنه - في وضع يسمح له من حيث المبدأ بأن يقول شيئًا هو بالفعل **جديد ومفاجئ**، وإذا كان (2) بإمكانه من حيث المبدأ أن يعبر عن شيء **متفوق** في نظر الذي يريد أن يعرفه، وإذا كان بإمكان هذا الأخير من حيث المبدأ أن يتعلم من ذاك شيئًا ما، وإذا كان (3)... الآخر يحتفظ من حيث المبدأ بإمكان أن يقول شيئًا صائبًا، فإنه عندئذ فحسب يكون في الوقت ذاته معروفًا ومعترَفًا به باعتباره ذاتًا». يُنظر: Kuhlmann, p. 84.

باستمرار بواسطة انتظارات معنى مفارقة (transzendent)، صادرة عن العلاقة بحقيقة المقصود. وكما أن المتقبل لرسالة ما يفهم الأخبار التي تتضمنها وللتو يأخذ في رؤية الأشياء بعيني باعث الرسالة - أي يعتبر حقًّا ما كتبه ذلك الباعث - ومن دون أن يحاول مثلًا فهم الآراء الخاصة بباعث الرسالة في حد ذاتها، كذلك نحن أيضًا نفهم النصوص الموروثة على أساس انتظارات المعنى المستمدة من فهمنا[76] السابق الخاص بنا للشيء موضع النظر... وحده الإخفاق في محاولة قبول المقول باعتباره صائبًا، يقودنا إلى السعي نحو «فهم» النص بوصفه رأيَ طرف آخر، نفسانيًّا وتاريخيًّا. إن الحكم المسبق بالكمال ينطوي ليس على المعطى الشكلي القاضي بأن من شأن نص ما أن يفصح عن رأيه بطريقة كاملة فحسب، بل أيضًا أن ما يقوله هو الحقيقة. كذلك ثبت أن الفهم إنما يعني أولًا: الفهم في قضية ما، وفي طور ثان فقط: استخلاص رأي الآخر وفهمه بوصفه كذلك. وإن أول الشروط الهرمينوطيقية إنما يبقى هو الفهم السابق الذي ينبع من أن المرء معني (Zu-tun-haben) بالقضية نفسها»[77].

يستخدم غادامر ها هنا لفظة «الحقيقة» في المعنى الفلسفي التقليدي المتعلق بعقلانية (Vernünftigkeit) مشتملة على صواب قضوي وسداد معياري وأصالة وصدقية. نحن نأنس العقلانية لدى كل الذوات التي تولي وجهها نحو التفاهم ومن ثم نحو ادعاءات صلاحية كونية، بحيث هي تضع في أساس أعمالها التأويلية منظومةً مرجعية من العوالم[78] صالحة على نحو بيذاتي، لنقل: فهمًا لامركزيًّا للعالم. وهذا التوافق الأساسي الذي يربط بيننا سلفًا والذي من خلاله يمكن أن يتم نقد كل توافق يُحصَل عليه على مستوى الوقائع، هو الذي يعلل اليوتوبيا الهرمينوطيقية عن محادثة كونية ولا محدودة في رحاب عالم حياة معمور على نحو مشترك[79]. كل تأويل ناجح هو مصحوب بهذا النحو من الانتظار، أن المؤلف

(76) «فهمنا الخاص» وليس «علاقتنا الخاصة» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 149). (المترجم)

(77) H. G. Gadamer, *Wahrheit* und Methode (Tübingen: 1960), p. 278.

(78) من العوالم، عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 150). (المترجم)

(79) عن مصادرة «التفاهم اللامحدود»، يقارن: K. O. Apel, «Szientismus oder transzendentale Hermeneutik,» in: *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: 1973), vol. 2, pp. 213 ff.

والذين يخاطبهم، لو كان لهم أن يعبروا «مسافة الزمان» عبر مسار تعليمي مكمل لسيرورة التأويل التي قطعناها، لأمكن لهم أن يقاسموها فهمنا النص. وفي نطاق سيرورة تفاهم من هذا النوع، متجاوزة الزمان على نحو مضاد للوقائع، ينبغي على المؤلف أن ينفصل عن أفقه المعاصر بطريقة مشابهة للطريقة التي نحن عليها، من جهة أننا بالتأويل، بالإقدام على الخوض في نصه، نوسع آفاقنا الخاصة. ولهذا الغرض يستعمل غادامر صورة الآفاق التي ينصهر بعضها في بعض.

بلا ريب، يمنح غادامر ها هنا لأنموذج الفهم التأويلي (Auslegungsmodell) **منعطفًا أحاديًّا** واضح المعالم. إذا نحن انطلقنا، ضمن الموقف الإنجازي لمشاركين افتراضيين في الحوار، من أن تعبيرَ فاعل ما يتمتع بترجيح (Vermutung) المعقولية، فنحن نسلم ليس بإمكان أن المؤول هو أنموذجي **بالنسبة إلينا**، وأننا يمكن أن نتعلم منه شيئًا فحسب، بل بالأحرى نضع في الحسبان إمكان أن الفاعل يمكن أن يتعلم **منا**. يظل غادامر ملتصقًا بتجربة اللغوي الذي يتعامل مع النصوص - وإنه «كلاسيكي، كل ما يصمد في وجه النقد التاريخي»[80]. إن المعرفة المتجسدة في صلب النص هي من حيث الأساس تعلو بحسب اعتقاده، على تلك التي عند المؤول. وذلك يتعارض مع تجربة الأنثروبولوجي الذي يتعلم أن المؤول ليس له أبدًا على الدوام أن يتخذ موقف الأدنى بإزاء تراث ما. ومن أجل أن يفهم الإيمانَ بالسحر عند قبائل الزندا في شكل كاف، سوف ينبغي على المؤول الحديث حتى أن يعيد بناء مسارات التعلم التي تفصلنا عنهم، والتي يمكن أن تفسر لنا فيمَ يتميز الفكر الأسطوري عن الفكر الحديث في نواحيه الجوهرية. هنا تمتد مهمة التأويل إلى المهمة النظرية حقيقةً، القاضية بأن نتابع نزع المركزية عن فهمنا العالم، وأن نتصور الكيفية التي بها على هذه الطريق تشابكت وتناضدت مسارات التعلم وسوء التعلم. وحده تاريخٌ نَسَقي للعقلانية (Rationalität)، والذي نحن منه على بعدٍ شديد، بإمكانه أن يحفظنا إما من أن نسقط في نزعة نسبانية صرفة وإما من أن نضع مناويل العقلانية الخاصة بنا وضعًا مطلقًا بطريقة ساذجة.

إن الحصيلة المنهجية من الهرمينوطيقا الفلسفية إنما يمكن بهذا الاعتبار أن تتلخص في:

---

(80) Gadamer, p. 271.

– أن المؤول لا يستطيع أن يفسر دلالة تعبير رمزي ما إلا من جهة ما يكون مشاركًا افتراضيًّا في مسار التفاهم الخاص بالمشاركين المباشرين،

– أن الموقف الإنجازي إنما يربطه في واقع الأمر بالفهم السابق للوضعية الهرمينوطيقية التي تم الانطلاق منها،

– أن هذا الربط هو مع ذلك لا ينبغي أن يضعف من صلاحية تأويله،

– لأنه يستطيع أن يستنفع من البنية العقلانية الداخلية للفعل الموجه نحو التفاهم وأن يستفيد تفكريًّا من القدرة على الحكم الخاصة بمشارك في التواصل مؤهل لأن يكون مسؤولًا عن أفعاله (zurechnungsfähig)[81]، كي

– يضع عالم الحياة الذي للفاعل ومعاصريه، وذلك في شكل نسقي، في علاقة مع عالم الحياة الذي يخصه،

– وأن يعيد بناء دلالة الشيء المؤول بوصفه المحتوى الضمني في الأقل، المحكوم عليه الذي من شأن تعبير قابل للنقد.

إن غادامر قد خرب رؤيته الهرمينوطيقية الأساسية، لأن ما يختبئ خلف الأنموذج المفضل لديه القائم على توظيف العلوم الإنسانية في دراسة النصوص الكنسية (kanonisiert) هو الحالة الإشكالية حقًّا **للتفسير الدغمائي للكتابات المقدسة**. إنه على هذه الخلفية فحسب يستطيع أن يحلل التأويل متخذًا من **التطبيق** حصريًّا خيطًا هاديًا له، وذلك يعني من زاوية نظر «أن كل فهم للنص إنما يمثل تملكًا محينًا لمعنى النص من طرف المؤول وذلك بالنظر إلى وضعيات ممكنة داخل عالمه»[82]. إن الهرمينوطيقا الفلسفية إنما تثبت عن حق ترابطًا داخليًّا

---

(81) سليم المدارك، يمتلك الأهلية ...إلخ. (المترجم)

(82) Böhler, «Philosophische Hermeneutik,» pp. 15 ff.,

يصف بوهلر الحالة الخاصة للهرمينوطيقا الدغمائية على هذا النحو: «إن المهمة التي تطرح نفسها على تأويل النصوص المؤسساتية، تلك التي صلاحيتها مفترَضة سلفًا في صلب الجماعة، هي مهمة اجتياز الفروق بين النص والموقف المعطى وذلك على نحو أن هذا التأويل يكون له حاليًّا تأثير في توجيه الفعل، ويتم تطبيقه ولا سيما على الموقف الحاضر للمؤول. هذا الطرح لمهمة التحيين والتملك والتطبيق للمعنى العملي الملزم في ضوء موقف يخصنا، قد تم التفكر فيه والسيطرة عليه منهجيًّا من **الهرمينوطيقا الدغمائية**، التي تم تطويرها، سواء من طرف اللاهوت اليهودي والمسيحي، أو كذلك من طرف فقه القانون، والتي يمكن أن نعتبر نظرية أرسطو في الفرونيزيس بمثابة سلف لها على صعيد الفلسفة الاجتماعية». Ibid., p. 37.

بين مسائل الدلالة ومسائل الصلاحية. فأنْ نفهم تعبيرًا رمزيًّا، يعني أن نعرف تحت أي شروط يمكن أن يتم قبول ادعاء الصلاحية الذي من شأنه. وأنْ نفهم تعبيرًا رمزيًّا، **لا** يعني مع ذلك أن نوافق على ادعائه الصلاحية بغض النظر عن السياق. ولقد عملت الهرمينوطيقا المطبقة في شكل تقليدي لدى غادامر، في الأقل، على تغذية هذه المماهاة بين الفهم والتوافق (Einverständnis): «إن الكينونة-الموافق-عليها هي ليست أبدًا بالشرط الضروري الذي يتطلبه موقف حواري (Dialogisch)، إزاء الشيء الذي يُراد فهمه. إن المرء بإمكانه أيضًا أن يسلك في شكل حواري إزاء المعنى المعبر عنه الذي يفهم المرء ادعاءه، من دون أن يقبل في النهاية بأن تكون لهذا الادعاء صلاحيةٌ ما... أن يفهم المرء نفسه بوصفه الطرف المقصود من ادعاء ما، لا يعني أن عليه أن يقبل الادعاء، بل أن عليه أن يأخذه مأخذ الجد فحسب. ويأخذ أيضًا مأخذ الجد ادعاءً ما، من يفحص التبرير الذي يخصه - وبالتالي من يقيم الحجة عليه وليس من يطبقه على الفور. ومن يقوم بفحص حجاجي، ويعقد خطابًا بغاية إصدار حكم معلل، يتصرف أيضًا على صعيد الصلاحية تصرفًا حواريًّا... إن تطبيقًا ما **بمجرد ما هو تطبيق** هو مقصر عن الاستجابة الحوارية، من أجل أن أي ادعاء لا يمكن أن يُعترَف به بوصفه ادعاءً إلا في نطاق خطاب ما. وذلك أن أي ادعاء صلاحية يحتوي على الإقرار بأن شيئًا ما هو **جدير بالاعتراف**»[83].

لمحة عامة عن بنية الكتاب

إن المناقشة في المفاهيم الأساسية في نظرية الفعل وفي منهجيات فهم المعاني بينت أن إشكالية العقلانية لم تتأت إلى السوسيولوجيا من خارج، بل انبثقت من داخلها. وتركزت في مفهوم مؤسس عن التفاهم، سواء أكان ذلك على الصعيد مابعد النظري أم على الصعيد المنهجي. وقد جلب هذا المفهوم اهتمامنا من جانبين اثنين، هما التنسيق بين الأفعال والنفاذ إلى فهم المعنى.

---

(83) Ibid., pp. 40 f.

إن نقد بوهلر لغادامر يتبع ك. أ. آبل: K. O. Apel, «Das Apriori,» vol. 1, pp. 22 ff.; Habermas: *Zur Logik*, pp. 282 ff.; «Intentionalistische Semantik (1976),» in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: 1984), pp. 174 ff.; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: 1970), pp. 321 ff.

يقارن أيضًا: D. Böhler, «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode,» in: M. Fuhrmann, H. R. Jauss and W. Pannenberg (eds.), *Text und Applikation* (München: 1981), pp. 483 ff.

وتهدف مسارات التفاهم إلى عقد إجماع، يرتكز على الاعتراف البيذاتي بادعاءات الصلاحية. وهذه الأخيرة بدورها يمكن أن تُرفع من المشاركين في التواصل على نحو متبادل، وأن يتم نقدها. وفي صلب التوجه بناءً على ادعاءات الصلاحية، تتحين علاقات الفاعلين مع العالم. ومن جهة ما تتعلق الذوات من طريق تعبيراتها في كل مرة بشيء ما داخل العالم، تفترض مسبقًا أشياء صورية مشتركة، هي مقومة بالنسبة إلى التفاهم عمومًا. وإذا كانت إشكالية العقلانية هذه لا يمكن اجتنابها في المفاهيم الأساسية للفعل الاجتماعي وفي منهج فهم المعنى - فكيف التصرف مع السؤال الجوهري، ما إذا كان يمكن وعند الاقتضاء كيف يمكن مسارات التحديث أن تؤخذ من زوايا نظر عملية العقلنة؟

إن السوسيولوجيا التي ظهرت بوصفها نظرية في المجتمع، انشغلت بهذا المبحث منذ بداياتها. وفي ذلك تنعكس أفضليات، هي كما ذُكر، على علاقة شديدة بشروط نشأة هذا الاختصاص، ويمكن تفسيرها تاريخيًّا. بيد أنه ما وراء ذلك إنما توجد أيضًا صلة **داخلية** بين السوسيولوجيا ونظرية العقلنة. وفي ما يلي، سوف أقوم بتقديم نظرية الفعل التواصلي بالاستناد إلى **هذا** الحقل من المباحث (Thematik).

إذا كان يوجد دومًا مفهومٌ ما عن العقلانية، **مهما كان نوعه**، منصهر على نحو لا مرد له في صلب الأسس التي تستمدها السوسيولوجيا من نظريات الفعل، فإن تكوُّن النظرية يتعرض لخطر أنْ يكون محصورًا منذ أول أمره داخل منظور مقيد ثقافيًّا وتاريخيًّا، إلا إذا استطاع المرء أن يضع المفاهيم الأساسية على شاكلة، بحيث يكون مفهوم العقلانية **المطروح معها** ضمنًا مفهومًا **شاملًا وكليًّا** (allgemein)، نعني يستوفي الادعاءات الكونية (universalistisch). كذلك، فإن المطالبة بمفهوم كهذا عن العقلانية إنما تنتج أيضًا عن الاعتبارات المنهجية، فإذا كان فهم المعنى ينبغي أن يُفهَم بوصفه تجربة تواصلية، وأن هذه التجربة ليست ممكنة إلا في نطاق الموقف الإنجازي الخاص بفاعل تواصلي ما، فإن قاعدة التجربة التي هي من شأن سوسيولوجيا فهم المعنى لن تكون متوافقة مع ادعائها للموضوعية إلا متى ما كان بإمكان الإجراءات الهرمينوطيقية أن تعتمد، حدسيًّا في الأقل، على بنى عقلانية شاملة وكلية. وتحت زاويتَي النظر هاتين، مابعد النظرية منهما والمنهجية، لا يجوز لنا أن ننتظر الموضوعية من المعرفة التي تتأتى من نظرية في المجتمع، إذا

كان المفهومان المقابلان لكل منهما في الفعل التواصلي وفي التأويل يعبران عن مجرد منظور جزئي للعقلانية، متواشج مع تراث ثقافي معين[84].

إن البنية العقلانية الداخلية لمسارات التفاهم التي خصصناها استباقيًّا (أ) بواسطة العلاقات الثلاث للفاعلين مع العالم والمفاهيم المقابلة لها عن العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، و(ب) بواسطة ادعاءات الصلاحية التي يحتويها الصواب القضوي والسداد المعياري والصدقية أو الأصالة، و(ج) بواسطة المفهوم المتعلق باتفاق محفز عقلانيًّا، نعني مرتكز على ادعاءات قابلة للنقد وقائمة على الاعتراف البيذاتي، و(د) بواسطة تصور عن التفاهم بوصفه تفاوضًا تعاونيًّا ابتغاء تعريفات مشتركة للوضعية، هذه البنية العقلانية إنما ينبغي، إذا كان يجب استيفاء مطلب الموضوعية، أن تتم الإبانة عنها في معنى معين بوصفها **صالحة كليًّا** (allgemeingültig)، وذلك مطلب قوي جدًّا بالنسبة إلى أحد يعمل من دون تغطية ميتافيزيقية وكذلك لم يعد يعول على إمكان تحقيق مشروع براغماتي - ترنسندنتالي صارم، قائم على ادعاءات تعليل قصوى.

من الجلي والواضح طبعًا أن نمط الفعل الموجه نحو التفاهم، والذي كنا رسمنا بنيته العقلانية الداخلية في شكل مؤقت تمامًا، ليس هو أبدًا بالشيء الذي نلاقيه دومًا وفي كل مكان بوصفه الحالة العادية للممارسة التواصلية اليومية[85]. وكنت أشرت إلى التعارضات بين الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم، وإلى

(84) هذه الأطروحة مثلها ألسادير ماكنتاير بمقدار عال من الوضوح: «... إذا كنت محقًّا في افتراض أن العقلانية هي مقولة سوسيولوجية لا مرد لها، فإن الاعتبار الوضعاني للسوسيولوجيا في معنى الانقسام المنطقي بين الوقائع والقيم ينبغي أن يسقط، ذلك أن تخصيص الأفعال والممارسات المُمأسَسة بوصفها عقلانية أو لاعقلانية إنما يعني تقويمها. وفي هذه الحالة، فإن التقويم هو عنصر مُضاف إلى عنصر أصلي ووصفي فحسب. أن نسمي حجة ما حجة زائفة يعني دومًا في كرة واحدة أن نصفها وأن نقومها. وإنه لمفارقة عجيبة أنه كان ينبغي أن تُقدم استحالة استنباط استنتاجات تقويمية من مقدمات وقائعية بوصفها حقيقة منطقية، عندما يكون المنطق هو نفسه العلم الذي فيه يكون التطابق بين الوصف والتقويم الأكثر بداهة. إن العالم الاجتماعي هو، إذا كنت على حق، ملزَم بقيم العقلانية بحكم مشاريعه التفسيرية في معنى أكثر قوة مما هو الأمر لدى العالم الطبيعي. ذلك أن الأمر لا يتعلق بأن إجراءاته ينبغي أن تكون عقلانية فحسب؛ بل لا يمكنه أن يتفادى استعمال مفهوم العقلانية في تحقيقاته». يُنظر:

A. MacIntyre, *Against the Self Images of the Age* (London: 1971), p. 258.

(85) يقارن: Th. A. McCarthy, «Einwände,» in: W. Oelmüller (eds.), *Transzendental-philosophische Normenbegründungen* (Paderborn: 1978), pp. 134 ff.

التباينات بين توجيهات الفعل التي تظهر بطريقة نمطية في المجتمعات القديمة والمجتمعات الحديثة. وإذا ما أردنا، ودائمًا مع كثير من التحفظات، أن ندعي صلوحية كلية بالنسبة إلى مفهوم العقلانية **الخاص بنا**، فنحن نأخذ على عاتقنا من ناحية إقامة الدليل على ذلك مهمة جسيمة. وثقلُ ذلك يصبح جليًّا تمامًا، حين نمر من التباينات الحادة والتبسيطية جدًّا التي توحي بتفوق التفكير الحديث، إلى التعارضات الأقل حدة التي تكشف عنها المقارنة التثاقفية (interkulturell) بين طرائق التفكير في مختلف الأديان العالمية والحضارات العالمية. ولو أن هذه الكثرة من صور العالم المنسقة والمتمايزة جدًّا يمكن أن توضع في علاقة تراتبية مع الفهم الحديث للعالم، فإننا في نهاية الأمر سوف نلاقي داخل الحداثة تعددية في قوى الاعتقاد، ليس من اليسير أن نستخرج منها نواة كونية.

إذا ما أراد المرء اليوم أن يتجرأ عمومًا على محاولة البرهنة على كلية مفهوم العقلانية التواصلية، وذلك من دون أن يلجأ القهقرى إلى ضمانات التراث الفلسفي الكبير، فإن ما ينفتح أمامه من حيث المبدأ هي ثلاثة سبل. السبيل **الأولى** هي البلورة التداولية الصورية لمفهوم الفعل التواصلي والذي قُدم في شكل تمهيدي. وبذلك أقصد المحاولة التي تسعى إلى معاودة بناء عقلانية للقواعد الكلية والمفترضات الضرورية للأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم، وذلك على أثر السيمانطيقا الصورية ونظرية أفعال الكلام والمبادئ الأخرى للتداولية اللسانية. ويهدف مشروع كهذا إلى إعادات بناء فرضية لتلك المعرفة قبل النظرية التي يستعملها متكلمون أكفاء، متى ما أخذوا في استخدام الجمل في نطاق أفعال موجهة نحو التفاهم. ولا يأمل هذا المشروع في أي معادل بالنسبة إلى استنباط ترنسندنتالي للكليات التواصلية الموصوفة. بيد أنه ينبغي أن يكون من الممكن فحص إعادات البناء الفرضية في ضوء حدوس المتكلمين، التي تنتشر فوق طيف اجتماعي وثقافي واسع قدر المستطاع. وإن ادعاء الكونية من جهة التداولية الصورية لا يمكن، على هذه السبيل المتعلقة بإعادة البناء العقلانية للحدوس الطبيعية، أن يُستخلَص في شكل **إكراهي** في معنى فلسفي ترنسندنتالي، إلا أنه يمكن أن نجعله مستساغًا ومقبولًا[86].

---

(86) عن القدرة على أداء الحجج الترنسندنتالية الضعيفة في معنى سراوسن، يقارن: G. Schönrich, *Kategorien und transzendentale Argumentation* (Frankfurt am Main: [n.pb.]: 1984), pp. 182 ff.

في مستطاعنا **ثانيًا** أن نحاول تقدير الفائدة التجريبية للرؤى التداولية الصورية، ولهذا الغرض تتهيأ لنا قبل كل شيء ثلاثة حقول من البحث: تفسير النماذج الباتولوجية أو المرضية للتواصل، وتطور أسس أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية، والنشأة التكوينية (Ontogenese) لقدرات الفعل. (أ) إذا ما أعادت التداولية الصورية بناء الشروط الكلية والضرورية للفعل التواصلي، فإنه لا بد من أن يكون ممكنًا الظفر انطلاقًا من ذلك بمقاييس غير طبيعانية بالنسبة إلى الأشكال السوية، نعني غير المختلة، من التواصل. ثم إن اختلالات التواصل يمكن أن يتم إرجاعها إلى الضرر اللاحق بشروط الحالة السوية (Normalität)، الموسومة بطريقة تداولية صورية. وإن فرضيات من هذا النوع يمكن الفحص عنها في ضوء المادة الحاصلة حول أنموذج التواصل المشوه في شكل نسقي، الذي تم إلى حد الآن تجميعه قبل كل شيء من عائلات حاملة للمرض، وتحت زوايا نظر عيادية وتم تقويمه في نطاق نظرية الجمعنة. (ب) كذلك فإن علم نشأة الإنسان (Anthropogenese) سوف ينبغي عليه أن يتمكن من تقديم توضيحات عما إذا كان ادعاء الكونية من قِبل التداولية الصورية يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد. إن بنى الفعل الموجهة نحو النجاح وبنى الفعل الموجهة نحو التفاهم التي يتم وصفها على نحو تداولي صوري، ينبغي أن يكون من الممكن استخراجها من الأمارات الناشئة التي تظهر للعيان في مجرى التأنيس (Hominisation) وتخصص شكل الحياة الذي من شأن أفراد تمت جمعنتهم (vergesellschaftet) على نحو اجتماعي ثقافي. (ج) وفي الأخير، فإنه يمكن أن يتم الفحص عن ادعاء الكونية في التداولية الصورية بالاعتماد على المادة التي يقدمها علم النفس التطوري بالنسبة إلى اكتساب القدرات التواصلية والتفاعلية. وإن إعادة بناء الفعل الموجه نحو التفاهم ينبغي أن يكون مناسبًا من أجل وصف الكفاءات التي تم البحث في نشأتها التكوينية في نطاق التقليد الذي سنه بياجيه، وذلك من زوايا نظر النزعة الكونية.

يحتاج الأمر كما هو واضح إلى مجهود كبير من أجل النفاذ إلى هذه المنظورات الثلاثة من البحث، وإن كان ذلك فقط عبر تقويم ثانوي للبحوث التجريبية في هذا الميادين. وعلى نحو أقل ادعاءً، هناك، **ثالثًا**، العمل على تحويل المقاربات السوسيولوجية إلى نظرية في العقلنة الاجتماعية. ويمكننا هنا أن ننضم إلى تقليد عتيد في نظرية المجتمع. **هذه** السبيل هي التي سوف أختارها، ولكن

بالطبع ليس بنية القيام بأبحاث تاريخية، بالأحرى سوف أتناول استراتيجيات مفهومية وفرضيات وأنماطًا من الحجاج تمتد من فيبر إلى بارسونز، مع النية النسقية ببسط المشاكل التي تمكن معالجتها بمساعدة نظرية في العقلنة مطورة في نطاق المفاهيم الأساسية للفعل التواصلي. ليس تاريخ الأفكار، بل تاريخ النظرية الذي تحركه نية نسقية هو الذي يمكن أن يقود نحو هذا الهدف. إن المسح المرن والاستغلال الهادف للإنشاءات النظرية المهمة التي تم تشييدها من أجل غايات تفسيرية، من شأنها أن تسمح، كما آمل، باعتماد إجراء إشكالي مثمر. وأود أن أضمن المردود النسقي من ناحية الجوانب النظرية التي تم تطويرها في المقدمة، وذلك في شكل استطرادات وفواصل تأملية (Zwischenbetrachtungen).

هذه السبيل، سبيل تاريخ النظرية بناءً على نية نسقية، لا تملي نفسها أبدًا بسبب راحة زائفة من شأنها دائمًا أن تتسلل إلينا، عندما لا يكون بمستطاعنا أن نتصدى إلى مشكل ما وجهًا لوجه. وأعتقد أن وراء هذا الخيار - التهرب من تاريخ النظرية في مقابل الاشتغال النسقي - إنما يكمن في الأساس تقديرٌ خاطئ لمنزلة نظرية المجتمع، وذلك من منظور مزدوج. من جهة أولى، للتنافس بين البراديغمات في العلوم الاجتماعية منزلةٌ أخرى مغايرة لتلك التي في الفيزياء الحديثة. فإن فرادة المنظرين الكبار للمجتمع، من قبيل ماركس وفيبر ودوركهايم وميد، إنما تكمن، كما هي الحال مع فرويد وبياجيه، في كونهم قد أدخلوا براديغمات، هي اليوم على نحو معين تتنافس بالاستناد إلى **حقوق متساوية** (gleichberechtigt) في ما تتنازع من أجله. هؤلاء المنظرون سوف يظلون معاصرين لنا، وفي أي حال لم يصبحوا «تاريخيين» في المعنى نفسه الذي يُطلق على نيوتن وماكسويل وأينشتاين أو بلانك، الذين أحرزوا التقدم عبر الاستغلال النظري لبراديغم أساسي واحد ووحيد[87]. ومن جهة أخرى، فإن براديغمات العلوم الاجتماعية هي في ارتباط **داخلي** مع السياق الاجتماعي الذي نشأت فيه وحيث صارت ذات فاعلية، إنما فيها ينعكس فهم العالم وفهم الذات الذي تكونه المجموعات البشرية عن نفسها: إنها تفيد بطريقة غير مباشرة في تأويل مواقع المصلحة الاجتماعية وتأويل آفاق

(87) A. Ryan, «Normal Science or Political Ideology?,» in: P. Laslett, W. G. Runciman and Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, (Cambridge: 1972), vol. 4.

الأمل وآفاق الانتظار[88]. ولهذا السبب فإن **الربط مع تاريخ النظرية** هو كذلك، بالنسبة إلى كل نظرية في المجتمع، ضربٌ من الامتحان: فكلما كانت تستطيع من دون عائق أن تستوعب مقاصد التقاليد النظرية السابقة وأن تفسرها وأن تنقدها وأن تواصلها، كانت محصنة ضد خطرِ أنْ تعمد في صلب رؤاها النظرية الخاصة إلى الرفع من شأن (zur Geltung bringen) مصالح جزئية من دون أن تلحظ ذلك.

أما ما عدا ذلك، فإن إعادة بناء تاريخ النظرية مرارًا عدة إنما لها فضلُ أن تمكننا من المجيء والذهاب بين المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل والفرضيات النظرية والبداهات التجريبية المستعملة في شكل توضيحي، وفي الوقت ذاته من أن نتخذ نقطة مرجعية لنا المشكل الأساسي عندنا، ألا وهو السؤال: عند الاقتضاء، كيف يمكن أن يتم تصور التحديث الرأسمالي بوصفه سيرورة عقلنة تم العمل على جعلها أحادية الجانب (vereinseitigt). بهذا الصدد، سوف أسلك السبيل التالية. إن نظرية ماكس فيبر عن العقلنة تمتد، من ناحية أولى، إلى التغير البنيوي الذي أصاب الصور الدينية للعالم والمخزون العرفاني (kognitiv) لدوائر القيم المتمايزة من قبيل العلم والأخلاق والفن، ومن ناحية ثانية هي تمتد إلى المقياس الانتقائي للتحديث الرأسمالي (الباب II). ومن مجرى التلقي الماركسي لأطروحة فيبر عن العقلنة، من لوكاتش إلى هوركهايمر وأدورنو، وهو مجرى لا يخلو من معضلات، تنكشف لنا حدود المقاربات القائمة على نظرية الوعي والعللُ الباعثة على إحداث تغيير في البراديغم من النشاط الغائي إلى الفعل التواصلي (الباب IV). وفي ضوء ذلك تحديدًا، يلتقي تأسيس العلوم الاجتماعية على نظرية التواصل، لدى جورج هربرت ميد، مع سوسيوجيا الدين عند دوركهايم، وينضم كل منهما إلى الآخر على نحو بحيث إنه يمكن أن نفسر تصور التفاعل المحكوم بمعايير والمتوسط في شكل لغوي، وذلك في معنى نشأة مفهومية. وإن فكرة البناء اللغوي (Versprachlichung) للمقدس إنما تتهيأ لنا بوصفها زاوية النظر التي تتقارب تحتها فرضيات ميد وفرضيات دوركهايم عن علقنة عالم الحياة (الباب V).

---

(88) Sh. S. Wolin, «Paradigms and Political Theories,» in: P. King and B. C. Parekh (eds.), *Politics and Experience* (Cambridge: 1968), and R. F. Bernstein, *Restrukturierung der Gesellschaftstheorie* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 103 ff.

بالاستناد إلى التطور النظري الذي عرفه تالكوت بارسونز، يمكن تحليل مشكل الوصل بين المفهومات الأساسية (Grundbegrifflichkeiten) في نظرية المنظومة ونظرية الفعل. ها هنا تؤخذ في الاعتبار نتائج الفواصل التأملية التي خُصصت للمسائل النسقية (الباب VII). أما الفاصل التأملي الأول فيأخذ نقطة انطلاق له نظرية ماكس فيبر عن الفعل[89]، وذلك من أجل عرض المقاربة التداولية الصورية لنظرية في الفعل التواصلي (الباب III). وأما الفاصل التأملي الثاني فهو في بادئ الأمر يبسط تصور عالم الحياة ثم يتعقب النزعة المتدرجة نحو فك الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، إلى حد يمكن أن تُعاد صياغة أطروحة فيبر عن العقلنة وأن تُطبق على العلاقات في الوقت الحاضر (الباب VI). وأما الفاصل التأملي الختامي، فهو يجمع بين الأبحاث المتعلقة بتاريخ النظرية وبين الأبحاث النسقية، إذْ هو، من جهة، يجب أن يجعل تأويل الحداثة المقترح مفتوحًا أمام المراجعة، في ضوء نزعات التقنين الحقوقية (Verrechtlichung)، ومن جهة، ينبغي أن يدقق المهمات التي تطرح نفسها اليوم على نظرية نقدية في المجتمع (الباب VIII).

(89) «عن الفعل» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 157). (المترجم)

-II-

نظرية ماكس فيبر في العقلنة

تأمل تمهيدي: في سياق تاريخ العلم

ماكس فيبر هو الوحيدُ، من بين الكلاسيكيين في علم الاجتماع، الذي كان قد قطع مع مقدمات التفكير القائم على فلسفات التاريخ، كما مع الفرضيات الأساسية للنزعة التطورية، ومع ذلك أراد تصور تحديث المجتمع الأوروبي القديم بوصفه نتيجة لمسار عقلنة تاريخي كوني. وماكس فيبر قد جعل مسارات العقلنة مفتوحة أمام بحث إمبيريقي جامع، وذلك من دون أن يعيد تأويلها على نحو ما يفعل أصحاب المذهب التجريبي، حيث تضمحل جوانب العقلنة من مسارات التعلم الاجتماعية. ترك لنا ماكس فيبر أعماله في حالة شذرات، ومع ذلك فإنه متى ما اهتدى المرء بنظريته عن العقلنة أمكن له أن يعيد بناء المشروع في جملته، هذا المنظور التأويلي الذي سبق له أن هيمن ذات مرة على المناقشات إبان عشرينيات القرن، وهي مناقشات فلسفية في الأغلب[1]، ولكنه استُبعد في ما بعد لمصلحة تأويل سوسيولوجي بالمعنى الضيق أخذ وجهته من كتاب **الاقتصاد والمجتمع**، قد تم اعتناقه مرة أخرى في البحوث المستجدة عن فيبر[2]. إنه بالتحديد انطلاقًا

---

(1) K. Löwith, «Max Weber und Karl Marx,» in: K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen* (Stuttgart: 1960), pp. 1 ff.; S. Landshut, *Kritik der Soziologie* (Leipzig Neuwied: 1969), 12 ff.; H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Darmstadt: 1964), pp. 145 ff.

في هذا الصدد تأتي إشارتي ضمن: O. Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute* (Tübingen: 1965), pp. 74 ff.;

والذي أُعيد طبعه ضمن: Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970);

في هذا التقليد أيضًا، نشير إلى مجموع النصوص: D. Käsler (ed.), *Max Weber* (München: 1972), and N. Birnbaum, «Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber,» in: C. Seyfarth and M. Sprondel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 38 ff.

(2) St. Kalberg, «The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature,» *Sociology*, vol. 13 (1979), pp. 127 ff.

من منظور يرى الأثر بوصفه كلًّا برأسه، إنما تظهر وجوه الخلل على نحو أكثر جلاء، والخلل التالي هو الأكثر عبرة من بينها. حلل فيبر مسار **نزع السحر عن تاريخ الدين**، ذاك الذي يجب أن يستوفي الشروط الضرورية الداخلية لانبجاسة النزعة العقلانية الغربية، وذلك بمساعدة مفهوم مركب، وإن كان في شطر واسع منه غير موضح، عن العقلنة، وبعين الضد من ذلك، قد سمح لنفسه عند تحليل **العقلنة الاجتماعية**، كما فرضت نفسها في العصور الحديثة، بأن يهتدي بفكرة عن العقلنة منحصرة في عقلانية الغايات. وهذا المفهوم يتقاسمه فيبر مع ماركس، من جهة، ومع هوركهايمر وأدورنو، من جهة أخرى. وأريد في المقام الأول أن أوضح منظور الإشكال الذي يهمني من خلال مقارنة مجملة بين مواقف هؤلاء الثلاثة[3].

تفرض العقلنة الاجتماعية نفسها، بحسب ماركس، على نحو مباشر من خلال نمو قوى الإنتاج، بمعنى من خلال توسيع المعرفة الإمبيريقية وتحسين تقنيات الإنتاج وتعبئة قوة العمل القابلة للاستخدام اجتماعيًّا وتأهيلها وتنظيمها على نحو أكثر نجاعة على الدوام. وعلى الضد من ذلك، فإن علاقات الإنتاج، وبالتالي المؤسسات التي تعبر عن تقسيم السلطة الاجتماعية وتعدل تمايزات الوصول (Zugang) إلى وسائل الإنتاج، لا يتم تثويرها إلا تحت الضغط الناجم عن عقلنة قوى الإنتاج. أما ماكس فيبر فهو يحكم على الإطار المؤسساتي للاقتصاد الرأسمالي وللدولة الحديثة على نحو مغاير: ليس بوصفها علاقات إنتاج، تقيد مخزون العقلنة، بل باعتبارها منظومات فرعية من الفعل العقلاني بمقتضى غاية، حيث تنبسط النزعة العقلانية الغربية على الصعيد الاجتماعي. بلا ريب كان ماركس يخشى، نتيجةً للنزعة البيروقراطية (Bürokratisierung)، أن تتشيأ العلاقات الاجتماعية تشيؤًا من شأنه أن يخنق الدوافع التحفيزية على السلوك العقلاني في الحياة. وإن هوركهايمر وأدورنو، ثم ماركوزه في وقت لاحق، قد تأولوا ماركس انطلاقًا من هذا المنظور الفيبري. وتحت راية عقل أداتي مستقل بذاته، تنصهر عقلانية السيطرة على الطبيعة مع لاعقلانية السيطرة الطبقية، وتوطد قوى الإنتاج المطلقة العنان علاقات الإنتاج التي تؤدي إلى الاغتراب. وإن «جدلية التنوير» قد

(3) يقارن بصدد ما يلي هذا: A. Wellmer, *On Rationality*, vols. 1-4 ([n.p.]: 1977).

ألغت الازدواجية (Ambivalenz)[4] التي كان ماكس فيبر لا يزال يعقد عليها بعض الأمل، وذلك في مقابل مسارات العقلنة، ومن دون تردد قلبت التقدير الإيجابي لدى ماركس. والعلم والتقنية اللذان كانا عند ماركس مخزونًا تحرريًّا لا لبس عليه، قد تحولانهما ذاتهما إلى وسط للقمع الاجتماعي.

لا يهمني في هذه اللحظة أي موقف من الثلاثة يمكن أن يكون على حق، بل ما يهمني على الأرجح هو الضعف النظري الذي تتقاسمه. فمن جهة أولى، يعقد ماركس وفيبر وهوركهايمر وأدورنو ضربًا من المماهاة بين العقلنة الاجتماعية ونمو العقلانية الأداتية والاستراتيجية التي تحكم سياقات الفعل، ومن جهة أخرى، يحومون جميعًا، سواء تعلق الأمر بمفهوم جمعية (Assoziation) المنتجين الأحرار أم بالنماذج التاريخية للسلوك العقلاني في الحياة بمقتضى خُلقٍ ما، أو بفكرة تعامل أخوي مع الطبيعة التي بُعثت من جديد، حول **عقلانية اجتماعية شاملة**، بها تنقاس أهمية مسارات العقلنة الموصوفة إمبيريقيًّا. لكن هذا المفهوم الأشمل للعقلانية إنما ينبغي أن يتم تحديده على المستوى وقوى الإنتاج والمنظومات الفرعية للفعل العقلاني نفسها بمقتضى غاية ما وبمقتضى الحوامل الكليانية للعقل الأداتي. وهذا ما لا يحدث. والعلة في ذلك أني أراها تكمن، من جهة، في العقبات التي تخنق نظرية الفعل: فإن مفاهيم الفعل التي استند إليها ماركس وماكس فيبر وهوركهايمر وأدورنو ليست معقدة كفايةً بحيث تستوعب في الأفعال الاجتماعية **كل** الجوانب التي يمكن العقلنة الاجتماعية أن تنطبق عليها[5]. ومن جهة أخرى، تكمن مفاهيم الفعل في خلط المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل بالمفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة: إن عقلنة توجيهات الفعل وبنى عالم الحياة ليست هي بعينها زيادة تعقد منظومات الفعل، فهما غير صنوين[6].

---

(4) مصطلح من التحليل النفسي أدخله أول مرة في عام 1910 أوجين بلولر للإشارة إلى التناقض الحاصل في مشاعر المريض النفسي الذي يعاني الانفصام، بين الكراهية والمحبة مثلًا، واستعمله فرويد في نصوص عدة. (المترجم)

(5) Jürgen Habermas, «Some Aspects of the Rationality of Action,» in: F. Geraets (ed.), *Rationality Today* (Ottawa: 1979), pp. 185 ff.

(6) N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Tübingen: 1968).

كذلك، أريد في البداية أن أوضح أن ماكس فيبر إنما تصدى إلى موضوعة العقلانية في سياق علمي، قد تخلص من فرضيات فلسفة التاريخ ومن النزعة التطورية للقرن التاسع عشر المشوبة بتلك الفلسفة. **لا** تنتمي نظرية العقلنة إلى ذلك التراث التأملي الذي كان ينبغي على السوسيولوجيا، من جهة ما هي علمٌ، أن تنعتق منه. ولما كانت السوسيولوجيا قد انبثقت على خطى فلسفة الأخلاق الاسكتلندية والاشتراكية المبكرة مصحوبة بإشكاليتها الخاصة ومقارباتها النظرية الخاصة، من حيث هي اختصاص يبحث في نشأة المجتمع الحديث وتطوره[7]، فهي قد عثرت على موضوعة العقلنة الاجتماعية جاهزة: لقد تمت بلورتها في القرن الثامن العشر من جهة فلسفة التاريخ ثم تم استئنافها وتحويلها في القرن التاسع عشر من نظريات المجتمع التطورية. وأود أن أذكر بهذا التاريخ السابق على نحو موجز، وذلك من أجل تخصيص وضع المشكل الذي واجهه ماكس فيبر.

إن أهم حوافز التفكير الذي حرك فلسفة التاريخ هو متضمن في كتاب كوندورسيه **رسم أولي للوحة تاريخية عن مظاهر تقدم الروح الإنسانية** المنشور في عام 1794[8]. وأما أنموذج العقلانية فقد وفرته علوم الطبيعة الرياضية التي كانت نواتها هي فيزياء نيوتن. فقد رفعت النقاب عن «المنهج الحقيقي لدراسة الطبيعة»، «الملاحظة والتجربة والحساب» هي الأدوات الثلاث التي بها فتحت الفيزياء مغالق الطبيعة وألغازها. ومثل كانط، كان كوندورسه أيضًا منبهرًا بـ«المسيرة الآمنة» لهذا العلم. فقد أصبح بمثابة براديغم المعرفة عمومًا، وذلك من أجل أنه يتبع منهجًا، ارتفع بمعرفة الطبيعة ونأى بها عن النزاع المدرسي بين الفلاسفة وحط من شأن الفلسفة السائدة إلى حد ذلك الوقت واختزلها في مجرد رأي: «الرياضيات[9] وعلم الطبيعة تؤلفان لذاتهما قسمًا بمفرده. ولما كانتا تقومان على

---

(7) H. Strasser, *The Normative Structure of Sociology* (London: 1976), pp. 44 ff.

(8) أقتبس بحسب الطبعة الفرنسية - الألمانية للنص التي عمل عليها وآلف:

J. A. Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Forthschritte des menschlichen Geistes* (Frankfurt am Main: 1963).

(9) «الرياضيات»؛ كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 161. (المترجم)

الحساب والملاحظة، ولما كانت تعاليمهما مستقلة عن الآراء التي تزرع الانقسام بين المدارس، فهما قد انشقتا عن الفلسفة»[10].

لم يحاول كوندورسيه، كما فعل كانط، أن يوضِح أسس المعرفة المنهجية، وبالتالي شروط عقلانية العلم، بل اهتم بما أطلق عليه ماكس فيبر اسم «الدلالة الثقافية» للعلم، ونعني بالسؤال عن الكيفية التي بها يكون من شأن النمو المؤمن منهجيًّا للمعرفة النظرية أن يفعل فعله في تقدم الروح الإنساني وفي السياق الثقافي للحياة بعامة.

ما يريده كوندورسيه هو تصور تاريخ الإنسانية بحسب أنموذج تاريخ العلم الحديث، وذلك يعني باعتباره سيرورة عقلنة. وقد قام في الأساس بأربعة تأملات:

(أ) تأول كوندورسيه بادئ الأمر مفهوم الكمال بحسب مقياس التقدم العلمي. لم يعد الكمال يدل، كما في التقليد الأرسطي، على معنى تحقيق غاية (Telos) ما مودعة في طبيعة الأشياء، بل على سيرورة استكمال أو طلب للكمال (Vervollkommnung) هي بلا ريب مسددة إلا أنها ليست محددة غائيًا. لقد تم تأويل الكمال باعتباره تقدمًا. وكان كوندورسيه يريد أن يشرح في عمله «أن الطبيعة لم تضع أي حد أمام طلب الكمال للقدرات الإنسانية[11]، أن قدرة الإنسان على الاستكمال هي من حيث الواقع شيء لا تحيط به عين، وأن خطوات التقدم التي تحرزها هذه القدرة نحو الاستكمال... ليس لها من حدود سوى المسافة الزمنية للكوكب، حيث أوعزت لنا الطبيعة بأن نكون»[12]. كذلك فإن خطوات تقدم الروح الإنساني ليست محدودة بغاية ثاوية فيها، ثم هي تتحقق عبر شروط عرضية. إن مفهوم **التقدم** هو في ارتباط وثيق مع فكرة **التعلم**. لا يدين الروح الإنساني بخطوات تقدمه إلى الاقتراب من غاية ما، بل إلى اشتغال ذكائه من دون عائق، ومن ثم إلى آليةِ تعلمٍ معينة. إن التعلم يعني المجاوزة الذكية للمعوقات، ويخصص كوندورسيه «بنيةً ذكائنا» عبر «العلاقة بين وسائلنا لاكتشاف الحقيقة، والمقاومة التي تبديها الطبيعة ضد جهودنا»[13].

(10) Condorcet, p. 125.

(11) وُضع المقابل الفرنسي بين قوسين (perfectionnement des facultés humaines). (المترجم)

(12) Ibid., p. 29.

(13) Ibid., p. 253.

(ب) إلى هذه المقاومات التي تبديها الطبيعة، ينتمي الحكم المسبق وتنتمي الخرافة. وإن تصور المعرفة الذي طُور على أنموذج علوم الطبيعة إنما شأنه أن يحط بضربة واحدة من قيمة (entwerten) التمثلات الدينية والفلسفية والخلقية والسياسية الموروثة. ضد سلطة هذا التراث أخذت العلوم على عاتقها **وظيفة التنوير**. وفي نهاية القرن الثامن عشر تقدمت عمليةُ مأسسةِ العلوم باعتبارها منظومات فرعية مستقلة عن اللاهوت وعن الخطابة الإنسانوية، إلى حد بحيث يمكن لتنظيم اكتشاف الحقيقة أن يصبح أنموذجًا لتنظيم الدولة والمجتمع. وتحول التنوير إلى مفهوم سياسي من أجل التحرر من الأحكام المسبقة وذلك عبر النشر المثمر عمليًا للمعارف العلمية، وبكلمات كوندورسيه: من أجل تأثير الفلسفة على **الرأي العمومي**. إن التقدم العلمي لا يمكن أن يُترجم إلى عقلنة للحياة الاجتماعية إلا إذا اضطلع العلماء[14] بمهمة التربية العمومية، وذلك بهدف جعل مبادئ عملهم الخاص مبادئ للحراك (Verkehr) الاجتماعي عمومًا. إن شأن العالِم، ضمن وظيفته بوصفه مستنيرًا، أن يحاول أن «يعلن عاليًا» عن الحق الذي يتمتع به، نعني حق «إخضاع أي رأي للفحص بواسطة العقل الخاص... وعن قليل نشأت في أوروبا طبقةٌ من الناس، كانوا أقل انشغالًا باكتشاف الحقيقة أو بتأسيسها منهم بنشرها. ونذروا أنفسهم لمهمة تعقب كل الأحكام المسبقة إلى حد مخابئها، حيث وفر لها القساوسة والمدارس والحكومات والتعاونيات القديمة الملجأ والحماية، وبحثوا عن مجدهم في القضاء على الأغاليط الشائعة في الشعب أكثر من البحث عنها في توسيع حدود المعرفة الإنسانية». وكوندورسيه الذي كان هو نفسه في السجن، يضيف قائلًا: «هم أفادوا تقدم المعرفة على نحو غير مباشر، ولم يكن ذلك لا أكثر خطرًا ولا أقل منفعة من أي شيء آخر»[15].

(ج) يفيد مفهوم التنوير بوصفه جسرًا بين فكرة التقدم العلمي والقناعة بأن العلوم هي أيضًا تفيد في طلب الكمال الخلقي للبشر، إذْ يتطلب التنويرُ في صراعه مع قوى التقليد من كنيسة ودولة، الشجاعةَ على استخدام المرء لعقله الخاص،

---

(14) «العلماء» وليس «الفلاسفة» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 163). (المترجم)

(15) Condorcet, p. 275.

وبالتالي الاستقلال الذاتي أو الرشد. وفضلًا عن ذلك فإن عاطفة (Pathos)[16] التنوير يمكن أن تنبني على أن الأحكام الخلقية العملية من شأنها أن تنهار في واقع الأمر بفعل السلطة النقدية للعلوم. «كل الأغاليط السياسية والخلقية إنما تأخذ منطلقها من أغاليط فلسفية هي بدورها مرتبطة بأغاليط فيزيائية. ليس[17] ثمة نسق ديني، ولا أي هيمان (Schwärmerei) خارج عن حدود الطبيعة إلا ويجد تعليله وأساسه العميق في الجهل بقوانين الطبيعة»[18]. بذلك كان من البين بالنسبة إلى كوندورسيه أن علينا لا أن نثق بالعلوم من وجهة نظر نقدية فحسب، بل علينا أن ننتظر منها العون في الإجابة عن الأسئلة المعيارية: «إن شأن العلوم الرياضية والفيزيائية أن تفيد في إدخال الكمال على التقنيات التي تلبي حاجاتنا الأكثر بساطة: أفلا يوجد أيضًا في صلب النظام الضروري للطبيعة، أن تقدم العلوم الخلقية والسياسية من شأنه أن يمارس التأثير نفسه في الدوافع التي تعين أحاسيسنا وأفعالنا؟»[19]. يراهن كوندورسيه في المسائل الخلقية العملية كما في المسائل العرفانية على إمكان التعلم والتنظيم العلمي لمسارات التعلم. وكما أن الإنسان قادر على «اكتساب المفاهيم الخلقية»، كذلك سوف ينجح أيضًا في أن يحمل العلوم الخلقية إلى المستوى عينه الذي سبق أن بلغته علوم الطبيعة: «إن الأساس الوحيد لصدقية (Glaubwürdigkeit) علوم الطبيعة هو فكرةُ أن القوانين الكلية، التي تعين الظواهر في الكون، أكان المرء يعرفها أم لا، إنما هي ضرورية ودائمة، ولأي سبب يجب أن يكون لهذا المبدأ صلاحية أقل في تطور القدرات الفكرية والخلقية للبشر مما لديه في السيرورات الأخرى للطبيعة؟»[20].

(د) لكن إذا كان التنوير يمكن أن يرتكز على العلوم الإنسانية (Humanwissenschaften)، حيث يؤمن تقدم المعرفة فيها تأمينًا منهجيًا على الطريقة نفسها السارية في علوم الطبيعة، فإنه يحق لنا أن ننتظر أنحاء من التقدم ليس في خُلُق

---

(16) في معنى العاطفة المتقدة، الشغف، الولع الشديد. (المترجم)

(17) «ليس ثمة نسق ديني، ولا أي هيمان خارج عن حدود الطبيعة إلا ويجد تعليله وأساسه العميق في الجهل بقوانين الطبيعة»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 163). (المترجم)

(18) Condorcet, p. 325.

(19) Ibid., p. 381.

(20) Ibid., p. 345.

(Moralität) الأفراد من الناس فحسب، بل في أشكال الحياة المتحضرة المشتركة. إن تقدم الحضارة إنما يراه كوندورسيه، كما هي الحال مع كانط، على الخط الممتد نحو جمهورية شأنها أن تضمن الحريات المدنية، ونحو نظام عالمي شأنه أن يؤدي إلى سلام دائم[21]، ونحو مجتمع شأنه أن يعجل في النمو الاقتصادي والتقدم التقني، وأن يقضي على اللامساواة الاجتماعية أو أن يعوض عنها. كان يتوقع من بين أشياء أخرى إزالة الأحكام المسبقة، «التي أفضت إلى عدم المساواة في الحقوق بين الجنسين»[22]، وكان يتوقع القضاء على الإجرام والإهمال، والتغلب الصحي والطبي على البؤس والمرض، وكان يؤمن «بأنه ينبغي أن يأتي زمن حيث لن يكون الموت غير أثر ناجم عن حوادث خارقة للعادة»[23].

بكلمات أخرى: إن كوندورسيه إنما يؤمن بالحياة الأبدية ولكن قبل الموت. وهذا التصور هو ممثل جيد لتفكير فلسفة التاريخ الخاصة بالقرن الثامن عشر، حتى وإن كان لا يمكن أن يأخذ صيغة حادة بهذا القدر إلا من معاصر للثورة الفرنسية. وبالتحديد، فإن هذه الجذرية هي التي أدت بلا ريب إلى نقطة انهيار تفكير فلسفة التاريخ. أربع مسبقات (Präsuppositionen) قبل كل شيء هي التي أصبحت في الحقبة اللاحقة إشكالية ومنحت دفعةً نحو تحويل كامل للتأويل الذي قدمته فلسفة التاريخ عن الحداثة.

أولًا، أقصد المفترضات (Voraussetzungen) التي كان ينبغي على كوندورسيه أن يتخذها، عندما أسس تصوره الخطي للتقدم على التقدم العملي الذي تمثله علوم الطبيعة الحديثة. هو يفترض (أ) أن تاريخ الفيزياء والعلوم الموجهة على أنموذجها إنما يمكن أن يُعاد بناؤه بوصفه دربًا متواصلًا من التطور. وبعين الضد من ذلك تؤكد اليوم نظرية العلم مابعد التجريبية تبعية تكون النظرية للبراديغمات، إنها تحمل على الوعي بأن استمرارية العقلانية العلمية لا تتجلى مباشرةً على مستوى تكون النظرية، بل على مستوى العلاقات النظرية البينية، وذلك يعني على مستوى الصلة المشوشة بين البراديغمات المختلفة. بيد أن ما هو أكثر مخاطرة

(21) «أن يؤدي إلى سلام دائم»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 164). (المترجم)

(22) Condorcet, p. 383.

(23) Ibid., p. 395.

هو (ب) الافتراض الأوسع بأن كل المشاكل التي أعطت عنها التعاليم الدينية والفلسفية إجابة ما إلى حد الآن، إنما يمكن إما أن تُحول إلى مشاكل قابلة لأن تُعالَج علميًّا وبهذا المعنى أن تُحل حلًّا عقلانيًّا، وإما أن يُنظَر إليها بوصفها مشاكل زائفة وحملها على الاضمحلال موضوعيًّا. وإن أمل كوندورسيه في أن الموت يمكن أن يُقضى عليه يومًا ما، هو ليس مجرد فضول. فوراء ذلك يكمن التصور بأن التجارب المتعلقة بعرضية الحياة (Kontingenzerfahrungen) ومشاكل المعنى التي تم تأويلها إلى حد الآن على نحو ديني والعمل على تداركها بواسطة الشعائر، إنما في المستطاع **نزع فتيلها** (entschärft)[24] على نحو جذري. وإلا فستبقى بقية من مشكل غير قابلة للحل عقلانيًا، والتي ينبغي أن تعني في أي حال أن القيمة المعلقة على القدرة على حل المشاكل المرتكزة على العلم وحده ينبغي تنسيبها على نحو ملموس. هذا الأمر هو بمثابة نقطة انطلاق لمحاولة ماكس فيبر تعقب مسارات العقنلة الاجتماعية وقد اتخذ خيطًا هاديًا له ليس تطور العلوم بل تطور الصور الدينية للعالم.

ثانيًا، إن كوندورسيه، وهو ابن القرن الثامن عشر، لم يكن واضحًا في مدى ادعاء الكونية الذي وضعه، وذلك عندما تصور وحدة تاريخ الإنسانية من زاوية النظر الخاصة بعقلانية يمثلها العلم الحديث. ولا يشك كوندورسيه في أن كل الأمم يومًا ما سوف «تقترب من حالة الحضارة التي بلغتها الشعوب الأكثر استنارة والأكثر حرية والأكثر تخلصًا من الأحكام المسبقة، كما هي حال الفرنسيين والإنكليز - الأميركيين»[25].

يبرر كوندورسيه هذه القناعة في آخر المطاف بأن العقلانية التي حققت طفرتها مع علوم الطبيعة لا تعكس مناويل جزئية خاصة بالحضارة الغربية فحسب، بل هي ملازمة ومداخِلة للروح الإنسانية عمومًا. وهذا الافتراض الذي يقضي بأنه يوجد عقل كوني إنما وُضِع موضع سؤال بادئ الأمر مع الدراسة التاريخية ثم في وقت لاحق مع الأنثروبولوجيا الثقافية، رب افتراض هو إلى حد الآن موضوع للنزاع، كما بيَّن ذلك السجال في شأن العقلانية الذي اشتغلنا عليه في المقدمة. أما

(24) إبطال مفعولها، نزع الطعم عنها، تفكيكها. (المترجم)

(25) Ibid., p. 345.

بالنسبة إلى مسيرة فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر، فإن افتراضين آخرين قبل كل شيء كان لهما دلالة كبرى.

ثالثًا، إن كوندورسيه، كما سبق أن رأينا، يربط الجوانب العرفانية للتقدم العلمي، مع الجوانب العملية - الخلقية للرشد في معنى التحرر من الدغمائية ومن السلطة المنبثقة عن الطبيعة. بذلك يجري عمله بناءً على مفهوم عن الطبيعة سابق على الفترة النقدية، ذاك الذي استعاده كانط على نحو تفكري في كتاباته عن فلسفة التاريخ، ومن خلاله افترض وحدة العقل النظري والعقل العملي. لم تطرح هذه الوحدة مشكلًا لدى كوندورسيه، على الرغم من أنه قد بات واضحًا منذ هيوم أن القضايا المعيارية التي تنبني عليها نظرية الأخلاق ونظرية الدولة لا تقبل الاستنباط من العلوم التجريبية. وهذا المبحث قد تم الاشتغال عليه أول الأمر داخل الفلسفة، من كانط إلى هيغل. وإن التوسط الجدلي بين العقل النظري والعقل العملي الذي أجراه هيغل في فلسفته عن القانون، قد وجد من بعد ذلك منفذًا عبر ماركس إلى نظرية المجتمع، وذلك بطريقة مضاعفة. **من جهة أولى**، نقد ماركس الاكتفاء الذاتي الذي يدعيه تفكر فلسفي موجه على نحو استرجاعي. ومن بث الزمان التاريخي في الجدلية الهيغلية انبثق المبحث الدائم المتعلق بالتوسط بين النظرية والبراكسيس. وإن المسائل التي تسقط تحت حكم العقل العملي لم يعد من الواجب الآن أن نستطيع حلها بواسطة الوسائل الفلسفية وحدها، إنها تتجاوز أفق الحجاج بمجرد ما هو حجاج: إن أسلحة النقد تتطلب نقد الأسلحة. أما عن مواصلة النظرية بوسائل أخرى، نعني بوسائل عملية، فإن ما يمكن أن يُقال قولًا كليًّا، ليس كثيرًا، وما يمكن قوله عن ذلك، إنما هو من أمر نظرية الثورة[26].

من جهة أخرى، كان هيغل فعالًا في تعبيد الطريق نحو تملك غير نقدي للجهاز المفهومي للجدلية، وفي المفاهيم الأساسية في نقد الاقتصاد السياسي تم إقحام الوحدة بين العقل النظري والعقل العملي على نحو أن الأساسيات المعيارية للنظرية الماركسية هي إلى حد اليوم قد ظلت محجوبة عنا. وهذا الغموض هو في الماركسية تارة يتم تفاديه، وطورًا يقع إخفاؤه، ولكن لم تتم إزالته في شكل حقيقي: تم تفاديه عبر تقسيم نظرية المجتمع الماركسية إلى بحث اجتماعي واشتراكية

(26) M. Theunissen, «Die Verwirklichung der Vernunft,» *Philos. Rundschau*, vol. 6 (1970).

أخلاقية (م. أدلر)، وتم إخفاؤه سواء عبر صلة أرثوذكسية مع هيغل (لوكاتش، كورش) أو عبر نحو من الإدماج مع نظريات التطور ذات الصبغة الطبيعانية القوية للقرن التاسع عشر (إنغلز، كاوتسكي). وهذه النظريات قد شكلت الجسور التي مرت فوقها موضوعة العقلانية، التي عولجت أول الأمر بأدوات فلسفة التاريخ، إلى السوسيولوجيا[27].

بالنظر إلى هذه النظريات، فإن الافتراض **الرابع** قبل كل شيء هو الذي صار ذا وجاهة خاصة، والذي على أساسه بسط كوندورسيه تصوره للتاريخ. ليس في مقدور كوندورسيه أن يحيل تقدم الحضارة إلى تقدم الروح الإنسانية إلا إذا كان يتوقع نجاعة تجريبية متأتية من معرفة نظرية يتم تحسينها أكثر فأكثر على الدوام. كل مقاربة تأويلية تأخذ الظواهر التاريخية من زاوية نظر العقلنة إنما ينبغي أن تخرج من أن المخزون الحجاجي للمعارف والرؤى من شأنه أن يصبح **ناجعًا على المستوى التجريبي**. لكن كوندورسيه لا يبحث في آليات التعلم والشروط التي تجري تحتها مسارات التعلم، ولا هو يفسر كيف يتم إعمال المعارف في تقدم تقني، أو في نمو اقتصادي، أو في تنظيم عقلاني للمجتمع، ولا هو يضع في الاعتبار إمكان أن تصبح المعارف فاعلة من طريق **تأثيرات جانبية غير مقصودة**. وهو يعول على نجاعة آلية للروح، وبالتالي على أن الذكاء الإنساني جُبِل على مراكمة المعرفة، وهو يصنع تقدم الحضارة من خلال نشر المعرفة. وهذه الآلية تظهر بالتأكيد من جانبين، هما في علاقة مقلوبة الواحد بالآخر. **فمن جهة المنظور العملي** للمشاركين، تظهر أشكال التقدم الحضاري بمثابة نتائج من ممارسة نشر المعرفة، ومن تأثير الفلاسفة على الرأي العمومي، ومن إصلاح التربية المدرسية ومن تكوين الشعب ...إلخ. وممارسة التنويريين هذه، وهم الذين اتخذوا تحقيق مزيد التقدم للروح الإنساني مقصدًا لهم، إنما هي من جهتها سليلة فلسفة التاريخ، وذلك أن هذه هي التي من شأنها وحدها على المستوى النظري أن تحمل مسار الإنسانية على الوعي بالنسبة إلى أولئك الذين يستطيعون تعزيزه على الصعيد العملي في وقت لاحق. أما **من جهة المنظور النظري** للعالم، فإن أشكال التقدم الحضاري إنما تقدم نفسها لهذا السبب بوصفها ظواهر بالإمكان تفسيرها بحسب

---

(27) Jürgen Habermas, «Intentionalistische Semantik (1976),» in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: 1984), «Introduction».

قوانين الطبيعة. وكما أن العقلنة من شأنها أن تظهر ها هنا بوصفها ممارسة تواصلية تُزاوَل عن إرادة وعن وعي، فهي تظهر هنا بوصفها مسارًا عرفانيًّا يجري طبقًا لقوانين محددة. وهذان الجانبان كلاهما يوجدان بلا توسط، الواحد بجانب الآخر، وهما لا يتضامان على نحو غير إشكالي معًا إلا متى ما كان المرء يتصور الروح الإنساني تصورًا مثاليًّا بوصفه قدرة أو قوة تنبسط طبقًا لمنطق يخصها **وفي الوقت ذاته** انطلاقًا من دافع خاص.

في هذا الموضع، تُجري نظريات التطور للقرن التاسع عشر التي تبلغ أوجها عند سبنسر، مراجعة حاسمة على تصور فلسفة التاريخ لمبحث العقلانية: إنها تؤول تقدم الحضارة تأويلًا داروينيًّا بوصفه تطويرًا للمنظومات العضوية[28]. لم يعد التقدم النظري للعلوم، وإنما **التطور الطبيعي للأنواع**، هو البراديغم بالنسبة إلى تأويل التغيرات المتراكمة، وبذلك تم تحويل مبحث العقلانية إلى مبحث في التطور الاجتماعي. وبهذا التبديل في المنظور، أصبح من الممكن أن نأخذ التجارب التاريخية المركزية للقرن التاسع عشر في الاعتبار على نحو أفضل:

- مع الثورة الصناعية بلغ تطوير تقنيات الإنتاج إلى الوعي بكونه بعدًا مهمًّا للتطور الاجتماعي. وإن تطوير قوى الإنتاج، والذي لم يتحقق أول الأمر والحق يُقال بسبب وضع المعارف العلمية حيز التنفيذ، منح أنموذجًا من خلاله يمكن تصور التقدم الاجتماعي تجريبيًّا على نحو أفضل مما يفعل أنموذج التطوير المتأتي من علوم الطبيعة الحديثة.

- شيء مشابه يصدق على الاضطرابات السياسية التي كانت قد حصلت مع الثورة الفرنسية وأدت إلى خلق الدساتير المدنية. فعلى منوال مسارات مأسسة الحريات المدنية إنما كان ينبغي استقراء التقدم بدوره على نحو أوضح مما يمنحنا إياه تطور للعلوم الإنسانية هو في أي حال تطور مشكوك فيه.

- أخيرًا، مع النمو الرأسمالي ظهر الاقتصاد بوصفع منظومة جزئية مستقلة بذاتها على المستوى الوظيفي، وفي الاقتصاد السياسي المعاصر ارتسم بمساعدة

(28) L. Sklair, *The Sociology of Progress* (London: 1970), pp. 56 ff.

أنموذج الدورة أو التداول. وبذلك دخلت إلى العيان زوايا نظر إجمالية (holistisch)، من خلالها لم يعد ينبغي رد ظواهر تقسيم العمل الاجتماعي إلى شتات من الأفراد، كما ظهرت زوايا نظر وظائفية من خلالها يمكن النظر إلى المجتمعات، في تناسب مع الأجهزة العضوية، بوصفها أنساقًا مكتفية بذاتها.

إن الحافزين الأولين كليهما قد فضلا التأويل التجريبي لمسارات العقلنة بوصفها مسارات نمو، في حين أن الحافز الثالث قد يسر إدماج تاريخ المجتمع في أنموذج التطور، ذاك الذي كان وضعه داروين لتاريخ الطبيعة. بذلك استطاع سبنسر أن يرسي نظرية عن التطور الاجتماعي، تطهرت من المثالية الغامضة لفلسفة التاريخ، وأن ينظر إلى مظاهر تقدم الحضارة باعتبارها مواصلة للتطور الطبيعي، ومن ثم أن يُدرجها من دون أي التباسات تحت قوانين الطبيعة.

إن نزعات وتوجهات من قبيل التطوير العلمي والنمو الاقتصادي وإرساء دول دستورية ونشأة الإدارات الحديثة ...إلخ، إنما يمكن بذلك أن تُعالَج مباشرة بوصفها ظواهر تجريبية، وأن يتم تصورها بوصفها نتائج تابعة للتمايز البنيوي للأنساق الاجتماعية. هي لم تعد تحتاج إلى أن تؤول بوصفها مؤشرات تجريبية على تاريخ باطني للروح فحسب، تاريخ يتم إرجاعه إلى مسارات التعلم وإلى تراكم المعرفة، أو باعتبارها علامات على عقلنة في معنى فلسفة التاريخ.

إذا ألقينا نظرة على **الافتراضات الأساسية الأربعة** لفلسفة التاريخ التي تم استبيانها بالاعتماد على كوندورسيه، أمكن لنا تخصيص نظريات التطور الفيكتورية على هذا النحو المبسط: هي لم تضع لا النزعة العقلانية ولا النزعة الكونية للتنوير موضع سؤال، ولا هي تستشعر شيئًا ضد مخاطر المركزية الأوروبية، وكررت كذلك المغالطات الطبيعانية لفلسفة التاريخ، وإن كان ذلك بطريقة أقل بروزًا، وذلك أنها اقترحت في الأقل أن نؤول المنطوقات النظرية في شأن درجات التطور في معنى أحكام القيمة بخصوص التقدم العملي - الخلقي، ومن جهة أخرى، هي قد توجهت بقوة أكثر نحو العلوم الاجتماعية، وملأت فراغًا كانت فلسفة التاريخ بكلامها على القوانين التاريخية، ذي النوايا المثالية على الأرجح، قد تركته شاغرًا، وذلك بفضل تصور عن التطور مستلهم من البيولوجيا، وكما يظهر من العلوم التجريبية.

إن وضع تاريخ العلوم الذي انطلق منه ماكس فيبر من أجل أن يستأنف مبحث العقلانية، وأن يجعل منه من جديد مشكلًا قابلًا للمعالجة سوسيولوجيًا، إنما تعين عبر النقد الذي طال نظريات التطور هذه التي طبعت القرن التاسع عشر. وإن نقاط الهجوم الكبرى لهذا النقد يمكن الإشارة إليها في شكل تخطيطي بالاعتماد على العناوين المعطاة ها هنا. بذلك سوف أذهب عبر الافتراضات الأساسية المشوبة ضمنًا على الدوام بفلسفة التاريخ، وفقًا لترتيب معكوس: إن نقاط الهجوم هي الحتمية التطورية والطبيعانية الأخلاقية وكذلك النزعة الكونية والنزعة العقلانية لنظريات التطور.

الحتمية التطورية: إن صعود العلوم الإنسانية الذي كان تم منذ أيام رانكه (Ranke) وسافيني (Savigny) في إطار المدرسة التاريخية، قد كان مصحوبًا بالتأملات المنهجية[29]. ثم إن هذه التأملات قد أخذت في وقت لاحق منذ دلتاي شكلًا نسقيًا، باعتبارها نزعة **تاريخانية** (Historismus). وإن النقد التاريخاني قد وُجه سواء ضد النظريات الجدلية أو ضد النظريات التطورية عن التاريخ والمجتمع. وفي سياقنا نحن نهتم قبل كل شيء بنتيجة **واحدة** من هذه السجالات، ألا وهو التشكيك في التجريح في المحاولة الرامية إلى استخراج قوانين تطورية بالنسبة إلى ثقافة مؤولة على نحو طبيعاني. وقد عملت النزعة التاريخانية على خصوصية الثقافة بوصفها ميدانًا من الموضوعات مكونًا عبر روابط المعنى، يكشف عن انتظامات (Gesetzmässigkeit)[30] بنيوية، ولكن ليست نومولوجية (nomologisch)[31]، وبالحري ألا تكون بالتحديد تطورية. ومن سخرية القدر أن هذا الفصل التاريخاني للعلوم الثقافية عن النماذج البيولوجية وعن نماذج العلوم الطبيعية عمومًا، هو الذي جعل ماكس فيبر يعيد طرح المشكل المتعلق بنشأة المجتمعات الحديثة وتطورها من زاوية العقلنة، وهي زاوية غير تاريخانية تمامًا. إن التغييرات الموجهة، الناجعة على مستوى التراكم، إنما ينبغي، متى ما أخذنا النقد التاريخاني مأخذ الجد، أن تُرد إلى المنطق الداخلي لروابط المعنى أو الأفكار، وليس إلى الآليات التطورية للمنظومات الاجتماعية، وينبغي أن يتم تفسيرها بنيويًا وليس على أساس قوانين

---

(29) E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (Bonn: 1948).

(30) شرعيات وترتيبات قانونية. (المترجم)

(31) من «نوموس» أي الناموس أو القانون. (المترجم)

التطور الاجتماعي. من جهة أخرى، فإن هذا التراث التاريخاني منع على العموم فيبر من أن يكون عادلًا إزاء النزعة الوظيفية للمنظومة من ناحية تطوير جوانب أقل شبهة على المستوى المنهجي.

الطبيعانية الأخلاقية: إن فيبر إنما يوجد هو ذاته داخل تقليد **الكانطية الجديدة** للجنوب الغربي[32]. وعلى صعيد نظرية علوم الروح وعلوم الثقافة يمثل فيندلباند وريكارت مواقف شبيهة بمواقف دلتاي وفلاسفة آخرين من المدرسة التاريخانية. بيد أنه بالنسبة إلى المناظرة مع المقاربات التطورية، فإن الكانطية الجديدة، ما وراء فلسفتها الثنائية عن العلم، إنما اكتسبت دلالة خاصة، وعلى الحقيقة بسبب نظريتها عن القيم. فعلى المستوى المنهجي هي قد سوغت التمييز بين ما يكون وما يجب أن يكون، بين معاينات الوقائع وأحكام القيمة، وانقلبت في الفلسفة العملية انقلابًا حاسمًا على كل ضروب الطبيعانية الأخلاقية. هذه هي خلفية موقف ماكس فيبر من خصومة أحكام القيمة. ينقد فيبر مفاهيم التقدم ومفاهيم التطور، وتحديدًا، حينما تؤدي دورًا معياريًّا ضمنيًّا داخل العلوم التجريبية. إن الحساسية المرهفة لدى كانط وفلسفة القيم الكانطية الجديدة ضد المغالطات الطبيعانية في الميدان الخلقي، وعلى العموم ضد الخلط بين المنطوقات الوصفية والمنطوقات المعيارية، إنما له ولا ريب جانب آخر. إنها ترتبط لدى فيبر بارتياب، غير كانطي تمامًا، بل هو تقريبًا تاريخاني، من قدرة العقل العملي على العمل الحجاجي. وعلى المستوى المنهجي يرفض فيبر النزعة العرفانية (Kognitivismus) في الأخلاق بالصرامة نفسها التي يرفض بها الطبيعانية الخلقية.

الكونية: لفتت أبحاثُ القرن التاسع عشر في علوم الروح وعلوم الثقافة النظرَ إلى التباين الكبير في أشكال الحياة الاجتماعية والتقاليد والقيم والمعايير. وإن التاريخانية قد ركزت هذه التجربة الأساسية عن نسبية التقاليد الموروثة وطرائق التفكير، على المشكل المتعلق بما إذا لم تكن مناويل العقلانية المفترضة سلفًا في صلب العلوم التجريبية، عبارة عن مكونات ثقافة محصورة في الجهة وفي الزمان، وبالتحديد مكونات الثقافة الأوروبية الحديثة، وهو ما من شأنه أن يُفقدها ادعاء

---

(32) Th. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation* (Durham: 1976); R. H. Howe, «Max Weber's Elective Affinities,» *AJS*, vol. 84 (1978), pp. 366 ff., and M. Barker, «Kant as a Problem for Weber,» *Brit. J. Soc.*, vol. 31 (1980), pp. 224 ff.

الصلاحية الكونية الذي رفعته في شكل ساذج. لكن التاريخانية يسرت على نفسها مسألة ما إذا كان من تعدد الثقافات إنما تنتج أيضًا نسبانية إبيستيمولوجية. وفي حين أن علوم الروح التي تتعامل مع تقاليد الثقافات المكتوبة، توحي بالانطباع الحدسي بأن مختلف الحضارات توجد في رتبة واحدة، فإن الأنثروبولوجيا الثقافية التي تهتم بالمجتمعات السابقة على الثقافات الكبرى، لا يمكنها أن تغفل بهذا اليسر عن فجوة التطور التي تفصل بين المجتمعات القديمة والمجتمعات الحديثة. وعلاوة على ذلك، ففي الأنثروبولوجيا الثقافية الموجهة توجيهًا وظيفيًّا لا يوجد أبدًا خطرٌ لأنْ ينبذ المرء، مع الحتمية التطورية، كل شكل من التحليل النومولوجي الهادف إلى الكشف عن الانتظامات وأن يستخلص من ذلك استنتاجات نسبانية. وإن ماكس فيبر، كما سنرى، قد اتخذ في هذه الخصومة موقفًا يدعو إلى كونية حذرة، فهو لم ينظر إلى مسارات العقلنة[33] باعتبارها ظاهرة خاصة بالغرب، على الرغم من أن العقلنة التي أمكن رصدها في كل الديانات العالمية، إنما في أوروبا أولًا، قد أدت إلى شكل من النزعة العقلانية (Rationalismus) الذي ينطوي في الوقت ذاته على ملامح مخصوصة، نعني غربية، وكونية، نعني مميزة للحداثة عمومًا.

النزعة العقلانية: تم في فلسفات التاريخ ونظريات التطور استخدامُ العلم والتقنية بوصفهما مقياسًا للعقلنة. وللتدليل على طابع البراديغم (paradigmatisch) الذي يتمتعان به، توجد أسباب جيدة حتى ماكس فيبر لم ينكرها. ولكن من أجل أن يُستخدَما بوصفهما أنموذجًا لمفاهيم التقدم ومفاهيم التطور، فإن العلم والتقنية إنما ينبغي أن يتم تقويمهما، أكان ذلك في معنى التنوير أو في معنى النزعة الوضعية، وذلك يعني تخصيصهما بوصفهما آليات حل للمشاكل ذات دلالة كبيرة على مستوى تاريخ الجنس البشري. وإنه ضد هذا الرفع من قيمتهما بوصفها بديلًا من الميتافيزيقا (ersatzmetaphysisch) إنما صوب **النقد الثقافي البرجوازي لأواخر القرن التاسع عشر** سهامه، والذي وجد ممثليه الأكثر تأثيرًا في نيتشه وفي فلاسفة الحياة المعاصرين له. وحتى ماكس فيبر لم يكن خلوًا من تقديرات متشائمة

---

(33) «مسارات العقلنة» وليس «ظواهر العقلنة» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 170). (المترجم)

من الحضارة التي غلب عليها العلم واصطبغت به (verwissenschaftlicht)[34]. لقد ارتاب ارتيابًا كبيرًا من مسارات العقلنة، المطلقة من كل قيد، المتخلصة من التوجيهات الأخلاقية للقيم التي لاحظها في المجتمع الحديث، وذلك إلى حد أن العلم والتقنية قد فقدا مكانتهما البراديغمية في نظريته عن العقلنة. ولقد تركزت أبحاث فيبر على الأساسات العملية والخلقية التي تمكن من مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية.

بموجب هذه الجوانب الأربعة المشار إليها، يفضل المنطلق العلمي أن يكون استعادة مقتبسة من علوم التجربة ولكن غير محصورة أبدًا في نطاق المذهب التجريبي، للسؤال المتعلق بكيف يمكن تصور نشأة المجتمعات الحديثة وتنميتها بوصفها سيرورة عقلنة؟ وسوف أبادر أولًا إلى الظواهر التي أولها فيبر بوصفها أمارات على العقلنة الاجتماعية، ثم أعمل على إيضاح مختلف مفاهيم العقلانية التي جعلها فيبر أساسًا لبحثه، وغالبًا في شكل ضمني (1). وإن نظرية فيبر إنما تمتد إلى العقلنة الدينية والاجتماعية، وبالتالي، من جهة أولى، إلى النشأة التاريخية - الكونية للبنى الحديثة للوعي، ومن جهة أخرى، إلى تجسد هذه البنى العقلانية في المؤسسات الاجتماعية. وهذه الروابط المركبة سوف أعيد بناءها من زاوية نظر نسقية، على نحو بحيث إنني أعمل، بالاعتماد على أعمال سوسيولوجيا الدين، على استكشاف المنطق الذي يقود عقلنة صور العالم (2)، ومن ثم، أستخلص أنموذجًا بنيويًّا عن العقلنة الاجتماعية، وذلك من أجل أن أفحص أول الأمر عن دور الأخلاق البروتستانتية (3) ثم عن عقلنة القانون (4).

---

(34) عن تأثير نيتشه في ماكس فيبر يقارن: E. Fleischmann, «De Weber à Nietzsche,» *Arch. Europ. Soc.*, vol. 5 (1964), pp. 190 ff.

- 1 -

في النزعة العقلانية الغربية

ضمن «الملحوظات الأولية» الشهيرة من مجموع محاولاته في سوسيولوجيا الدين[1]، ذكر ماكس فيبر في شكل استرجاعي «المشكَل التاريخي - الكوني» الذي أجهد نفسه طوال حياته طلبًا لتفسيره: نعني بذلك السؤال، لماذا، خارج أوروبا، «لم ينخرط لا التطور العلمي ولا الفني ولا تطور الدولة ولا الاقتصاد، في تلك الطرق التي تؤدي إلى العقلنة، التي هي خاصة بالغرب». وفي هذا السياق، أحصى فيبر جملة من الظواهر التي تشير إلى «النزعة العقلانية النوعية الخاصة بالثقافة الغربية». وإنها لطويلةٌ، قائمة الأعمال الطريفة الخاصة بالنزعة العقلانية الغربية. وسمى فيبر في المقام الأول علوم الطبيعة الحديثة التي أعطت للمعرفة النظرية شكلًا رياضيًّا وامتحنتها بمساعدة التجارب المحكمة، وقد أضاف إلى ذلك التخصصات النسقية للعلوم المنظمة في شكل جامعي، وذكر أيضًا المطبوعات الأدبية المنتجة لأغراض السوق، والأعمال الفنية الممأسسة من خلال المسارح والمتاحف والمجلات ...إلخ، والموسيقى التناغمية (harmonisch) التي تأخذ أشكال السوناتة والسيمفونية والأوبرا وآلات الأوركسترا من قبيل الأورغن والبيانو والكمان، واستعمال المنظور الخطي والمنظور الجوي في الرسم ومبادئ البناء في المعمار العظيم، وأحصى كذلك: التعاليم القانونية المنسقة في شكل علمي، ومؤسسات القانون الصوري والسلطة القضائية (Rechtsprechung) عبر

---

(1) من جهة البيليوغرافيا ينظر: C. Seyfarth and G. Schmidt, *Max Weber Bibliographie* (Stuttgart: 1977); G. Roth, «Max Weber, A Bibliographical Essay,» *ZfS* (1977), pp. 91 ff., and D. Käsler (ed.), *Klassiker des Soziologischen Denkens* (München: 1978), vol. 2, pp. 424 ff.

الموظفين المدربين قانونيًّا، والإدارة الحديثة للدولة من خلال تنظيم عقلاني يقوم به موظفون، يعمل على أساس القانون الذي تم سنه، وإضافة إلى ذلك، محاسبات العلاقات القانونية الخاصة والمنشأة الرأسمالية التي تعمل في شكل موجه نحو الربح، والتي تفترض الانفصال بين تدبير الأسرة وعمل المؤسسة، نعني الفصل القانوني بين ممتلكات الأشخاص وممتلكات المؤسسة، ممتلكات تتوفر على محاسبة عقلانية، وتنظم عملًا حرًّا صوريًّا من زاوية نظر النجاعة وتستخدم المعارف العلمية بغرض تحسين أدوات الإنتاج وتنظيم المؤسسة، وأخيرًا، يحيل فيبر على الأخلاق الرأسمالية للاقتصاد التي هي جزء من السلوك العقلاني في الحياة - «إذ كما أنها متوقفة على التقنية العقلانية وعلى القانون العقلاني، كذلك تعتمد العقلانية الاقتصادية عمومًا في نشأتها أيضًا على قدرة البشر واستعدادهم على الصعيد **العملي** للتحلي بنمط معين من **السلوك** العقلاني **في الحياة**»[2].

هذا الإحصاء لأشكال تجلي النزعة العقلانية الغربية هو مدعاة لضرب من الحيرة. ومن أجل الظفر بنظرة جامعة أولى، أختار طريقتين مختلفتين: ترتيب (Einordnung) المضامين (1) وإيضاح المفاهيم (2) المتعلقة بتلكم الظواهر، وذلك كي نقوم في خاتمة المطاف بالتحقق مما إذا كان فيبر قد تصور العقلانية الغربية بوصفها خصوصية ثقافية أو بوصفها ظاهرة ذات دلالة كونية.

(1) مظاهر النزعة العقلانية الغربية

بالنسبة إلى التصنيف (Klassifikation) التالي، سوف أستخدم التقسيم المعتاد منذ بارسونز إلى مجتمع (أ) وثقافة (ب) وشخصية (ج).

(أ) إن ماكس فيبر إنما يتصور **تحديث المجتمع** على غرار ماركس، باعتباره **تمايزًا** (Ausdifferenzierung) بين الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة. وهما الاثنان يتكاملان في وظائفهما على نحو أنهما يحققان استقرارهما في شكل متبادل. وإن ما يشكل النواة التنظيمية للاقتصاد الرأسمالي هو المؤسسة الرأسمالية، والتي

- هي مفصولة عن تدبير المنزل،
- وبمساعدة حساب رأس المال (المحاسبة العقلانية)،

(2) M. Weber, *Die protestantische Ethik* (Hamburg: 1973), vol. 1, p. 20.

- توجه قرارات استثمارها بمقتضى حظوظها في سوق البضائع أو سوق رأس المال أو سوق الشغل،

- تستخدم قوى الشغل الحرة صوريًّا في شكل ناجع،

- وتستعمل المعارف العلمية استعمالًا تقنيًّا.

وأما ما يشكل النواة التنظيمية للدولة فهو جهاز الدولة (Staatsanstalt)، الذي

- على أساس منظومة ضريبية مركزية ودائمة،

- يتوفر على قوة عسكرية قائمة وخاضعة لقيادة مركزية،

- ويحتكر (monopolisiert) وضع القوانين والاستعمال المشروع للعنف (legetime Gewaltanwendung)،

- وينظم الإدارة في شكل بيروقراطي نعني في شكل سيادة أو سيطرة (Herrschaft) بواسطة موظفين مختصين[3].

---

(3) يصف بنديكس سمات هذه الإدارة على النحو الآتي: «هي منشأة من الوظائف الرسمية، ذات استمرارية، ومضبوطة بقواعد، وذلك في نطاق:

- كفاءة ما (أهلية ما)، تعني: أ) مجالًا من الالتزامات، المحدودة ماديًّا بناءً على توزيع الأعمال؛ ب) مع إدراج السلطة المطلوبة تقريبًا لهذا الغرض؛ ج) مع تحديد صارم لوسائل الإكراه المسموح بها عند الاقتضاء ولشروط استخدامها.

من أجل ذلك يدخل:

- مبدأ تراتب المناصب، بمعنى نظام من وظائف المراقبة والتفقد بالنسبة إلى كل سلطة مع حق الاستئناف أو الشكوى من المنظورين لدى مواقع عليا. وعلى أنحاء مختلفة يُطرَح السؤال عما إذا ومتى تعوض هيئة الشكوى النظام ذاته الذي ينبغي تعديله عبر نظام 'صحيح' أو يُحول هذا الأمر إلى مصلحة تابعة له من خلالها تمت الشكوى.

- ما يسوغ... هو مبدأ الفصل التام للطاقم الإدراي عن الوسائل الإدراية للتصرف والبيع. فالمسؤولون والموظفون والعملة ليس لهم ملكية المواد الإدارية ووكالة الشراءات، بل يتسلمونها عينًا أو نقدًا ويكونون خاضعين للمحاسبة.

- لا يوجد، في حالة العقلانية التامة، أي شكل من التملك للمنصب من صاحبه. فحيثما يكون 'حق' ما في 'منصب' ما مقررًا... فإن ذلك لا يخدم في العادة هدف تملك ما من طرف المسؤول، بل تأمين العمل في منصبه، العمل المادي البحت ('المستقل عن أي شيء آخر')، ولكن المرتبط بمعايير.

- ما يسوغ هو مبدأ انتظام العمل في الإدارة، حتى حيثما يكون النقاش الشفوي في واقع الأمر هو القاعدة أو لائحة مكتوبة أصلًا»، R. Bendix, *Max Weber, Das Werk* (München: 1964), pp. 321 f.

يُستخدم القانون الصوري، القائم على مبدأ النظام الأساسي (Satzungsprinzip)، بوصفه أداة تنظيمية بالنسبة إلى الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة، كما أيضًا بالنسبة إلى وجوه التبادل بينهما. وإن هذه العناصر الثلاثة، التي تم البحث فيها ضمن كتاب **الاقتصاد والمجتمع**، إنما هي مقومة بالنسبة إلى عقلنة المجتمع. رب عناصر يعتبرها فيبر بمثابة تعبير (Ausdruck) عن النزعة العقلانية الغربية، وفي الوقت ذاته بوصفها ظاهرة مركزية في حاجة إلى تفسير. وهو يميزها من ظواهر العقلنة التي توجد على مستوى الثقافة والشخصية. وفيها أيضًا تتجلى النزعة العقلانية الغربية، بيد أنه عند بناء نظريته، لم تأخذ، كما هي حال العقلنة الاجتماعية، موضع الشيء الذي ينبغي تفسيره.

(ب) **العقلنة الثقافية** وقد استنبطها فيبر من العلم والتقنية الحديثين، ومن الفن المستقل بنفسه ومن الأخلاق المهتدية بالمبادئ الراسخة في الدين.

يسمي فيبر عقلنةً كل توسيع للمعرفة التجريبية، وللقدرة على التوقع، وللسيطرة الأداتية والتنظيمية على المسارات التجريبية. ومع **العلم الحديث**، أصبحت مسارات التعلم من هذا النوع قائمةً على التفكر، وصار من الممكن مأسستها في صلب المنشأة العلمية. ولقد طور فيبر، بلا ريب، في أعماله عن المناهج وعن نظرية العلم، مفهومًا واضحًا وثريًّا من ناحية معيارية عن العلم. ومع ذلك، فإن ظاهرة نشأة العلوم الحديثة التي تأخذ ملامحها الخاصة عبر الموضعة (Objektivierung) المنهجية للطبيعة، والتي تحدث عبر التلاقي غير المحتمل بين الفكر الخِطابي (diskursiv) المدرب في شكل سكولائي، والتكوين الرياضي للنظرية، والموقف الأداتي من الطبيعة والتعامل التجريبي معها، لم يضعها فيبر في الحسبان إلا عرضًا. وإنما في وقت لاحق تم ربط التجديدات التقنية بتطور العلوم. ومع ذلك، «فإن الإدماج المنهجي لعلوم الطبيعة في خدمة الاقتصاد، إنما هو (أول الأمر) أحد أركان ذلك التطوير لـ 'منهجية الحياة' **عمومًا**، الذي ساهمت فيه... تأثيراتٌ معينة من عصر النهضة كما من عصر الإصلاح»[4]. ويعتبر فيبر «تاريخ **العلم** الحديث وعلاقاته العملية مع الاقتصاد التي تطورت في العصر الحديث، من جهة، وتاريخ **سلوك الحياة** الحديث في دلالته العملية بالنسبة إلى

(4) M. Weber, *Die protestantische Ethik* (Hamburg: 1972), vol. 2, p. 325.

هذا الاقتصاد، من جهة أخرى،... أمرين 'مختلفين من حيث الأساس'»[5]. وإنما بالأمر الأخير منهما فحسب اهتم فيبر في أعماله الميدانية (material). وإن تاريخ العلم والتقنية هو جانب مهم من الثقافة الغربية، لكن فيبر قد عامله إبان **محاولته السوسيولوجية** الرامية إلى **تفسير** نشأة المجتمع الحديث، بوصفه شرطًا هامشيًّا.

يتباين هذا الدور الجانبي، السببي والتكويني، لتطور العلم تباينًا خاصًا مع الدور الكبير الذي تؤديه بنيةُ التفكير العلمي في **التصور التحليلي لأشكال العقلانية**. وإن الفهم العلمي للعالم الذي يحمل صبغة العلوم إنما هو النقطة المرجعية لذلك المسار التاريخي – الكوني لنزع السحر (Entzauberung)، والذي توجد في نهايته «أرستقراطية غير أخوية (unbrüderlich)[6] قائمة على امتلاك الثقافة العقلانية»[7]: «دائمًا حيثما تكون المعرفة التجريبية في شكل عقلاني قد حققت عملية نزع السحر عن العالم وتحويله إلى آلية سببية، إنما ينبثق التوتر في نهاية الأمر ضد ادعاءات المصادرة الأخلاقية: بأن العالم كوسموس (Kosmos) يأخذ نظامه من الله، وبالتالي موجه على نحو **له معنى** أخلاقي مهما كان شكله. وذلك أن النظرة التجريبية للعالم والموجهة بأكملها توجيهًا رياضيًّا، هي من حيث المبدأ تظهر الإنكار لكل طريقة نظر من شأنها أن تتساءل عمومًا عن 'معنى' ما للحدثان الجاري داخل العالم»[8]. ومن هذه الزاوية، فإن ماكس فيبر يفهم العلم الحديث باعتباره قوة القدر في المجتمع المعقلَن.

لكن ليس العلم فحسب، بل **الفن المستقل** أيضًا، هو من أشكال تجلي العقلنة الثقافية، التي أحصاها فيبر. وإن نماذج التعبير ذات الأساليب الفنية التي كانت مدمجة أول الأمر في المناسك الدينية بوصفها زخارف للكنائس

---

(5) Ibid., p. 324.

(6) مع الحداثة تم الخروج، بحسب ما جاء في مقالات فيبر في سوسيولوجيا الأديان، من دين الخلاص المسيحي، وبالتالي من نطاق أخلاق «الأخوة» الكونية بين المسيحيين، وظهر «تنسك دنيوي» تخلى عن كونية المحبة الدينية وقبل بحالة «تشيؤ العالم» الاقتصادي، والعالم بأسره بوصفه مخلوقًا وحادثًا، ومن ثم انخرط الوعي الحديث في «وضعية من اللاأخوية»، حيث يتم الاكتفاء بضرب من «النعمة الحرة». (المترجم)

(7) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1963), vol. 1, p. 569.

(8) Ibid., p. 564.

والمعابد، ورقصات وأناشيد طقوسية، وعروضًا ركحية لحلقات ونوبات من النص المقدس ...إلخ هي قد استقلت بنفسها مع الشروط الجديدة للإنتاج الفني، البلاطي والرعوي (höfish-mäzenatisch)، أول الأمر، ثم البرجوازي - الرأسمالي في وقت لاحق: «إن الفن قد قام بذاته عندئذ بمثابة كوسموس من القيم الخاصة، الواعية بذاتها، المتصورة، المستقلة بذاتها، أكثر فأكثر على الدوام»[9].

يعني تحقيق الاستقلال في بادئ الأمر أن «القوانين الخاصة بالفن» يمكن لها أن تنبسط كما هو من شأنها. وبلا ريب، فإن فيبر لا يفحص هذا الأمر في المقام الأول من جانب العمل على تأسيس منشأة أو شركة فنية (من خلال مأسسة جمهور من أحباء الفن ونقد فني يعمل وسيطًا بين منتجي الفن ومتقبليه). فهو قد ركز مسعاه بالأحرى على تلك المفاعيل التي يخلفها تصورٌ واعٍ للقيم الجمالية الخاصة من حيث السيطرة على المادة الفنية، وذلك يعني من حيثُ تقنيات الإنتاج الفني. وفي ما ظهر بعد موته من كتابات عن «الأساسات العقلانية والسوسيولوجية للموسيقى»، بحث فيبر في تشكل هرمونيكا أو نغميات الأوتار، وفي نشأة التدوين الحديث للنوتات الموسيقية، وفي تطور صناعة الأدوات الموسيقية (وخاصة البيانو باعتباره أداة ذات لوحة مفاتيح حديثة تمامًا). وعلى هذا الخط حلل أدورنو تطور الفن الطليعي وبيَّن كيف تصيرُ مسارات الإنتاج الفني ووسائله تفكريةً، وكيف يتخذ الفن الحديث من طريقة السيطرة على المادة الفنية هي ذاتها موضوعًا (Thema) لعرضه. وفي الواقع بقي متشككًا إزاء هذا النحو من «استقلال المنهج عن الموضوع (Sache)»: «لا جدال في أن المواد التاريخية والسيطرة عليها: نعني التقنية، قد خطت خطوات إلى الأمام، وإن اكتشافات من قبيل المنظورية في الرسم وتعدد الأصوات في الموسيقى، لهي أبرز مثال على ذلك. وعلاوة عن ذلك يوجد تقدم أيضًا لا يمكن إنكاره حتى في الإجراءات المقننة ذات مرة، والذي هو بلورة متسقة لها، من ذلك، تمايز الوعي الهرموني أو النغمي من عصر الباس المستمر (Generalbass)[10] إلى عتبة الموسيقى الحديثة أو الانتقال من النزعة الانطباعية إلى

---

(9) Ibid., p. 555.

(10) تقنية ارتجال موسيقي من أصل إيطالي (basso continuo)، تعود إلى موسيقى الباروك منذ حوالى عام 1600. (المترجم)

التنقيطية (Pointillismus)[11]. إن هذا النوع من التقدم الذي لا يمكن تجاهله هو مع ذلك لم يكن تقدمًا في الكيف فحسب. فما تم الظفر به في فن الرسم على مستوى الوسائل من جيوتو (Giotto)[12] وتشيمابو (Cimabue)[13] إلى بييرو ديلا فرانتشيسكا (Piero de la Francesca) أو (Piero della Francesca)[14]، هو أمر وحده العمى يمكن أن يجادل فيه، أما أن نستنتج من ذلك بأن رسوم بييرو قد كانت أحسن من جداريات أسيزي (Assisi)[15] فهذا سيكون من قبيل الوعظ والإرشاد (schulmeisterlich)»[16]. إن العقلنة، كذا كان ماكس فيبر ليقول، إنما تمتد لتشمل تقنيات تحقيق القيم، وليس القيم ذاتها.

إلا أن منح الاستقلال الذاتي (Autonomisierung) للفن إنما يعني تحرير القوانين الخاصة بالدائرة الجمالية للقيم، الذي هو وحده ما يجعل ممكنًا عقلنة الفن ومن ثمة تهذيب أساليب (Kultivierung) التجارب في التعامل مع الطبيعة الباطنية، وذلك يعني التفسير المنهجي - التعبيري للذاتية المحررة من المواضعات اليومية في المعرفة والفعل. وهذه النزعة تعقبها فيبر أيضًا في الحياة البوهيمية (Bohème) للمتشردين وأساليب الحياة التي تقابل التطور الحديث للفنون. ويتحدث فيبر عن نزعة الاستقلال والجهد الأسلوبي (Stilisierung) لإرساء «دائرة عناية واعية وبالتالي خارجة عما هو يومي» بالحب الجنسي، والفن الشبقي الذي يمكن أن يبلغ إلى حد «النشوة الإيغافية» (orgiastisch) أو «الشغف المرضي».

لا يؤدي تطور الفن لدى فيبر في التفسير **السوسيولوجي** للعقلنة الاجتماعية إلا دورًا يسيرًا كما هي حال الدور الذي يؤديه تاريخ العلم. لا يستطيع الفن حتى

---

(11) مدرسة في الرسم ظهرت بعد عام 1801. (المترجم)

(12) رسام ومهندس معماري إيطالي (1266-1337)، ممن ساهموا في عصر النهضة الإيطالية، وتلميذ تشامبو. (المترجم)

(13) رسام إيطالي (1240-1302) وفنان فسيفساء من فلورنسا، يعتبر أصل الفن الإيطالي. (المترجم)

(14) هو رسام إيطالي (1416-1492) من عصر النهضة. اهتم بالرياضيات ودراسة نظريات الهندسة والأبعاد، وترك مؤلفًا مهمًّا (*De prospectiva pingendi*) في كيفية تصوير الأشياء بحسب التقنيات المنظورية. (المترجم)

(15) مدينة في وسط إيطاليا. (المترجم)

(16) Th. W. Adorno, *Asthetische Theorie Gs. Schr* (Frankfurt am Main: 1970), vol. 17, p. 313.

تسريع هذه المسارات، كما يفعل علم تحول إلى قوة إنتاج. الفن المستقل والتقديم التعبيري للنفس هما على الأرجح في علاقة تكاملية مع عقلنة الحياة اليومية. هما يضطلعان بدور المعوض عن «**فداء** (Erlösung) داخل العالم من الحياة اليومية وقبل كل شيء من الضغط المتزايد للنزعة العقلانية النظرية منها والعملية»[17]. وإن تشكيل دائرة القيم الجمالية والنزعة الذاتية المجسدة في مثال البوهيميين، إنما يمثل عالمًا مضادًّا إزاء «الكوسموس المتشيئ» للعمل المهني.

بلا ريب، تنتمي الثقافة المضادة، ذات الصبغة الجمالية، سوية مع العلم والتقنية من جهة، ومع **التمثلات الحديثة للقانون والأخلاق** من جهة أخرى، إلى جملة الثقافة المعقلَنة. لكن هذه النزعة العقلانية الخلقية والقانونية هي التي شأنها أن تسوغ باعتبارها مركبًا مركزيًّا بالنسبة إلى نشأة المجتمع الحديث.

بالفعل، يطلق فيبر اسم العقلنة أيضًا على منح الاستقلال (Verselbständigung) العرفاني لكل من **القانون والأخلاق**، بمعنى التخلص من الرؤى العملية - الخلقية، والمذاهب الأخلاقية والقانونية، والمبادئ والأمثال وقواعد القرار في شأن صور العالم، حيث كانا في أول أمرهما منصهريْن. وفي أي حال، فإن صور العالم الكوسمولوجية والدينية والميتافيزيقية هي مهيكَلة على شاكلة أن الفروق الباطنية بين العقل النظري والعقل العملي لم تصبح (noch nicht)[18] ذات صلاحية. وإن خط العمل على منح الاستقلال الذاتي للقانون والأخلاق إنما يقود إلى القانون الصوري إلى أخلاقيات القناعة (Gesinnungsethik)[19] وأخلاقيات المسؤولية الدنيويتين (profan). وإن كليهما، وبوجه ما، في تزامن مع العلم التجريبي الحديث، قد حظيا بإخراج نسقي (systematisiert) في إطار الفلسفة العملية للحداثة - القانون بوصفها قانونًا طبيعيًّا عقليًّا، والأخلاق باعتبارها أخلاقيات صورية. بلا ريب، لا يزال هذا الاستقلال ذاته يشق طريقه داخل منظومات التأويل الدينية. وإن نبوءات

---

(17) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 555.

(18) «لم تصبح» وليس «لم تعد» كما تقول الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987) p. 177). (المترجم)

(19) تعني لفظة «Gesinnung» معاني «الميل» و«الرأي» و«الموقف» و«طريقة التفكير»، ولكن كلها في نطاق سياسي، فهي تجمع بين الإحساس بالميل نحو عقيدة سياسية ما و«الاقتناع» بها اقتناعًا داخليًّا قائمًا على «عقلية» أو «استعداد ذهني» راسخ يشبه «الاعتقاد» الديني. (المترجم)

الفداء (Erlösung) الجذرية قد قادت إلى القطع الحاد بين البحث عن الخلاص (das Heil) الذي يتوجه نحو نعم الخلاص ووسائل الفداء الروحية المتسامية، ومعرفة عالم خارجي، تم تحويله إلى موضوع. وقد بيَّن فيبر، كيف أنه إنما من رحم التدين القنوع (Gesinnungsreligiosität)[20] انبثقت بدايات أخلاق القناعة: «وهذا ينتج من معنى الفداء ومن ماهية التعاليم النبوية عن الخلاص، بمجرد أن... تتطور هذه التعاليم نحو أخلاقيات عقلانية ومن ثم موجهة نحو خيرات الخلاص الدينية **الباطنية** بوصفها وسائل الفداء»[21].

من زوايا نظر صورية، تتخصص هذه الأخلاقيات بأنها **تقودها مبادئ وذات نزعة كونية**. وإن التدين النمطي للأمم إنما شأنه أن يؤسس أخلاقيات أخوة (Brüderlichkeit) صورية، هي بالإحالة على «الجار» أو «القريب» إنما ترفع الانفصال بين الأخلاق الباطنية والأخلاق الخارجية (الذي يطبع أخلاقيات العشيرة والجوار كما أخلاقيات الدولة): «دائمًا ما كان مطلبها الأخلاقي يتوجه نحو إرساء أخوة ذات نزعة كونية، تذهب في ما هو أبعد من كل حواجز الروابط الاجتماعية، بما في ذلك في كثير من الأحيان رابطة الإيمان الخاصة بها»[22]. ويقابل ذلك قطع جذري مع النزعة التقليدية للتراث القانوني.

من منظور أخلاقيات صورية، ترتكز على مبادئ كلية، تم الحط من قيمة معايير القانون (كما أيضًا خلق القانون وتطبيق القانون) التي تعتمد على السحر والتقاليد المقدسة والوحي ...إلخ: إن المعايير تسوغ منذ الآن باعتبارها مواضعات (Konventionen)، تخضع للفحص بناءً على فرضيات (einer hypothetischen Betrachtung zugänglich)[23] ويمكن أن يتم سنها في شكل وضعي. وكلما ازداد تطوير التمثلات القانونية في شكل مكمل لأخلاقيات القناعة، متانةً وقوةً، صارت المعايير والإجراءات والمواد القانونية موضوعًا للمباحثة (Erörterung) العقلانية والقرار الدنيوي. سوف أؤكد **كليهما**: مبدأ الحاجة إلى تعليل المعايير

---

(20) دين القناعة. (المترجم)

(21) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 541.

(22) Ibid., pp. 543 f.

(23) وليس «قابلة لأن تكون مستشكلة» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 177). (المترجم)

ومبدأ وضع القوانين (Satzung). وبلا ريب فإن فيبر، في توافق مع الوضعانية القانونية لعصره، قد استخرج اللحظة الأولى خصوصًا، ونعني بذلك التمثل الأساسي القاضي بأن أي قانون نشاء إنما يمكن خلقه وتغييره بواسطة وضع تحكمي وصوري للقوانين. وعن ذلك تنجم الأمارات الأهم للسيادة القانونية التي أستنسخها من الملخص الذي عقده بيندكس (Bendix):

– «إن أي قانون يمكن أن يُسن مع دعوى أن وفي انتظار أن يتم اتباعه من طرف كل الذين يخضعون لسيادة الجماعة السياسية.

– إن القانون من حيث هو كل يتكون من منظومة من القواعد المجردة الموضوعة عن قصد، وإقامة القانون تتمثل في تطبيق هذه القواعد على الحالات الخاصة. وإن إدارة الدولة هي في كل الأحوال مقيدة بقواعد قانونية، وتتم مزاولتها طبقًا لمبادئ كلية، يمكن التنصيص عليها، تتم الموافقة عليها أو عدم الموافقة عليها في كل حالة.

– إن المتقلدين المناصب العليا ليسوا أسيادًا أو حكامًا مسيطرين بأشخاصهم، بل هم 'مكلفون (Vorgesetzte)' بأن يأخذوا منصبًا في شكل مؤقت ومن خلاله يمتلكون سلطة محدودة.

– وإن البشر الذين يطيعون السيادة المؤسسة في شكل شرعي ومطابق للقانون (rechtsmässig)، هم مواطنون (Bürger) وليسوا رعية (Untertanen)[24] وهم يطيعون 'القانون' بدل إطاعة المسؤول الذي ينفذه»[25].

بمثل أهمية مبدأ وضع القوانين يكون التمثل الأساسي القاضي بأن كل قرار قانوني إنما يستوجب التعليل. وعن ذلك ينجم من بين أشياء أخر، أن:

– «الدولة ليس مسموحًا لها أن تتدخل في الحياة أو في الحرية أو في الملكية، من دون موافقة الشعب أو ممثليه المنتخبين. وكل قانون بالمعنى المادي إنما ينبغي... لهذا السبب أن يتأسس على فعل تشريعي»[26].

---

(24) في معنى «الخاضعين» أو «التابعين». (المترجم)

(25) Bendix, p. 320.

(26) Ibid., p. 320.

تمتد العقلنة الثقافية التي من رحمها تصدر البنى النمطية للوعي في المجتمعات الحديثة، كذا يمكننا أن نلخص الأمر، إلى الأجزاء العرفانية والجمالية - التعبيرية والخلقية - التقويمية للتراث الديني. مع العلم والتقنية، ومع الفن المستقل بنفسه وقيم التقديم التعبيري للنفس، ومع التمثلات القانونية والخلقية ذات النزعة الكونية، حدث تمايزٌ كبير بين **ثلاث دوائر من القيم، تتبع كل واحدة منها منطقًا خاصًا**. بذلك لا يتم الوعي بـ «القوانين الداخلية الخاصة» التي تحكم الأجزاء العرفانية والتعبيرية والخلقية للثقافة فحسب، بل من خلال تمايزها إنما يزداد التوتر بين هذه الدوائر. وفي حين أن النزعة العقلانية في الأخلاق تحتفظ أول الأمر بقرابة معينة مع السياق الديني الذي نبعت منه، فإن الأخلاق والدين يدخلان هما الاثنان في تضاد مع دوائر القيم الأخرى. وفي ذلك يرى ماكس فيبر «نتيجة عامة تمامًا، وهامة جدًا بالنسبة إلى تاريخ الدين، ناجمة عن تطور امتلاك الخيرات (داخل العالم وخارج العالم) نحو العنصر العقلاني والمقصود الواعي، والتسامي بواسطة **المعرفة**»[27]. وهذا بدوره هو نقطة البداية بالنسبة إلى جدلية العقلنة التي سيبسطها فيبر كما سنرى في شكل تشخيص للعصر الحاضر.

(ج) ما يقابل العقلنة الثقافية على مستوى منظومة الشخصية هو ذلك **السلوك المنهجي في الحياة**، والذي تمثل أساساته التحفيزية أهميةً من الطراز الأول عند فيبر، فهو يعتقد أنه يمسك ها هنا بأحد عوامل نشأة الرأسمالية، إنْ لم يكن بـ**العامل** الأهم منها. وفي نطاق توجهات القيم واستعدادات الفعل الخاصة بهذا الأسلوب في الحياة، اكتشف متضايفات الشخصية مع أخلاقِ قناعةٍ ذات نزعة كونية، مترسخة في الدين ومحكومة بمبادئ، وضعت يدها على الطبقات الحاملة للرأسمالية. في المقام الأول، انتقلت النزعة العقلانية في الأخلاق إذًا من مستوى الثقافة إلى مستوى منظومة الشخصية. وفي الواقع، فإن الشكل الملموس للأخلاق البروتستانتية، المركز على فكرة الدعوة (Beruf)[28]، إنما يعني أن النزعة العقلانية الأخلاقية تمنح الأساسات التي يقوم عليها موقف عرفاني - أداتي من الحوادث التي تجري داخل العالم، وعلى الخصوص من التفاعلات المجتمعية (sozial) في مجال العمل الاجتماعي (gesellschaftlich). كذلك فإن العقلنة العرفانية والقانونية

---

(27) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 542.

(28) في معنى «النداء» الروحي. (المترجم)

إنما تدخل في توجهات القيم التي من شأن هذا الأسلوب في الحياة، لدرجة أنها تتخذ من الدوائر المهنية مرجعًا لها. وفي المقابل فإن المكونات الجمالية – التعبيرية لثقافة معقلَنة إنما تجد مقابلاتها المخصوصة من ناحية الشخصية في استعدادات الفعل وتوجهات القيم التي تسلك سلوكًا مضادًّا للسيرة المنهجية في الحياة.

بحث فيبر عن الأسس الدينية[29] للسيرة العقلانية في الحياة ضمن الوعي اليومي لحامليها الأنموذجيين، في تمثلات الكالفنيين والتقويين والمنهاجيين والفِرق التي انبثقت عن الحركات التعميدية (täuferisch)[30]. وقد نجح بقوة وحزمٍ في بلورة الملامح الأساسية الآتية:

– الرفض الجذري للوسائل السحرية، وكذلك كل الأسرار المقدسة (Sakramente) المتخذة بوصفها وسائل البحث عن الخلاص، وذلك يعني: نزع السحر نهائيًّا عن الدين،

– العزل القاهر للمؤمن المفرد داخل عالم، حيث تتهدده أخطار اتخاذ الخليقة صنمًا يُعبد، وفي وسط جماعة فدائية (soteriologisch)[31]، تنكر أي تحديد مرئي لهوية المختارين،

– فكرة الدعوة التي عينها لوثر في أول الأمر التي بمقتضاها يثبت المؤمن نفسه عبر الإيفاء الدنيوي بواجباته الدعوية (beruflich) بوصفه أداة مطيعة للرب في هذا العالم،

– تحويل الإدبار اليهودي – المسيحي عن العالم إلى تعبد نسكي (Askese) داخل العالم بواسطة عمل دعوي (Berufsarbeit) بلا انقطاع، ومن ثم فإن النجاح الخارجي إن لم يكن يمثل السبب الواقعي فهو يمثل سبب معرفة المصير الفردي للخلاص،

---

(29) «الأسس الدينية» – عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 179). (المترجم)

(30) وتعرف بالعبارة اليونانية اللاتينية «Anabaptistae» التي تعني تجديد العماد أو التعميد. وهي حركة مسيحية إصلاحية ظهرت في القرن السادس عشر في أوروبا. (المترجم)

(31) «سوتريولوجيا» – مذهب ديني يؤمن بأن خلاص البشر يحتاج إلى فادٍ يفديهم بنفسه. من اللفظ اليوناني «σωτηρία، *sotéria*»، الخلاص. والقصد هو صلب وقيامة المسيح باعتبارهما فداء للبشر. (المترجم)

- أخيرًا، الصرامة المنهجية لسلوك في الحياة محكوم بمبادئ ومراقب لنفسه ومستقل بأناه (ichautonom)، هو يخترق كل مجالات الحياة في شكل نسقي، وذلك من أجل أنه يوجد تحت فكرة تأمين الخلاص.

إلى حد الآن، نظمت وعلقت على ظواهر العقلنة التي أحصاها فيبر في توطئة مقالاته عن سوسيولوجيا الدين، على مستوى المجتمع والثقافة والأسلوب الشخصي في الحياة. وقبل أن أفحص في أي معنى يمكن أن يكون الكلام عن «عقلاني» و«عقلانية» (Rationalität)، أود بطريقة تخطيطية أن أقدم الترابط التجريبي الذي يفترض فيبر أنه موجود بين مختلف ظواهر النزعة العقلانية الغربية. ولهذا الغرض، أميز أولًا **دوائر القيم الثقافية** (العلم والتقنية، الفن والأدب، القانون والأخلاق)، بوصفها مكونات الثقافة التي وقع فيها، مع الانتقال إلى الحداثة، تمايزٌ عميق يفصلها عن المكون التقليدي لصور العالم الدينية - الميتافيزيقية، على خط التراث اليوناني، وقبل كل شيء التراث اليهودي - المسيحي، وهو مسار انطلق في القرن السادس عشر وبلغ خاتمته في القرن الثامن عشر، ثم بعد ذلك **منظومات الفعل الثقافية**، حيث يتم الاشتغال على التقاليد الموروثة من جوانب الصلاحية الخاصة بها: المنشأة العلمية (الجامعات والأكاديميات)، والمنشأة الفنية (مع مؤسسات إنتاج الفن ونشره وتلقيه، وهيئات الوساطة التي يحققها النقد الفني)، ومنظومة القانون (مع التكوين المختص للحقوقيين، الفقه العملي، القانون العمومي)، وأخيرًا الجماعة الدينية (حيث تُعلم وتُعاش أخلاقيات محكومة بمبادئ ومصحوبة بمطالبها الكونية، وذلك يعني متجسدة في شكل مؤسساتي)، ثم من بعد ذلك، **منظومات الفعل المركزية التي تعين وتثبت بنية المجتمع**: الاقتصاد الرأسمالي، الدولة الحديثة والأسرة الصغيرة، وفي المقام الأخير، على مستوى **منظومة الشخصية**، استعدادات الفعل وتوجيهات القيم التي هي خاصية نمطية بالنسبة إلى السلوك المنهجي في الحياة وإلى نظيره ذي النزعة الذاتانية.

في الجدول (II-1)، يتم تخصيص الاقتصاد الرأسمالي وإدارة الدولة الحديثة بوصفهما **الظاهرتين** التين يريد فيبر أن **يفسرهما** بمساعدة نظرية في العقلنة الاجتماعية. وإن التمايز بين هذين النسقين الفرعيين المترابطين الواحد بالآخر على نحو تكاملي لم يذهب بعيدًا كفاية إلا في مجتمعات الغرب، إذ

استطاعت العقلنة أن تتخلص من المواقع التي انطلقت منها وأن تستمر بتعديل ذاتي. ويستطيع ماكس فيبر أن **يصف** هذا التحديث بوصفه عقلنة اجتماعية، من أجل أن المنشأة الرأسمالية هي مفصلة على طراز الفعل الاقتصادي العقلاني، كما أن الجهاز الحديث للدولة مفصل على طراز الفعل العقلاني للإدارة، وبالتالي من أجل أن كليهما مصممان على نمط الفعل العقلاني بمقتضى غايةٍ ما. بيد أن هذا هو جانب فحسب، لا ينبغي أن يتم التغافل بسببه عن الجانب الثاني الذي، متى ما نظرنا من جهة منهجية، هو الأكثر أهمية من كليهما.

الجدول (II–1)

أشكال ظهور العقلانية الغربية في زمن انبجاس الحداثة

	مكونات عرفانية	مكوّنات تقييمية		مكونات إفصاحية
الثقافة	علم الطبيعة الحديث	القانون الطبيعي العقلي	الأخلاق البروتستانتية	الفن المستقلّ بنفسه
المجتمع	المنشأة العلمية (جامعات، أكاديميات، مخابر)	نظريات القانون الجامعية، تكوين حقوقيين مختصين	الجمعيات الدينية	المنشأة الفنية (إنتاج، فعل، تلقّ، نقد فنّي)
	الاقتصاد الرأسمالي	جهاز الدولة الحديث	الأسرة الصغيرة البورجوازية	
الشخصية	استعدادات الفعل وتوجهات القيم في السلوك المنهجي في الحياة			في أسلوب الحياة للثقافة المضادة

يريد فيبر تحديدًا وقبل كل شيء **مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية** في شكل سيرورة عقلنة. وانطلاقًا من مسار العقلنة هذا وحده الذي يضطلع في خطاطة التفسير بدور المفسر، ينتج انتشار الفعل العقلاني بمقتضى غاية. وبالنسبة إلى **الحالة التي انطلق منها** التحديث، توجد قبل كل شيء لحظتان تكتسيان أهمية خاصة: السلوك المنهجي في الحياة المتلفت نحو أخلاق الدعوة لدى رجال الأعمال وموظفي الدولة، من جهة، ووسائل تنظيم القانون الصوري، من جهة أخرى. وكلاهما، متى ما اعتُبرا من ناحية صورية، هما بمثابة الأساس الذي يشد بنى الوعي نفسها: التمثلات القانونية والخلقية مابعد التقليدية (posttraditional).

وفي حين أن التمثلات القانونية الحديثة، التي تم تنسيقها في هيئة القانون الطبيعي العقلي، تدخل في منظومة القانون والتنظيم القانوني للتبادل الاقتصادي وإدارة الدولة وذلك عبر علم القانون الجامعي وتكوين الحقوقيين والاستعمال العمومي للقانون المستوحى في شكل محترف ...إلخ، فإن الأخلاق البروتستانتية قد انتقلت إلى توجهات الفعل التي تأخذ شكل تنسك دعوي (berufsasketisch)، وذلك عبر وكالات التنشئة الاجتماعية للطائفة (Sozialisationsagenturen der Gemeinde) والأسرة المستوحاة في شكل ديني، وترسخت على نحو تحفيزي في صلب الطبقات الحاملة للرأسمالية. ولقد تجسدت بنى الوعي الخلقية - العملية على المسلكين، وفي الحقيقة تجسدت من جهة في المؤسسات، وفي منظومات الشخصية، من جهة أخرى. وهذا المسار قاد إلى نشر توجيهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية، وذلك قبل كل شيء في منظومات الفعل الاقتصادية والإدارية، ومن هذه الناحية كان له **علاقة** مع العقلانية بمقتضى غاية. بيد أن ما هو حاسم بالنسبة إلى فيبر هو أن هذا المسار، على أساس نمط بنى الوعي التي يمنحها نجاعة مؤسساتية وتحفيزية، إنما يمثل هو **ذاته** سيرورة عقلنة. وإن النزعة العقلانية الأخلاقية والقانونية إنما تدين بنفسها، كما هي حال العلم الحديث والفن المستقل برأسه، إلى ما حصل من تمايزٍ بين دوائر القيم، هو بدوره نتيجة ناجمة عن مسار نزع السحر (Entzauberung) المنعكس على مستوى صور العالم. إن النزعة العقلانية الغربية قد سبقتها عقلنةٌ دينية. وهذا المسار أيضًا المتعلق بنزع السحر عن منظومات التأويل الأسطورية وضعها ماكس فيبر بتبصر تحت مفهوم العقلنة.

يمكننا أن نميز بين دفعتين كبريين في العقلنة، بحث فيهما فيبر، من جهة أولى، في الدراسات عن أخلاق الاقتصاد في الأديان العالمية، ومن جهة أخرى، في دراساته عن نشأة الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة وتطورهما (بما في ذلك في الدراسات عن الأخلاق البروتستانتية). فهو قد أولى اهتمامه، من جهة أولى، بِـ **عقلنة صور العالم**، ومن ثم كان ينبغي عليه أن يوضِح الجوانب البنيوية من نزع السحر والشروط التي تحتها تنفصل (entkoppelt) الإشكاليات العرفانية والمعيارية والتعبيرية انفصالًا نسقيًا وتستطيع أن تنبسط طبقًا لمنطقها الداخلي. ومن جهة أخرى، اهتم بالتجسيد المؤسساتي للبنى الحديثة للوعي التي تبلورت من طريق العقلنة الدينية، وذلك يعني **بتحويل العقلنة الثقافية إلى عقلنة اجتماعية**.

بذلك ينبغي عليه أن يوضِح الجوانب البنيوية من القانون والأخلاق، بمقدار ما أن هذه من شأنها (أ) أن تجعل من الممكن تنظيم السيطرة القانونية وتنظيم التبادل بين الذوات الفاعلة في شكل استراتيجي وفقًا للقانون الخاص ...إلخ. (ب) أن تخلق التحفيز الداخلي نحو سيرة في الحياة، مخطط لها، وموجهة نحو عمل دعوي (Berufsarbeit)[32] منضبط ودائم.

(2) مفاهيم العقلانية

يذكر فيبر دائمًا المرة تلو الأخرى بأن 'النزعة العقلانية' (Rationalismus) يمكن أن تدل على أشياء جد مختلفة: «كما سبق أن رأينا: إذا فكرنا في ذلك النوع من العقلنة الذي يقوم به المفكر النسقي إزاء صورة العالم: فهي تعني السيطرة (Beherrschung) النظرية المتزايدة على الواقع بواسطة مفاهيم مجردة ذات دقة متزايدة - أو على الأرجح، إذا فكرنا في العقلنة في معنى الحصول المنهجي على هدف عملي معطى معين، بواسطة حساب متزايد الدقة على الدوام للوسائل المناسبة. الأمران كلاهما مختلفان على الرغم من الانتماء المشترك بينهما الذي هو في النهاية لا يقبل الانفصال»[33]. بذلك، فإن فيبر يقوم منذ البداية بالتمييز بين السيطرة النظرية والسيطرة العملية على الواقع. بالطبع يولي فيبر اهتمامًا في المقام الأول نحو **العقلانية العملية** في معنى المقاييس التي من خلالها تتعلم الذوات الفاعلة كيف تراقب عالمها المحيط: «يفعل في شكل عقلاني بمقتضى غاية ما، منْ يوجه فعله بحسب غايات ووسائل وآثار جانبية، وبالتالي **يزن** وزنًا عقلانيًّا سواء الوسائل بالنظر إلى الغايات، أم الغايات بالنظر إلى الآثار الناجمة عنها، كما يزن، في النهاية، الغايات الممكنة المختلفة بالنظر إلى بعضها بعضًا، وبالتالي لا يفعل في أي حال **لا** في شكل عاطفي (affektuell)... **ولا** في شكل تقليدي»[34]. إن مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية هو بمثابة المفتاح بالنسبة إلى المفهوم

---

(32) عمل مهني يأخذ المهنة بوصفها استجابة لدعوة دينية مقدسة، حيث تصدق القولة المأثورة عند المسلمين «العمل عبادة». (المترجم)

(33) Weber, *Gesammelte,* vol. 1, pp. 265 f.

(34) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 18.

[«وبالتالي هو لا يفعل في أي حال **لا** عاطفيًا... ولا تقليديًا» - جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 182). (المترجم)]

المركب للعقلانية المعتبرة (وبدايةً من ناحية جوانبها العملية). لكن هذه العقلانية الأكثر إحاطة التي عليها تأسست «في الغرب، منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، طريقة العقلنة البرجوازية للحياة، والتي أصبحت مألوفة لدينا»، هي ليست بأي وجه متماثلة في دلالتها مع العقلانية بمقتضى غاية. وأريد في خمس خطوات أن أعيد بناء الكيفية التي بها استجمع فيبر المفهوم المركب عن «العقلانية العملية»[35].

(أ) ينطلق فيبر من مفهوم واسع عن 'التقنية'، وذلك من أجل أن يوضح أن الجانب المتعلق **بالاستخدام المحكم للوسائل** في معنى جد مجرد إنما هو ذو وجاهة خاصة بالنسبة إلى عقلانية السلوك. ويسمي «تقنية عقلانية» استخدام الوسائل، «الذي (هو) موجه في شكل واع ومخطط له نحو التجارب ونحو التدبير (Nachdenken)...»[36] عمومًا. وطالما أنه لم يتم تخصيص التقنيات ومجال استخدامها وقاعدة التجربة التي عليها يمكن أن يتم التحقق إذا تطلب الأمر من نجاعتها، فإن مفهوم 'التقنية' إنما يبقى مفهومًا عامًّا جدًّا. كل قاعدة أو كل نسق من القواعد، من شأنه أن يسمح بفعل قابل لإعادة الإنتاج على نحو مؤكد، سواء كان فعلًا يتبع خطة أو يجري بمقتضى العادة، وسواء أكان قابلًا للتوقع من طرف المشاركين في التفاعل أم كان **قابلًا للحساب** من منظور الملاحظ، إنما هو بهذا المعنى تقنية: «بذلك فإنه توجد تقنية بالنسبة إلى كل، وإلى أي فعل: تقنية الصلاة،... تقنية التنسك، تقنية التفكير والبحث، تقنية التذكر، تقنية التربية، تقنية الحرب، تقنية موسيقية (لعازف ما، على سبيل المثال)، تقنية النحات أو الرسام...، وكلها قابلة لدرجات من العقلانية على قدر عال من التباين

(35) إن المحاولات التي تمت إلى حد الآن للعثور على إيضاح ما للمفهوم إنما أجدها غير مرضية:
D. Claessens, «Rationalität revidiert,» *KZSS*, vol. 17 (1965), pp. 465 ff.; U. Vogel, «Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber,» *KZSS*, vol. 25 (1973), pp. 533 ff.; A. Swidler, «The Concept of Rationality in the Work of Max Weber,» *Soc. Inquiry.*, vol. 43 (1973), pp. 35 ff.; A. Eisen, «The Meanings and Confusions of Weberian Rationality,» *Brit. J. of Sociol.*, vol. 29 (1978), pp. 57 ff., and W. M. Sprondel and C. Seyfarth (eds.), *Max Weber und das Problem der gesellschaftlichen Rationalisierung* (Stuttgart: 1981).

وعلى نحو مفيد: St. Kalberg, «Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalisation Process in History,» *AJS*, vol. 85 (1980), pp. 1145 ff.

(36) Weber, *Wirtschaft*, p. 14.

والاختلاف. وعلى الدوام يعني وجودُ **سؤال** ’تقني‘: أن الشك قائم في **الوسائل** الأكثر عقلانية»[37]. وبهذا المعنى، فإنه حتى تركيز الإشراق الصوفي الذي لا يقبل التحقق منه موضوعيًّا أو السيطرة النسكية على الدوافع والمشاعر قد تمت «عقلنتهما». والمقياس الوحيد، الذي به تُقاس العقلنة ’التقنية‘ بالمعنى الأوسع، هو انتظامُ (Regelhaftigkeit) سلوكٍ قابل لإعادة الإنتاج، بناءً عليه يستطيع **آخرون** أن يعدلوا من أنفسهم بحسبان[38].

(ب) هذه الدلالة الواسعة عن «التقنية» و«عقلنة الوسائل» حصرها فيبر بأنْ خصص الوسائل المقصودة. فحين لا يؤخذ في الاعتبار إلا الوسائل التي من خلالها تستطيع ذاتٌ قادرة على الفعل تحقيق أهداف موضوعة **عبر التدخل في العالم الموضوعي**، فإن مقياس تقدير النجاعة سوف يدخل على الخط. إن عقلانية استخدام الوسائل تنقاس بحسب النجاعة القابلة للمراقبة موضوعيًّا التي من شأن تدخل ما (أو من شأن امتناع وراءه هدف ما). وذلك يسمح بالتمييز بين الأفعال «العقلانية بمقتضى غاية ما على الصعيد الذاتي» والأفعال «السديدة (richtig) موضوعيًا»، كذلك يمكن الحديث عن «تقدم في عقلانية الوسائل» في معنى موضوعي: «إذا كان السلوك الإنساني (مهما كان نوعه)، في أي نقطة جزئية، قد تم توجيهه تقنيًّا بهذا المعنى على نحو «أكثر سدادًا» مما وقع إلى حد الآن، فإنه يوجد بذلك ’**تقدم تقني**‘»[39]. وهذا المفهوم عن التقنية هو كذلك متصور على نحو واسع النطاق، فهو يمتد لا إلى القواعد الأداتية للسيطرة على الطبيعة فحسب، بل كذلك إلى قواعد السيطرة الفنية على المواد أو على سبيل المثال إلى تقنيات «التعامل السياسي والاجتماعي والتربوي والدعائي مع البشر»[40]. ونستطيع بهذا

---

(37) Ibid., pp. 44 f.

(38) في اتصال مع هذا المفهوم يمكننا أن نقحم مفهوم التقننة (Technisierung) الذي سوف نستخدمه لاحقًا في سياق نظرية وسائط التواصل. تكون مُتَقْنَنَةً (technisiert) الأفعال ومجاري التواصل التي يمكن أن تتكرر آليًّا متى نشاء بحسب قاعدة ما أو جدول حسابي، بمعنى يمكن أن تكون متخلصة من القبول الصريح بالمعرفة الحدسية المطلوبة ومن صياغتها. يقارن: N. Luhmann, *Macht* (Stuttgart: 1975). لوهمان الذي أقحم مفهوم التقننة هذا في صلة بهوسرل.

(39) M. Weber, *Methodologische Schriften* (Frankfurt am Main: 1968), p. 264.

(40) Ibid., p. 265.

المعنى أن نتحدث دومًا عن تقنيات، حين تكون الغايات التي يمكن أن تتحقق بمساعدتها، متصورة بوصفها مكونات للعالم الموضوعي، كذلك فإن التقنيات الاجتماعية لا يمكن أن تتصل بالعلاقات الاجتماعية والتفاعلات والمؤسسات والرموز، إلا متى ما تم افتراض هذه الأخيرة ضمن موقف توضيعي[41] بوصفها موضوعًا لتلاعب أو تحكم ممكن: «يمكن المرء... في المجال المخصوص، المسمى عادة 'تقنية'، ولكن أيضًا في تقنية الفعل، وكذلك في تقنية القانون، أن يتكلم على 'تقدم' ما (في معنى التقدم في العقلانية التقنية للوسائل)، **متى ما** أخذنا وضعية معينة في شكل واضح خاصة بهيئة ملموسة بوصفها نقطة انطلاق»[42].

(ج) هكذا، لا ينظر فيبر في بادئ الأمر إلى العقلانية إلا من جانب استخدام الوسائل فحسب. ثم يفصل (differenziert)[43] هذا المفهوم بأنْ يميز في الأفعال الموجهة نحو هدف ما بين جانبين قابلين للعقلنة: ليست الوسائل، وطريقة استخدامها، فحسب، يمكن أن تكون عقلانية بهذا القدر أو ذاك، بمعنى يمكن أن تكون فعالة (effectiv) بالنظر إلى غايات معطاة، بل الغايات نفسها يمكن أن تكون عقلانية بهذا القدر أو ذاك، بمعنى يمكن أن يتم اختيارها على نحو سديد موضوعيًّا في ضوء قيم ووسائل وظروف محيطة معطاة. وضمن شروط الفعل العقلاني بمقتضى غاية لا تدخل **عقلانية أداتية** في الوسائل، مقصودة ذاتيًّا أو معايَنة تجريبيًّا فحسب، بل أيضًا **عقلانيةُ الاختيار** التي تتعلق بوضع الغايات المنتقاة بحسب قيم ما. ومن هذا الجانب، لا يمكن لفعل ما أن يكون عقلانيًّا إلا بمقدار ما يكون فعلًا لا تحركه العواطف في شكل أعمى ولا تقوده التقاليد: «إن **واحدًا** من المكونات الجوهرية التي تقوم عليها 'عقلنة' الفعل هو استبدال الانخراط الداخلي في عادات مستقرة بالتكيف المخطط له مع المصالح القائمة»[44]. ويمكن عقلنة كهذه أن تحدث سواء على حساب الفعل العاطفي أم على حساب الفعل التقليدي.

---

(41) «ضمن موقف توضيعي»: جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Haberamas, *Théorie*, p. 184). (المترجم)

(42) Weber, *Methodologische*, p. 265.

(43) يُدخل عليه فروقًا وتمايزات. (المترجم)

(44) Weber, *Wirtschaft*, p. 22.

إلى هذا السياق ينتمي التمييز بين **العقلانية الصورية والعقلانية المادية**. بيد أن صياغات فيبر الخاصة هي ليست جد واضحة. تتعلق العقلانية الصورية بالقرارات التي تتخذها الذوات الفاعلة بناءً على اختيار عقلاني التي تحاول، بحسب أفضليات واضحة وحكم مأثورة في اتخاذ القرار، أن تتابع مصالحها، كما هي الحال، على سبيل المثال، في التبادل الاقتصادي: «إن ما يجب أن يُخصص هنا بوصفه عقلانية **صورية** في نشاط اقتصادي ما، إنما هو مقياس **الحساب** الذي هو ممكن إزاءه تقنيًّا أو هو مطبق فيه فعليًّا... وبعين الضد من ذلك (يعني) مفهوم العقلانية **المادية**... هذا الأمر فقط...: أن المرء... **يضع مطالب** أخلاقية أو سياسية أو نفعية أو متعلقة باللذة أو طبقية (ständisch) أو مساواتية أو أي مطالب أخرى، وبناءً عليه يتم قيس نتائج النشاط الاقتصادي - وإن كان على المستوى الصوري نشاطًا 'عقلانيًّا' أيضًا، بمعنى حسابيًّا - هل هي نتائج **عقلانية بمقتضى قيمة ما** (wertrational) أو **عقلانية ماديًّا** بمقتضى غاية ما (material zweckrational)»[45].

ما إن يتحرر فاعلٌ ما من شروط التقليد أو من الضوابط العاطفية إلى حد بحيث يستطيع أن يصبح واعيًا بأفضلياته وأن يختار أفضلياته (وقواعد القرار لديه) الواضحة، فإن فعلًا ما قد بات يمكن تقويمه من جانبين **اثنين**: من الجانب الأداتي من جهة نجاعة الوسائل ومن الجانب المتعلق بصحة استنباط الأهداف في نطاق أفضليات ووسائل وظروف جانبية معطاة. والجانبان كلاهما المتعلقان **بالعقلانية الأداتية وعقلانية الاختيار** متى ما أُخذا سوية، يسميهما فيبر باسم العقلانية **الصورية** في تباين مع التقويم المادي لمنظومة القيم الثاوي في أساس تلك الأفضليات.

(د) إن المطلب الذي يمكن أن يُطرَح من زوايا نظر العقلانية الصورية هو أن يكون الفاعل واعيًا بأفضلياته، وأن يدقق في القيم الثاوية في أساسها وأن يمتحن متانتها، وأن يضعها في نظام متعد (transitiv)[46] قدر الإمكان ...إلخ. إن فيبر إنما هو في المسائل المعيارية شكوكي، فهو مقتنع بأن القرار بين منظومات القيم المختلفة (وذلك كيفما تم إيضاحها تحليليًّا) لا يمكن أن يُعلل، ولا يمكن

---

(45) Ibid., p. 60.

(46) بالمعنى الرياضي الخاص بنظرية المجموعات: مجموعة متعدية، حيث كل عنصر من عناصرها هو في الوقت ذاته جزء من الكل. (المترجم)

أن يُحفز عقلانيًا، وعلى وجه الدقة فإنه لا يوجد **عقلانية في مصادرات القيم** أو سلطات إيمانية بالنظر إلى مضامينها. ومع ذلك، فإن الطريقة التي تتعلق **بكيف** يعلل الفاعل أفضلياته، و**كيف** يتوجه بحسب قيم ما، هي بالنسبة إلى ماكس فيبر جانبٌ من الجوانب التي تحتها يمكن لفعل ما أن يُنظَر إليه بوصفه قابلًا للعقلنة: «يفعل على نحو عقلاني **محض** بمقتضى قيمة ما (rein wertrational)، بصرف النظر عن النتائج المتوقعة هو يفعل في خدمة القناعة التي له، بما يبدو عنده أن الواجب والكرامة والجمال والإرشاد الديني والتقوى أو أهمية 'قضية' ما، مهما كان نوعها، هي أشياء تأمر به وتحض عليه. ودائمًا ما يكون... الفعل العقلاني بمقتضى قيمة ما فعلًا بحسب 'أوامر ما' أو وفق 'مطالب'، يعتقد الفاعل أنها مفروضة عليه»[47]. وإن عقلانية القيم التي تتأسس عليها أفضليات الفعل، لا تنقاس بمضمونها المادي، بل بحسب خصائصها الصورية، ونعني بذلك بحسب ما إذا كان يمكن أن تكون أساسية على نحو بحيث من شأنها أن تؤسس وأن تعلل **طريقة في الحياة محكومة بمبادئ**. وحدها القيم التي يمكن أن تُجرد وأن **تُعمم** في قضايا أساسية (Grundsätzen)[48]، والتي يمكن أن تُستبطَن بوصفها مبادئ **صورية** وأن تُطبق **إجرائيًا**، إنما لها نوعُ قوة موجهة للفعل بمقدار من الحدة بحيث إنها قيمٌ من شأنها أن تتجاوز الوضعيات الجزئية، وأن تخترق في الحالة القصوى مجالات الحياة كلها على نحو نسقي، وأن تحمل سيرة ذاتية كاملة، بل تاريخ المجموعات الاجتماعية، تحت فكرة موحدة.

في هذا السياق يكون التمييز بين **المصالح** و**القيم** وجيهًا ومهمًّا. إن مواقف المصلحة تتغير، في حين أن القيم المعممة هي على الدوام تسوغ على أكثر من نمط واحد فقط من الوضعيات. وإن النزعة النفعية لا تولي أي اعتبار لهذا الفرق المقولي الذي تبلور في نطاق الكانطية الجديدة. فهو يقوم عبثًا بمحاولة **تأويل** (umdeuten) توجهات المصلحة في مبادئ إتيقية، وأقنمة (hypostasieren) العقلانية بمقتضى غاية هي نفسها في قيمة ما. ولذلك، فإن المذهب النفعي، كما يرى فيبر، لا يستطيع أبدًا أن يبلغ إلى المنزلة والقدرة على العمل التي من شأن إتيقا محكومة بمبادئ.

---

(47) Ibid., p. 18.

(48) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 186). (المترجم)

(هـ) لقد فصل فيبر مفهوم العقلانية العملية من ثلاثة جوانب هي **استخدام الوسائل ووضع الأهداف والتوجيه بحسب قيم ما.** فالعقلانية الأداتية التي من شأن فعلٍ ما إنما تنقاس بحسب التخطيط الفعال في استخدام الوسائل بإزاء أهداف معطاة، وعقلانية الاختيار لفعلٍ ما تنقاس بحسب بصحة احتساب الأهداف بالنظر إلى قيمٍ مدركة في شكل دقيقٍ، ووسائل وظروف جانبية معطاة، وأما العقلانية المعيارية لفعلٍ ما فهي تنقاس بحسب القوة الموحدة والمنسقة والنظر الثاقب الذيْن وراء مقاييس القيم والمبادئ التي عليها تتأسس أفضليات الفعل. والأفعال التي تستوفي شروط عقلانية الوسائل وعقلانية الاختيار، يسميها فيبر 'عقلانية بمقتضى غاية ما' (zweckrational)، والأفعال التي تستوفي شروط العقلانية المعيارية، يسميها 'عقلانية بمقتضى قيمة ما' (wertrational). وهذان الجانبان كلاهما يمكن أن يتغيرا في شكل مستقل الواحد عن الآخر. وإن أنحاء من التقدم في بُعد العقلانية بمقتضى غاية يمكن أن «تجري في مصلحة فعلٍ غير مؤمن بالقيم، عقلاني بحت بمقتضى غاية، وذلك على حساب فعل يتم على نحو عقلاني بمقتضى قيمة ما»[49]. ويبدو أن الثقافة الغربية المعقلَنة عمومًا إنما تتطور في هذا الاتجاه. بيد أنه توجد أيضًا دلائل على الحالة المقابلة المتعلقة بعقلنة التوجيه بحسب قيم ما عندما يتزامن ذلك مع امتناع الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما. وهذا يصح بوجه ما على البوذية المبكرة التي اعتبرها فيبر ضربًا من الإتيقا العقلانية[50]، «في معنى سيطرة دائمة، يقظة، على كل دوافع طبيعية»، ولكن التي تبتعد في الوقت ذاته عن أي سيطرة (Bemächtigung) منضبطة على العالم.

إن القران بين الفعل العقلاني بمقتضى غاية والفعل العقلاني بمقتضى قيمة إنما يثمر نمط الفعل الذي من شأنه أن يستوفي شروط **العقلانية العملية في جملتها.** وحينما يعمد أشخاص ومجموعات إلى تعميم الأفعال من هذا النمط في الزمان وعلى المجالات الاجتماعية، فذلك بحسب فيبر مدعاة للحديث عن **سلوك منهجي - عقلاني في الحياة.** ويرى فيبر في التنسك الدعوي (Berufsaskese) البروتستانتي للنزعة الكالفنية والفِرق الطهورية (Puritanisch) المبكرة أول نهج

(49) Weber, *Wirtschaft*, p. 22.

(50) Ibid., p. 483.

تاريخي قريب من هذا النمط المثالي (Idealtypus): «إن وجود وحدة مبدئية ونسقية لا تنفصم بين إتيقا الدعوة (Berufsethik) داخل العالم واليقين الديني بالخلاص هو أمر لم يتحقق في العالم كله إلا في الإتيقا الدعوية للبروتستانتية التنسكية. وإنما ها هنا فحسب لا يكون العالم، في انحطاطه من حيث هو كائن مخلوق، ذا دلالة إلا على صعيد ديني وبشكل حصري، وذلك بوصفه موضوعًا للقيام بالواجب عبر فعل عقلاني، وبحسب إرادة إله يتعالى على العالم بإطلاق. وإن الطابع الغائي للفعل، العقلاني، الرصين، غير المستسلم للعالم، والنجاح الذي من شأنه، إنما هو أمارة على أنه قائم على نعمة الله. ليس العفة، كما عند الرهبان، بل اجتناب كل «لذة» شبقية، وليس الفقر، وإنما اجتناب كل متعة ربحية والتفاخر الإقطاعي المسرور بالثروة، وليس التدرج النسكي في الدير، بل السلوك اليقظ في الحياة، المسيطَر عليه في شكل عقلاني، وتجنب كل استسلام إلى جمال العالم أو الفن أو إلى الأمزجة والمشاعر الخاصة، - تلك هي مطالب السلوك في الحياة ووجه الانضباط فيه ومنهجيته، والتي هي الهدف الوحيد، وهو ما يمثله 'إنسان الدعوة' (Berufsmensch) في شكل نمطي، والتجسيد (Versachlichung) العقلاني وجمعنة (Vergesellschaftung) العلاقات الاجتماعية هما النتيجتان المخصوصتان للتنسك الدنيوي (innerweltlich) الغربي، وذلك على الضد من كل تدين آخر في العالم»[51].

بذلك، فإن السلوك العقلاني في الحياة في شكل منهجي، قد تخصص بكونه يثبت نمطًا مركبًا من الفعل، هو مبسوط **تحت ثلاثة جوانب من العقلانية،** وعلى تدرج مطرد فيها، ويربط بنى العقلانية هذه مع بعضها البعض على شاكلة بحيث تستقر في شكل متبادل، وذلك تارة بأن تفترض النجاح في أحد أبعادها، وطورًا بأن تحث على النجاح في الأبعاد الأخرى. وإن شأن السلوك العقلاني في الحياة في شكل منهجي هو في الوقت ذاته ما يجعل نجاح الفعل ممكنًا وما يجيز عليه:

- من جانب العقلانية الأداتية عند حل المسائل التقنية وعند بناء الوسائل الناجعة،

(51) Ibid., p. 433.

- من جانب عقلانية الاختيار عند الاختيار المتسق بين بدائل الفعل (ونحن نتحدث عن عقلانية استراتيجية عندما ينبغي أن نأخذ في الاعتبار قرارات الخصوم العقلانيين)، وفي الأخير

- من جانب العقلانية المعيارية عند حل المسائل الخلقية - العملية في إطار إتيقا محكومة بمبادئ.

تحت الجوانب الثلاثة من عقلانية الفعل يمكن أن تُدرج مقولات مختلفة من **المعرفة**. فعبر التقنيات والاستراتيجيات، تدخل **معرفة تجريبية وكذلك تحليلية** في توجيهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية - وهذه المعرفة يمكن من حيث الأساس أن تأخذ الشكل الدقيق للمعرفة المثبتة علميًّا. ومن جهة أخرى، وعبر المهارات والحوافز، تدخل معرفةٌ **خلقية - عملية** (كما أيضًا جمالية - تعبيرية) في توجهات الفعل العقلاني بمقتضى قيمة. وهذه المعرفة تم تدقيقها وتحسينها على طبقتين من التطور، ونعني بذلك أول الأمر في نطاق صور العالم الدينية، ولاحقًا في إطار دوائر القيم التي صارت مستقلة، دوائر القانون والأخلاق (والفن). وفي هذا الموضع، ينكشف «الترابط غير القابل للانفصال في آخر الأمر» بين عقلنة الأفعال وأشكال الحياة، وعقلنة صور العالم.

إن المفهوم المركب للعقلانية العملية الذي عرضه ماكس فيبر في شكل نمط مثالي (idealtypisch) متخذًا من السلوك المنهجي في الحياة أنموذجًا، هو مع ذلك مفهوم جزئي دومًا. فهو يحيل على مفهومٍ عن العقلانية، يشتمل على العقلانية النظرية والعقلانية العملية كلتيهما. وفي أيٍ حال، فإن فيبر استقرأ هذا المفهوم من بنى الوعي التي لا تأتي إلى العبارة مباشرة في الأفعال وأشكال الحياة، بل بادئ الأمر في التقاليد الثقافية وفي المنظومات الرمزية. والكلمتان الرئيستان اللتان من طريقهما يبحث فيبر عن **عقلنة ثقافية** مناسبة، هما: تنسيق صور العالم والمنطق الخاص بدوائر القيم. وهما يتعلقان بمفهومات أوسع عن العقلنة، هي ليست، مثل التي فحصنا عنها إلى حد الآن، معينة على منوال نظرية الفعل، بل تعتمد على نظرية في الثقافة.

(و) يطلق فيبر صفة «عقلانية» على إعادة التهيئة (Durchgestaltung) الصورية للمنظومات الرمزية، وخاصةً لمنظومات التأويل الدينية، وكذلك للتمثلات القانونية والأخلاقية. ويعلق فيبر على طبقات المثقفين وكذلك على تكوين ديانات

الخلاص[52] المعقلَنة عبر عقائد معينة، كما على تطور القانون الصوري أهمية بالغة. وذلك أن المثقفين هم متخصصون في تعديل المنظومات الرمزية الموروثة وتحسينها من زوايا نظر صورية[53]، بمجرد أن يتم تثبيتها بالكتابة. ها هنا يتعلق الأمر بتدقيق الدلالات، وتفسير المفهومات، وتنسيق حوافز التفكير، ومتانة القضايا، والبناء المنهجي، والتزايد المتزامن في المعرفة القابلة للتعليم تركيبًا وتخصيصًا. وهذه **العقلنة لصور العالم** تتصل بـ **العلاقات الداخلية** بين المنظومات الرمزية.

إن تحسين الصفات الصورية التي يؤكدها فيبر بوصفها نتيجة للعمل التحليلي للمثقفين، إنما لها **جانبان اثنان** مختلفان. من جهة أولى، تلبي صور العالم المعقلَنة بدرجة عليا **مطالب التفكير الصوري-العملياتي** (formal-operational). وهذا الجانب من العقلنة يمكن على سبيل المثال أن يُدرَس جيدًا من خلال الصوْرَنة (Formalisierung) والتنسيق العلمي والتخصيص المهني للمعرفة الحقوقية المختصة التي تمت مزاولتها أول الأمر عند ممارسة المهنة[54]. ولكن، من جهة أخرى، تلبي صور العالم المعقلَنة أيضًا وبدرجة أكبر **مطالب فهم حديث للعالم**، يفترض سلفًا، على صعيد مقولي (kategorial)، عملية **نزع السحر عن العالم** (die Entzauberung der Welt). وهذا الجانب من العقلنة بحث عنه فيبر قبل كل شيء في نطاق «العقلنة الإتيقية» لديانات الفداء، وبالنظر إلى كل «أنواع الإتيقا العملية التي كانت موجهة على نحو نسقي لا لبس فيه نحو الأهداف الثابتة للخلاص»، ويطلق فيبر صفة «عقلاني» (في معنى عالمٍ هو من ناحية مقولية منزوع السحر) على «التمييز بين ما هو 'سائغ' (das Geltende) معياريًّا وما هو معطى تجريبيًّا»[55]. وإن العمل الجوهري للعقلنة في الديانات العالمية الكبرى إنما رآه فيبر في تجاوز الإيمان السحري، وهذه **الطفرة** المقولية **نحو تصور حديث، منزوع السحر، للعالم** إنما يعبر عن نفسه أيضًا في إعادة التهيئة الصورية - العملياتية لمخزونات التراث، وإن لم يكن مرادفًا أو مطابقًا لها.

---

(52) Ibid., pp. 393 ff.

(53) «من زوايا نظر صورية»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 189). (المترجم)

(54) في هذا الصدد: Eisen, pp. 61 f.

(55) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 266.

إن ماكس فيبر نفسه إنما يمحو هذا التمييز، على سبيل المثال في بداية دراسته عن اليهودية القديمة، حيث يسجل الأسئلة الآتية في ما يتعلق بدرجة العقلنة في هذه الصورة عن العالم: «1. ما إذا كانت بعض التصورات الإسرائيلية... 2. هي تظهر بهذا القدر أو ذاك مجردة في الفكر (intellektualisiert) أو (في معنى التخلص من التمثلات السحرية) معقلَنة، أو 3. بهذا القدر أو ذاك منسقَة في شكل موحد، أو 4. بهذا القدر أو ذاك مصروفة (متسامى بها) نحو إتيقا القناعة»[56].

في حين أن السؤال الثالث يتصل بإعادة التهيئة الصورية، للمنظومات الرمزية الدينية، فإن السؤالين الثاني والرابع يتعلقان بمقولات فهم العالم. وهذان الجانبان كلاهما في الأغلب غير مفصولين فصلًا واضحًا، حتى لدى مؤولي فيبر.

إن جوهانس فايس (J. Weiss) إنما يخصص عقلنة صور العالم باعتبارها «تفكيرًا إلى النهاية (Zuendedenken)، متسقًا ونسقيًّا، في مضامين المعنى أو مضامين القيمة، المعطاة. ومن ثم فإن التفكير-إلى-النهاية يعني سواء: العودة إلى المبادئ الأخيرة الثاوية في الأساس، أو: تطوير النتائج القصوى، وبعبارة أخرى تطوير الجملة النسقية للاستتباعات»[57]. ويفصل فايس عملية العقلنة هذه عما يسميه بالنزعة العقلانية الإتيقية. وعلى الضد من ذلك، يماهي فولفغانغ شلوشتر (W. Schluchter) بين الاثنين: «تعني النزعة العقلانية... تنسيق روابط المعنى، والبلورة الفكرية لـ 'أهداف ذات معنى' (Sinnzielen) والتسامي المعرفي (wissentliche Sublimierung) بها. وهي نتيجة ناجمة عن 'ضرورة داخلية' لإنسان الثقافة، تدفعه ليس إلى تصور العالم بوصفه كوسموسًا مليئًا بالمعنى فحسب، بل أيضًا إلى اتخاذ موقف إزاءه، وبذلك هي نزعة عقلانية ميتافيزيقية - **إتيقية** بالمعنى الأوسع للكلمة»[58]. وهذه الأنحاء من عدم الوضوح من شأنها أن تمحي، عندما يفلح المرء في (أ) أن يفصل تحليليًّا بين الجوانب المتعلقة بإعادة

---

(56) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1966), vol. 3, note, 2.

(57) J. Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie* (München: 1975), pp. 137 f.

(58) W. Schluchter, «Die Paradoxie der Rationalisierung,» in: *Rationalismus der Weltbeherrschung* (Frankfurt am Main: 1980),

وذلك بالرجوع إلى: Weber, *Wirtschaft*, p. 304.

تهيئة صورية لصور العالم والتفصيل المقولي العميق لمفهومات العالم، و(ب) أن يفسر، بمساعدة علم النفس التكويني لبياجيه، لماذا التطبيق المتسق للعمليات الصورية على صور العالم ربما يمثل شرطًا ضروريًا، ولكن ليس كافيًا بالنسبة إلى طفرة الفهم الحديث للعالم. ومن الجلي أن «حمل-الأشياء-على-مبادئها» إنما يعني شيئًا آخر غير «تنسيق مضامين الإيمان» (Glaubensinhalten) - ليس مجرد توسيعٍ وتخصيصٍ لمجال تطبيق العمليات الذهنية الصورية، وإنما نزع المركزية (Dezentrierung) عن منظورات العالم، والتي هي غير ممكنة من دون أن يتم في الوقت ذاته تغيير البنى العميقة والمؤسسة للوعي الخلقي - العملي[59].

(ز) من جهة ما أن عقلنة صور العالم إنما تقود إلى تمايز المكونات العرفانية والمعيارية والتعبيرية للثقافة، وفي المعنى الذي نقصده، إلى فهمٍ حديث للعالم، فإنها تستوفي الشروط الأولية من أجل **عقلنة ثقافية** بالمعنى الدقيق للفظ. وتنطلق عقلنة كهذه، عندما «تصبح الاستقلالية (Eigengesetzlichkeit) الداخلية» لدوائر القيم، نعني «لدوائر حيازة الممتلكات الخارجية والداخلية، الدينية والدنيوية (weltlich)... **واعية** من حيث نتائجها وتبعاتها...»[60]. وبمقدار ما يتم «تهيئة» الدوائر الجزئية للقيم «في التلاحم العقلاني الذي من شأنها»، تبلغ إلى الوعي تلك الدعاوي الكونية للصلاحية التي بها يُقاس التقدم الثقافي أو «رقي القيم» (Wertsteigerung). ويميز فيبر بين التقدم في العقلانية التقنية للوسائل و«**رقي القيم**». وما إنْ يتمايز العلم والأخلاق والفن كلٌّ تحت مقياس قيمي مجرد **ما**، تحت دعوى صلاحية كونية **ما**، سواء أكان الحقيقة أم السداد المعياري أم الأصالة أم الجمال، في دوائر قيم مستقلة، حتى تصبح مظاهرُ التقدم الموضوعي والاستكمالات وزيادات الرقي في معنى مخصوص في كل مرة، ممكنةً. وإن العقلنة القائمة على «رقي

---

(59) في كتابه **تطور النزعة العقلانية الغربية**، أخذ شلوشتر هذا الأمر في الحسبان، وذلك بأنْ استفاد من النظرية الخلقية التي وضعها ل. كوهلبيرغ في التأويل الذي عقده عن فيبر. ومن ثم جاءت نقاط التماس مع التأويل الذي نقدمه. يُنظر: W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979).

يقارن: W. M. Mayrl, «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness Wertsteigerung,» *Theory and Society*, vol. 5 (1978), pp. 19 ff.

(60) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 541.

القيم» إنما شأنها أن تضمن ليس المكونات العرفانية (بالمعنى الضيق) للتقليد الثقافي فحسب، بل أيضًا مكوناته من حيث الاندماج الاجتماعي – وهي تمتد إلى المعرفة التجريبية – النظرية عن الطبيعة الخارجية، وإلى المعرفة الخلقية – العملية للمنتمين إلى المجتمع الذي من شأنها وإلى المعرفة الجمالية – التعبيرية للأفراد عن ذاتيتهم الخاصة أو طبيعتهم الداخلية.

أما ما يعنيه «رقي القيم» في ميدان العلوم التجريبية الحديثة، فذلك أمر لا إشكال فيه أول وهلة: إنه تقدم المعرفة في معنى توسيع ما للمعرفة النظرية. إلا أن ما هو أكثر إشكالًا هو رقي القيم في دائرة التمثلات القانونية والأخلاقية، وهنا يأخذ فيبر في الحسبان تغيرًا في البنى، وبلورةً شديدة الدقة للمبادئ ذات النزعة الكونية في نظرية القانون ونظرية الأخلاق، وإلا فإنه ما كان يستطيع أن يثبت أي تراتب بين أخلاقيات القانون المرتبطة بالتراث وأخلاقيات القناعة وأخلاقيات المسؤولية. وبالمناسبة، فإن 'كمال' المعرفة مرتبط هنا في شكل وثيق مع وضعها موضع التنفيذ. وأما في ما يتعلق آخر الأمر برقي القيم في الميدان الجمالي، فإن فكرة التقدم تتلاشى وتتحول إلى تجديدٍ وإيقاظٍ وإحياءٍ مبتكر للتجارب الأصيلة.

في الميدان الجمالي – التعبيري، ينبغي تمييز مظاهر التقدم التي تنتج من زاوية نظر العقلانية الأداتية، من أشكال الرقي في عقلانية القيم، بالعناية نفسها التي تُميز بها في الميدان الخلقي – العملي. ويؤكد فيبر «أن استخدام **تقنية** معينة وإن كانت جد 'متقدمة' هو لا يقول لنا شيئًا عن القيمة **الجمالية** للعمل الفني. والأعمال الفنية التي تمت بواسطة تقنية وإن كانت جد 'بدائية' – على سبيل المثال صور من دون أي معرفة بالمنظورية – بمقدورها أن تكون من الناحية الجمالية متساوية تمامًا مع أكمل الأعمال التي تم إبداعها على أساس تقنية عقلانية، متى ما افترضنا أن الإرادة الفنية انحصرت في تلك التشكيلات التي تكون مطابقة لتلك التقنية 'البدائية'. إن خلق تقنية جديدة لا يعني أول الأمر سوى التمايز المتزايد ولا يعطي سوى إمكان 'الثراء' المتزايد للفن في معنى رقي القيم. وفي واقع الأمر ليس من النادر أن تعطي المفعول العكسي لـ 'تفقير' الحس التشكيلي»[61]. وإن «مظاهر

---

(61) Weber, *Methodologische*, p. 261.

بطريقة مماثلة أدورنو، يقارن أعلاه، ص 230.

التقدم» في ميدان الفن المستقل بنفسه إنما تهدف إلى بلورة التجارب الجمالية الأساسية، في شكل جذري ومحض أكثر فأكثر على الدوام، نعني على نحو تم تطهيره من الأخلاط النظرية والخلقية. إن الفن الطليعي إنما بلغ رقي القيم هذا، في أي حال، من طريق تصير متفكر للتقنيات الفنية: إن العقلانية الأداتية المترقية لفن جعل مسارات الإنتاج التي تخصه شفافة، هي التي دخلت هنا في خدمة الرقي الجمالي للقيم.

بين مرورُنا عبر المفهومات المختلفة للعقلانية (أ – ز) أن ماكس فيبر تصدى لإشكالية العقلانية على مستوى بنى الوعي، ومع بارسونز يمكننا أن نقول: على مستوى الشخصية والثقافة. من جهة أولى، ظفر فيبر بمفهوم **العقلانية العملية** من طريق الهيئة التاريخية لنمط الفعل الممثل في **سيرة الحياة** الخاصة بالأخلاق البروتستانتية، التي تجمع عقلانية الوسائل وعقلانية الغايات وعقلانية القيم في جملة واحدة. ومن جهة أخرى، قابل عقلانية توجيهات الفعل مع عقلانية **منظورات العالم** وعقلانية **دوائر القيم**. أما النقاط المرجعية للعقلنة الثقافية فقد رآها في العلم الحديث والوعي القانوني والأخلاقي مابعد التقليدي وفي الفن المستقل بنفسه. وفي المقابل، توجد ظواهر العقلنة التي كان فيبر يود **تفسيرها**، على مستوى المجتمع: «إن حياتنا الاجتماعية والاقتصادية الأوروبية – الأميركية هي بطريقة مخصوصة وفي معنى مخصوص حياة 'معقلَنة' وأن نفسر هذه العقلنة... هي واحدة من المهمات الكبرى لاختصاصنا»[62]. وسوف نرى كيف أفلح فيبر في الإمساك بظواهر العقلنة **الاجتماعية** هذه، وقبل كل شيء بمؤسسات الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة، بواسطة مفاهيم كان قد وضحها بادئ الأمر من طريق ظواهر أخرى، وتحديدًا من طريق ظواهر العقلنة **التحفيزية والثقافية**.

ختامًا لذلك، أود أن أوضح جانبًا مفهوميًّا آخر: من أي زاوية نظر يكون ما يسميه فيبر باسم النزعة العقلانية الغربية، خصوصيةً للثقافة الأوروبية – الأميركية الجديدة، ومن أي زاوية نظر تعبر فيه عن نفسها سمةٌ كونية أنها «الإنسانية المتحضرة» (Kulturmenschentum)[63]؟

---

(62) Ibid., p. 263.

(63) الإنسانية المثقفة. (المترجم)

(3) المحتوى الكوني في النزعة العقلانية الغربية

من المعروف أن ماكس فيبر يبتدئ «استهلاله» الشهير بهذا السؤال الملتبس: «إن مشاكل التاريخ الكوني هي أمورٌ سوف ينتهي سليلُ العالم الثقافي الأوروبي الحديث بطريقة لا مرد لها وعلى نحو مبرر، إلى التعامل معها تحت التساؤل الآتي: أي سلسلة من الظروف هي التي أدت إلى أنه على أرضية الغرب بالتحديد، وهنا فحسب، إنما حدثت ظواهرُ ثقافية، وُجدت (lagen) - في الأقل كما نود أن نتمثل الأمر - في نطاق اتجاه تطوري ذي دلالة وصلوحية **كونية؟**»[64] إن الصياغة ملتبسة من أجل أنها تترك السؤال مفتوحًا، عما إذا كان مسار العقلنة الذي من منظوره **نحن**، أبناء الحداثة (wir, die Kinder der Moderne)، ننظر إلى تطور الثقافات الكبرى، يمتلك صلاحية كونية - أو هو إنما **بالنسبة إلينا** فحسب **يظهر** أنه يمتلكها. وسوف أمثل الأطروحة القاضية بأنه من المقاربات المفهومية التي طرحها فيبر، بمقدار ما تابعناها إلى حد الآن، إنما ينتج **موقفٌ ذو نزعة كونية**. وعلى الرغم من ذلك، فإن فيبر لم يستخلص النتائج ذات النزعة الكونية من دون تحفظ. وكما يبين تشخيصُه للعصر، فإن فيبر في سياق تجاربه اليومية، وعلى الصعيد قبل العلمي، قد اتخذ موقفًا متضاربًا جدًّا إزاء النزعة العقلانية الغربية. ولهذا السبب فقد بحث عن نقطة مرجعية، من خلالها يمكن تنسيب العقلنة المتضاربة (zwiespältig)[65] للمجتمع بوصفها **تطورًا ثقافيًّا خاصًّا**. فإن فيبر ينظر إلى النزعة العقلانية ليس بوصفها «غربية» فحسب، في معنى كونها قد أنجبت في الغرب تلك الكوكبات التاريخية التي من خلالها أمكن أن تنبثق لأول مرة ظاهرة كونية بطبعها، فمن حيث إنها نوع مخصوص من النزعة العقلانية تعبر أيضًا عن الملامح المميزة لهذه الثقافة الغربية الجزئية.

من جهة أخرى، لا ينافح فيبر مباشرة عن موقف ثقافوي (kulturalistisch)، بل هو على أكثر تقدير يستأنف «الدلالة **والصلاحية** الكونية» للنزعة العقلانية الغربية على صعيد التفكر المنهجي: «إن النزعة العقلانية للسيطرة على العالم هي وجهة النظر **الخاصة بنا** التي بها، كمنارة، نضيء مقطعًا من تاريخ العالم، وهي

---

(64) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 9.

(65) في معنى كونها «منقسمة على نفسها»، متشككة، متباينة. (المترجم)

تتمتع بالنسبة **إلينا** بادعاء السداد، بمقدار ما **نحن** معنيون بالمواصلة. وهي تنتمي إلى وضعنا الهرمينوطيقي **الخاص بنا** الذي انطلقنا منه، والذي لم ينشأ عرضًا أو صدفةً فحسب، بل يبقى وضعًا خاصًّا. لكن الثقافة الغربية الحديثة هي في الوقت ذاته من نوع **كل** البشر المتحضرين فيه يمكن أن يهتموا بها. وذلك أنها قدمت تأويلًا جديدًا عن الإنسانية المتحضرة، لم يكن معروفًا في التاريخ من قبل. وهذا يجعل منها ليس ظاهرة خاصة فحسب، بل منحها أيضًا موقعًا خاصًّا. ولأن الأمر هو على هذا النحو، فهي تمثل مشكلًا تاريخيًّا كونيًّا وهي ذات دلالة وصلاحية كونية. وحتى الإنسان المتحضر الذي لم يختر هذا البديل لنفسه، هو مجبور على التعرف فيه إلى تأويل ممكن للإنسانية المتحضرة، تأويلٍ بإزائه ينبغي عليه، ليس أن ينسب بلا ريب اختياره الخاص، بل بمقدار ما **يريد أن يعيش واعيًا**، أن يقيم علاقة (relationieren) معه.إن وجهة النظر التي وصفها فيبر، ومقياس التوجه الذي استخرجه، إنما هي بذلك في واقع الأمر نتيجة. والحال أنه طالما أن هذه النتيجة مشوبة ليس بادعاءات استكشافية فحسب، بل أيضًا بادعاءات للسداد، فهي تبقى نتيجة **بالنسبة إلينا**»[66].

بهذا التخصيص، على الأرجح، لامس شلوشتر فهمَ ماكس فيبر لنفسه، إلا أنه فهمٌ لا ينجح في الوساطة بين الموقفين المتضادين من دعوى الكونية في الفهم الحديث للعالم إلا في الظاهر فحسب. فحين لا نستشرف (entwerfen) النزعة العقلانية الغربية من المنظور المفهومي للعقلانية بمقتضى غاية والسيطرة على العالم، وحين نتخذ بالأحرى من عقلنة صور العالم نقطة انطلاق لنا، تلك التي تفضي بالنتيجة إلى **فهم لامركزي للعالم**، فإنه سيثور السؤال الآتي: ما إذا لم يكن يعبر عن نفسه في صلب دوائر القيم الثقافية التي تتكشف على نحو جامح تحت مقاييس التقويم المجردة للحقيقة والسداد المعياري والأصالة، ثباتٌ صوري للبنى الكونية للوعي. هل أن بنى التفكير العلمي والتمثلاتِ القانونية والأخلاقية مابعد التقليدية والفن المستقل بنفسه التي كانت تشكلت في إطار الحضارة الغربية، هي ملكٌ «للجماعة الإنسانية المتحضرة» الحالية من حيث هي فكرة ناظمة – أم لا؟ لا ينبغي على الموقف الداعي إلى الكونية أن ينكر تعدديةَ التشكّلات (Ausprägungen)

---

(66) Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 36 f.

التاريخية لـ «الإنسانية المتحضرة» وعدمَ توافقها، إلا أنه يرى هذا التعدد في أشكال الحياة **منحصرًا في المضامين الثقافية**، ويذهب إلى أن كل ثقافة، متى ما بلغت على العموم درجة معينة من «التوعية» (Bewusstmachung) أو «التسامي»، إنما ينبغي لها أن تتقاسم بعض **الخصائص الصورية للفهم الحديث للعالم**. بذلك، فإن الفرضية الكونية إنما تتصل ببعض السمات البنيوية الضرورية لعوالم الحياة الحديثة عمومًا. ولكن إذا اعتبرنا في المقابل أن هذا التصور الذي ينزع نحو الكونية هو ملزم **بالنسبة** إلينا فحسب، فإن النزعة النسبانية التي تم رفضها على المستوى النظري، سوف تعود على المستوى الميتافيزيقي. ولا أعتقد أن أي نسبانية، أكانت من الطبقة الأولى أو الثانية، يمكن أن تتوافق مع الجهاز المفهومي الذي في نطاقه حُق لفيبر أن يضع إشكالية العقلنة. ومع ذلك كانت لدى فيبر تحفظات نسبانية. وهذه تدين بوجودها إلى حافز كان يمكن إغفاله لو أن فيبر لم يُرجِع الميزة الفارقة للنزعة العقلانية الغربية إلى **خصوصية ثقافية**، بل إلى مقياس انتقائي كانت مسارات العقلنة قد اتخذته **تحت شروط الرأسمالية الحديثة**.

بالنظر إلى ظواهر النزعة العقلانية الغربية المحصاة في «الاستهلال»، لاحظ فيبر قائلًا: «... يتعلق الأمر على نحو جلي في كل حالات الخصوصية المشار إليها بضربٍ من 'النزعة العقلانية' خاص تمامًا بالثقافة الغربية. ومن ثم، فإنه يمكن أن يُفهَم تحت هذا اللفظ أشياء متباينة جدًّا - كما سوف توضحه البيانات اللاحقة في شكل متكرر. ثمة على سبيل المثال 'عقلنات' للتأمل الصوفي، لذا: السلوك هو، منظورًا إليه من ناحية ميادين أخرى في الحياة، 'غير عقلاني' على نحو مخصوص، تمامًا مثلما توجد عقلنات للاقتصاد والتقنية والعمل العلمي والتربية والحرب وشؤون القضاء والإدارة. وأبعد من ذلك، يستطيع المرء أن 'يعقلن' كل واحد من هذه الميادين من زوايا نظر وتوجهات غائية قصوى متباينة للغاية، وما هو معتبَر 'عقلانيًا' من ناحية (وجهة نظر) ما، يمكن أن يُعتبَر، من ناحية أخرى، أمرًا 'لاعقلانيًّا' من هنا، فإنه قد وُجدت عقلناتٌ عدة في الميادين المختلفة للحياة بطريقة مختلفة جدًا في الدوائر الثقافية كلها. أما الخاصية المميزة بالنسبة إلى الفرق الذي تحدثه في تاريخ الثقافة فهي في المقام الأول أن تبين: **أي** دوائر وفي أي اتجاه تمت عقلنتها. ومن ثم، فإن ذلك يتوقف بادئ ذي بدء على هذا: أن نتعرف إلى **الخصوصية** الفريدة للنزعة العقلانية الغربية وداخل هذه على خصوصية

النزعة العقلانية الغربية الحديثة، وأن نفسر نشأتها»[67]. هذه الجملة النواة التي يبدو أنها تعبر عن الموقف الثقافوي، إنما تعود على نحو حرفي تقريبًا في البحث عن الأخلاق البروتستانتية، إذْ يقول: «يمكن المرء... أن 'يعقلن' الحياة من زوايا نظر قصوى متباينة للغاية وحسب توجهات متباينة جدًا»[68]. أما ما إذا كانت **نسبانية المضامين القيمية**، وإذا اقتضت الحال، كيف، تمس بالطابع **الكوني** الذي يأخذه **توجه مسار العقلنة**، فإن ذلك يتوقف عندئذ على مستوى التعددية الذي تقع عنده «زوايا النظر القصوى». وإن من شأن موقف ثقافوي أن يتطلب إمكان أن نعين بالنسبة إلى كل **شكل** من العقلانية (وبالنسبة إلى كل أشكال الرقي في العقلانية المقابلة لها)[69]، **وذلك على المستوى نفسه**، زاوية نظر مجردة في الأقل، تحتها يمكن لهذا الشكل أن يوصَف في الوقت ذاته بأنه «غير عقلاني». وعلى وجه الدقة، فإن ذلك هو ما يبدو أن فيبر أراد إثباته بالنسبة إلى مفاهيم العقلانية التي استعرضناها. رب إثبات هو مع ذلك لا يستطيع أن يحافظ عليه. وسوف أحيل في ما يلي على الإحصاء الذي قمت به في القسم السابق.

عن أ): العقلانية في معنى **تقننة** (Technisierung) الأفعال التي بالاعتماد على التلقين المنهجي تصير قابلة للإنتاج، وبالتالي تتخذ طابعًا منتظمًا وتجري على خطة ما، إذا اقتضت الحال. أما الأمثلة المضروبة على لاعقلانية (Irrationalität) الأفعال التي تمت عقلنتها في هذا المعنى، فإن ماكس فيبر يذكر «منهج التنسك القائم على إماتة الشهوات أو منهج التنسك السحري أو التأملات الروحية في أشكالها الأكثر اتساقًا، على سبيل المثال، في اليوغا أو في المعالجات البوذية المتأخرة بواسطة آلات الصلاة»[70]. أي زوايا نظر مجردة يجوز تحتها الحكم على انضباط تقني كهذا بأنه 'لاعقلاني'؟ بلا ريب يمكن المرء أن ينقد الصور الدينية للعالم، التي تمنح رياضات التنسك والاستغراقات الصوفية واليوغا ...إلخ، معنًى

---

(67) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 20.

(68) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 62.

(69) «(وبالنسبة إلى أشكال الرقي كلها في العقلانية المقابلة لها)»؛ جملة غير موجودة في الترجمتين الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 181) والفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 196). (المترجم)

(70) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 266.

معينًا، وذلك انطلاقًا من رؤية الفهم الحديث للعالم، باعتبارها لاعقلانية. لكن هذا النقد هو أولًا لا يتعلق بالعقلنة التقنية للأفعال بالذات، بل بالتأويل الديني للأفعال الطقوسية، وثانيًا، لن يكون من شأنه أن يسند المواقف النسبانية، إلا متى أمكنه أن يبين أن الفهم الحديث للعالم يمكن أن يوضَع على طبقة واحدة مع صور العالم التي لا تزال مشوبة بطرائق التفكير السحرية أو يجوز له ذلك.

عن ب) وج): العقلانية الصورية. يحيل فيبر على عقلنات الاقتصاد والتقنية والعمل العلمي والتربية والحرب وشؤون القضاء والإدارة، التي يمكن أن تظهر «متى ما نظرنا إليها من ميادين الحياة الأخرى (باعتبارها) لاعقلانية في شكل مخصوص»[71]. ومع ذلك، فإن هذا النقد لا يهم التكنولوجيات والاستراتيجيات، التي بمساعدتها تتم عقلنة ميادين للفعل كهذه، بل يهم التأويل النسبي الذي يعود إلى ميادين الفعل هذه **في الكل الذي تؤلفه ثقافة ما**. أما متى يجب أن تتم عقلنة ميدان ما للفعل عمومًا وإلى أي مدى، فإن مظاهر التقدم تُقاس بالمقاييس الثقافية الثابتة للتوفر الناجح على مسارات الطبيعة والمجتمع التي ينبغي مواجهتها بوصفها شيئًا يجري في نطاق العالم الموضوعي.

عن د) عقلانية القيم. من الممكن، داخل دوائر الحياة من قبيل الاقتصاد والدين والتربية ...إلخ، أن تتنوع مقاييس القيمة حيث يتم الفعل تحتها على نحو عقلاني بمقتضى الغاية والوسيلة. هذه القيم لها في كل مرة هيئة ملموسة تاريخيًّا، وهي من طبيعة خاصة وتمنح النقاط المرجعية بالنسبة إلى ما كان فيبر قد سماه، بناءً على سوء فهم، «عقلانية مادية». إن أفكار الفداء في الأديان العالمية هي على الأرجح المثال الأكثر إثارة عن تعددية ما في المصادرات القيمية «القصوى»: «حين... كانت خيرات الخلاص المطلوبة تتأثر على نحو حاد بنوع الأوضاع المصلحية الخارجية، ونوع السلوك في الحياة المطابق لها الذي تنتهجه الطبقات (Schichten) المسيطرة وبالتالي بالطبقية (Schichtung) الاجتماعية ذاتها، فإن وجهة السلوك في الحياة في جملته، وذلك مهما كانت معقلَنة على نحو مخطط له، هي على العكس من ذلك قد كانت متعينة في أعمق أعماقها بواسطة القيم القصوى

---

(71) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 20.

التي نحوها تتوجه تلك العقلنة»[72]. إلا أنه على صعيد آخر غير هذه **المضامين** القيمية، إنما توجد **المقاييس** القيمية المجردة، وذلك يعني زوايا النظر الصورية، التي من ناحيتها بحث فيبر في عقلانية أديان الفداء. إنه لذلك تدين أخلاقيات القناعة بقوتها النافذة والتنسيقية إلى بنى الوعي مابعد التقليدية التي تسمح بعزل مسائل العدالة عن مسائل الحقيقة وعن مسائل الذوق[73]. بذلك وقع تثبيت البُعد الذي في نطاقه يمكن لصور العالم أن تُعقلَن أخلاقيًّا بهذا القدر أو ذاك.

عن و) وز): الفهم الحديث للعالم والمنطق الخاص بدوائر القيم. حين يتحدث فيبر عن «زوايا النظر القصوى» التي من خلالها يمكن الحياة أن تكون معقلَنة، فهو لا يفهم بذلك دومًا القيم الثقافية، وبالتالي المضامين التي تتشكل **داخل** دوائر الحياة في تشكيلات تاريخية، بل في بعض المرات أيضًا تلك الأفكار المجردة التي هي حاسمة (maßgebend) بالنسبة إلى استقلالية دائرة قيم ما **بما هي كذلك**: أفكار كهذه هي على التوالي الحقيقة والنجاح بالنسبة إلى دائرة القيم العرفانية، والعدالة، وعمومًا السداد المعياري بالنسبة إلى دائرة القيم العملية – الخلقية، والجمال والأصالة والصدقية بالنسبة إلى دائرة القيم التعبيرية. وهذه الأفكار (أو جوانب الصلاحية) لا يجوز خلطها مع مواد القيم ومع **المضامين** الجزئية التي من شأن دوائر القيم المفردة. وبحسب تصور فيبر، فإن دوائر القيم الثقافية هي مهمة بالنسبة إلى تطور المجتمعات الحديثة، من أجل أنها تضبط تمايز المنظومات الاجتماعية الفرعية أو دوائر الحياة. ومن منظور كل دائرة حياة مفردة، يمكن بالطبع أن تظهر عقلنةُ كل الدوائر الأخرى على أنها بمعنى معين 'غير عقلانية': تلك هي الأطروحة التي بسطها فيبر في «التأمل الأوسط» (Zwischenbetrachtung). كان مقتنعًا بأن «تشريح الخصوصية النوعية لكل دائرة جزئية حادثة داخل العالم» يمكن دومًا أن يظهر تضاربات وتنازعات شديدة الفظاظة، تجد أساسها أو تعليلها العميق في استقلالية دوائر القيم. بيد أن هذا النقد لا يتعلق بالتطوير العقلاني للمنطق الخاص بدوائر القيم المفردة، بل **بمنح استقلال** (Verselbständigung) **ما لبعض دوائر الحياة على حساب كل الدوائر الأخرى**.

---

(72) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 259.

(73) «بنى الوعي مابعد التقليدية التي تسمح بعزل مسائل العدالة عن مسائل الحقيقة ومسائل الذوق»؛ هذه الجملة غير واردة في الترجمة الإنكليزية (Habemas, *Theory*, p. 183). (المترجم)

في الأقل ينبغي علينا أن نعتبر أنه من قبيل السؤال الإمبيريقي أن نبحث في ما إذا كانت التوترات ما بين دوائر الحياة المعقلَنة بشدة على الدوام هي في واقع الأمر راجعة إلى عدم التلاؤم بين مقاييس القيم المجردة وجوانب الصلاحية، أو إلى عقلنة جزئية فحسب وبالتالي **غير متوازنة**، وعلى سبيل المثال، أنها راجعة إلى أن الاقتصاد الرأسمالي والإدارة الحديثة قد ازدهرا على حساب ميادين أخرى من الحياة، وأنهما قد أقحما هذه الميادين التي هي بحسب بنيتها الخاصة معدة للعقلانية العملية - الخلقية والتعبيرية، في أشكال العقلانية الاقتصادية والإدارية. ومهما كانت طريقة الإجابة، فإنه لا يحق لنا في أي حال أن نضع جوانب الصلاحية التي من خلالها تمت في شكل صوري عقلنةُ دوائر القيم التي تطورت في العصر الحديث تطورًا خاصًا والميادين الاجتماعية الفرعية المقابلة لها، على طبقة واحدة مع أي **مضامين** قيمية نشاء أو مع مقاييس القيم الجزئية المتغيرة تاريخيًّا. وعلى الأرجح، فإن ادعاءات الصلاحية هذه إنما تشكل منظومة هي مهما يكن من أمر ثريةٌ بالتوترات من الداخل، والتي هي بلا ريب قد ظهرت أول مرة في هيئة النزعة العقلانية الغربية، لكنها تدعي، في ما هو أبعد من خصوصية هذه الثقافة المعينة، صلاحيةً كونية ملزمة بالنسبة إلى **كل** «الناس المتحضرين».

عن هـ): عقلانية السلوك المنهجي في الحياة. لقد أشار ماكس فيبر أكثر من مرة إلى النواة غير العقلانية في أخلاق الدعوة البروتستانتية، رب إشارة لا يستطيع المرء حدسًا أن ينكر بعض الحق فيها. لقد بحث فيبر متسائلًا عن «أي روح تولد هذا الشكل الملموس من التفكير 'العقلاني' والحياة 'العقلانية'، الشكل الذي من رحمه انبثق ذلك الفكر الدعوي وهذا... البذل للنفس (Sichhingeben) الذي هو غير عقلاني جدًّا من وجهة نظر المصالح الخاصة، في **العمل** الدعوي، بذل النفس الذي كان ولا يزال على الدوام واحدًا من المكونات المميزة لثقافتنا الرأسمالية. إن ما هو مهم بالنسبة **إلينا** هنا، هو منبع (Herkunft) ذلك العنصر **غير العقلاني**، الذي يكمن في هذا المفهوم كما في أي مفهوم عن 'الدعوة'»[74]. وإن القمع الذي يفرضه تنسكٌ دنيوي (innerweltliche Askese) بلا رحمة[75] على الأفراد في تعاملهم سواء مع الطبيعة الذاتية الخاصة أم مع الشركاء في التفاعل، وحتى على الإخوة في

---

(74) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 62.

(75) «بلا رحمة»؛ عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 199). (المترجم)

الإيمان، إنما يقابل عمى الطاعة لأمر الرب، وهو أمر غير عقلاني بإطلاق[76]، في ما يخص خلاص النفس الخاصة. وعلى الحقيقة، فإن هذا القمع للنفس هو بالنسبة إلى الأساس التحفيزي للفعل العقلاني بمقتضى غاية ما في دائرة العمل الدعوي، قمعٌ وظيفي (funktional)[77] في الأقل في شطر منه، إلا أنه يجعلنا أيضًا على معرفة بالثمن الذي ينبغي علينا أن ندفعه من أجل الإيفاء بالشروط الصورية لهذا الضرب من إتيقا القناعة الثرية النتائج على المستوى العمل الدعوي - رب ثمن، يمكن التعبير عنه من خلال مفاهيم العقلانية الخلقية والعقلانية التعبيرية. ولقد لاحظ لودفيغ برنتانو (L. Brentano) بحق أن هذا التأديب (Disziplinierung) ينبغي أن يتم تصوره بوصفه «عقلنة لسلوك غير عقلاني في الحياة» بدل تصوره بوصفه تمرينًا على سلوك منهجي - عقلاني في الحياة. ولقد أجاب فيبر عن هذا الاعتراض على نحو لم يكن مقنعًا: «في الواقع إن الأمر على هذا النحو. ليس لشيءٍ أن يكون 'لاعقلانيًا' على الدوام، بل من **زاوية نظر** 'عقلانية' معينة. فبالنسبة إلى غير المتدينين، كل سلوك ديني في الحياة هو 'لاعقلاني'، كما أنه بالنسبة إلى أصحاب مذهب اللذة، كل سلوك تنسكي في الحياة هو 'لاعقلاني'، وإن كان، متى ما قيس بقيمته القصوى **التي تخصه**، يمكن أن يكون ضربًا من 'العقلنة'. وإذا كان هذا البحث (في شأن «روح الرأسمالية») قد أمكن له أن يساهم في شيء ما، فقد ساهم في كشف الحجاب عن مفهوم 'العقلاني' في جهاته المتعددة، والذي هو ليس واضحًا إلا في الظاهر فحسب»[78]. بيد أن اعتراض برنتانو ليس موجهًا أبدًا ضد إتيقا الدعوة البروتستانتية **من حيث** هي شكل إتيقي من الحياة، يتنافس مع أشكال أخرى من الحياة، متعينة على نحو نفعي أو جمالي. إن برنتانو إنما يسائل عن المتانة **الداخلية** التي من شأن شكل من الحياة، يعدُّه فيبر بمثابة تلك الهيئة الأنموذجية التي لديها استقر لأول مرة (والمرة الوحيدة) في التاريخ نمطُ الفعل المركب الذي يوحد على نسق واحد عقلانية الوسائل وعقلانية الغايات وعقلانية القيم. وإن السلوك المنهجي في الحياة إنما يمثل بحسب تصور فيبر شكلًا من

---

(76) «غير عقلاني بإطلاق»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية، (المرجع نفسه، ص 199). Habermas, *Théorie*, p. 199. (المترجم)

(77) «وظيفي» وليس «عقلاني» كما جاء في الترجمة الفرنسية، (المرجع نفسه، ص 199). (المترجم)

(78) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 35, note, 1.

الحياة، يجسد في الوقت ذاته ثلاثة جوانب كلية من العقلانية العملية، ومن هذه الجهة هو لا يعبر فقط عن خصوصية ثقافية. وإذا كان هذا الشكل من الحياة يشتمل مع ذلك على ملامح لاعقلانية، فإن هذه الأخيرة توجد في واقع الأمر على الصعيد نفسه مع العقلانية، وإنما لأجل ذلك تم إبرازها في تحليل فيبر. هذا **التناقض** هو مما لا يُحل، كما سوف نرى، إلا متى ما استطاع المرء أن يبرهن على الطابع غير الكامل لهذه الهيئة التاريخية من العقلنة الإتيقية.

– 2 –

في نزع السحر عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم وانبجاسة البنى الحديثة للوعي

لقد قدمنا نظرة جامعة عن النزعة العقلانية الغربية وعن الوسائل المفهومية التي استخدمها فيبر في تحليل هذه الظاهرة. وقد نتج من ذلك أن فيبر يعتبر تمايز دوائر القيم الثقافية بمثابة مفتاح لتفسير النزعة العقلانية الغربية، وأنه يتصور هذا التمايز ذاته بوصفه نتيجة تاريخٍ داخلي، وعلى الحقيقة نتيجة العقلنة التي أصابت صور العالم. إن هذه المقاربةً النظرية لا يمكن أن تُفهَم إلا على خلفية فلسفة القيم الكانطية الجديدة، حتى وإن كان فيبر نفسه لم يقم بأي محاولة لعقد تنظيم نسقي أو تحليل من زوايا نظر صورية لدوائر القيم التي التقطها استقرائيًا واشتغل عليها من موقف وصفي. والمرء سوف يخطئ لأول وهلة نظريةَ فيبر عن العقلنة، إذا هو لم يفلح في تفسير المفهوم السوسيولوجي عن **نظام الحياة** (Lebensordnung) بالاستعانة بالمفهوم الفلسفي عن **التحقيق الفعلي للقيم**. عبر المنظور النظري للعالِم ينتج تمييزٌ صارم ما بين دوائر الكينونة ودوائر الصلاحية، وفي المقابل تمييزٌ بين المنطوقات الوصفية والمنطوقات التقييمية، حيث إن المعرفة أيضًا، بلا ريب، وليس التقويم فحسب، إنما تبقى مستندة إلى دائرة صلاحية عبر ادعاءات الحقيقة المرتبطة بالمنطوقات الوصفية. ويميز السوسيولوجي بين هذه الدوائر

مثله في ذلك مثل أي عالِم آخر، لكن تقسيم الواقع الذي هو مُقدِم عليه، إنما يعلن عن نفسه من جهة أن دائرتيْ ما يكون وما يجب أن يكون (Sein und Sollen)[1] هما متداخلتان في الصميم تخترق الواحدة منهما الأخرى: تتشكل الثقافة، بحسب آراء ريكارت (Rickert)، عبر ربط الوقائع بمنظومة من القيم[2]. وفي إطار الفعل الاجتماعي الذي من شأنهم، يتوجه الفاعلون الفرادى والمجموعاتُ قِبلةَ قيمٍ ما، قيم تتحقق في موضوعات ثقافية وأنظمة مؤسساتية. ولهذا السبب ينبغي على السوسيولوجي أن يراعي أن الواقع الذي يحلله من موقف وصفي **يمكن** أيضًا أن يُنظر إليه من جوانب الصلاحية، وأن الأفراد الذين يظهرون في ميدان موضوعه هم يأخذون عالمهم في مجرى العادة (normalerweise) تحت جوانب الصلاحية - كلما توجهوا قِبلةَ قيمٍ ملموسة أو بحسب ادعاءات صلاحية مجردة. هذا **الارتباط القيمي** (Wertbezogenheit) للموضوعات يمكن السوسيولوجي أن يجعله مفيدًا من جهة ما يربط الالتقاط الوصفي للأنظمة الاجتماعية للحياة بنحو من إعادة البناء (Rekonstruktion) للأفكار أو للقيم المتجسدة فيها.

ما كان فيبر ليضع أركانَ نظريةٍ في العقلنة لو لم يكن مقتنعًا، بوصفه كانطيًا جديدًا، بأنه يستطيع أن ينظر إلى مسارات التحقيق الفعلي للقيم في الآن نفسه من خارج ومن داخل، وأن يبحث فيها في الوقت ذاته بوصفها سيرورات إمبيريقية وضروبًا من مَوْضعة المعرفة، وأن يربط بين دوائر الواقع ودوائر الصلاحية. وإنما هذا النمط من البحث هو الذي يتطلب عملية نزع السحر (Entzauberung) عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم. ولهذا السبب أكد شلوشتر بحق قائلًا: «إن فيبر يسعى إلى تناول دوائر القيم وأنظمة الحياة تناولًا وصفيًا، وهو ينظر إلى الصلاحية ضمن موقف تاريخي - إمبيريقي من جانب النجاعة في المقام الأول. بيد أنه في خلفية هذا التحليل، إنما توجد نظرية في القيم، في تربتها ينبغي أن يتم ترسيخُ المباحث التاريخية - الإمبيريقية. وهذا يسوغ في نظري على وجه خاص بالنسبة إلى نظرية العقلنة التاريخية - الإمبيريقية[3]. وفيبر لا يثبت هذه الخلفية المتعلقة بنظرية القيم

---

(1) الوجود والوجوب. (المترجم)

(2) يقارن: Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970), pp. 74 ff.

(3) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), p. 30.

صراحةً، لكن أمره يتوقف عليها حينما يقيم علاقةً بين الأفكار والمصالح بعضها مع بعضها الآخر (1) وحينما يعمد إبان تحليل صور العالم إلى ربط الاعتبار الخارجي باعتبار داخلي (2). سوف أخوض في هذا الأمر باختصار، من أجل أن أخصص عقلنة صور العالم ذاتها، وذلك سواء من حيث جوانب المضمون (3) أو من زاوية التغييرات البنيوية (4). وفي الختام، سوف أذكر بعض الشروط التي ينبغي أن يتم الإيفاء بها، قبل أن تتمكن بنى الفهم الديني غير السحري (entzaubert) للعالم من أن تكون ناجعة على صعيد المؤسسات الاجتماعية (5).

(1) أفكار ومصالح

لا تصبح عقلنة الثقافة ناجعة على صعيد التجربة إلا متى ما تم تحويلها إلى عقلنة تطال توجيهات الفعل وأنظمة الحياة. وهذا التحويل للمعرفة المحفوظة ثقافيًّا إلى سلوك في الحياة يتبعه الأفراد والمجموعات، من جهة أولى، وإلى شكل اجتماعي في الحياة (أو دوائر الحياة وأنظمة الحياة، كما يقول فيبر بدلًا من المنظومات الاجتماعية الفرعية) من جهة أخرى، إنما يتمثله فيبر بوصفه حركة نقلٍ (Transfer) بين الأفكار والمصالح. وهو ينطلق في ذلك من أن «الناس المتحضرين» أو الأفراد الذين مروا بتنشئة اجتماعية (vergesellschaftet) إنما لهم، من جهة أولى، حاجات هم مكلفون بتلبيتها، وهم، من جهة أخرى، يوجدون في سياقاتِ معنًى تتطلب التأويل وتأسيس المعنى. وهو ما تقابله **مصالح مادية وفكرية**، بعضها يهدف إلى خيرات ونِعم أرضية من قبيل الرخاء والأمن والصحة والحياة المديدة ...إلخ. أما بعضها الآخر فهو يهدف إلى خيرات الخلاص من قبيل النعمة (Gnade)[4] والفداء والحياة الأبدية أو، في داخل العالم، إلى التغلب على الوحدة والمرض والقلق أمام الموت ...إلخ. وفي حالة الحرمان المادي تنشأ **مشاكل الفقر الظاهر**، أما في حالة الحرمان الفكري فتنشأ **مشاكل الفقر الباطن**.ومن خلال هذه التعيينات الإمبيريقية - الأنثروبولوجية ينعكس تكون المفاهيم على أساس التفرع الثنائي (Dichotomisch) الذي ميز نظرية المعرفة الكانطية والكانطية الجديدة.والآن فإنه توجد بين الأفكار والمصالح علاقاتٌ مفهومية، من جهة أولى، وعلاقات إمبيريقية، من جهة أخرى. علاقات مفهومية، من أجل أن الحاجات الفكرية هي

(4) أو «الرحمة» في المصطلح الإسلامي. (المترجم)

موجهة مباشرة نحو الأفكار والقيم، في حين أن الحاجات المادية ينبغي أن يتم تأويلها بمساعدة الأفكار. ومن جهة أخرى، فإنه من شأن الأفكار والمصالح أن تدخل في علاقة[5] إمبيريقية بعضها مع بعض، أكان ذلك في أنظمة الحياة داخل المجتمع أم في بنى الشخصية الخاصة بأعضائها.

إنه يمكن النظر إلى أنظمة الحياة من جهتين اثنتين. من جهة أولى، هي من شأنها أن تضبط عملية تملك الخيرات، ونعني بذلك تلبية المصالح المادية والفكرية، ومن جهة أخرى، هي تحقق الأفكار والقيم على أرض الواقع. وبذلك، فإن الجهتين تحيلان كلاهما الواحدة على الأخرى.والمصالح لا يمكن أن تُلبى في الوقت المحدد عبر معايير التبادل الاجتماعي إلا متى ما ارتبطت بالأفكار التي تكون مفيدة في **تعليلها**، والأفكار بدورها، لا يمكن أن تفرض نفسها إمبيريقًّا إذا هي لم تتحالف مع المصالح التي من شأنها أن تمنحها **القوة** (Gewalt)[6] التي تخصها.

هذا المنظور **الكلي** الذي كان ماركس قد سبق أن صاغه في الحوليات الألمانية الفرنسية، أخذ مع ماكس فيبر منعطفًا مثاليًّا بعض الشيء، وهو ما أشار إليه رينهارد بنديكس (R. Bendix) بعبارة مميزة اقتبسها من أوتو هاينز (O. Hintze): «حيثما يتم تتبع المصالح بقوة، ها هنا تتشكل أيضًا أيديولوجيا لإحيائها وتقويتها وتبريرها، وهذه الأيديولوجيا، من حيث هي مقطع لا غنى عنه في مسار الحياة (Lebensprozess)[7] ذاته، حيث يوجد الفعل، إنما هي موجودة بالفعل تمامًا مثل المصالح 'الواقعية' نفسها. وبطريقة أخرى: حيثما تريد الأفكار أن تغزو العالم فهي تحتاج إلى مقدمة المصالح الواقعية التي يمكن بعد ذلك أن تصرفها في أي حال في كثير من الأحيان عن هدفها الأصلي قليلًا أو كثيرًا أو يمكن أيضًا حتى أن تغير منها أو تزيفها»[8]. وماكس فيبر ينطلق من أنموذج طوره بارسونز في وقت لاحق (في صيغة متأثرة بدوركهايم): إن منظومات الفعل الاجتماعية أو «أنظمة

---

(5) «علاقة» وليس «تفاعل» كما تقول الترجمة الفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 202. (المترجم)

(6) في معنى القوة القاهرة أو السلطة أو حتى العنف الملائم أي المشروع. (المترجم)

(7) «مسار الحياة» وليس «مسار التعلم» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 202). (المترجم)

(8) R. Bendix, *Max Weber, Das Werk* (München: 1964), p. 44.

الحياة» إنما تدمج الأمرين، الأفكار والمصالح، وذلك على شاكلة أنها تنظم الحظوظ المشروعة لتلبية المصالح المادية والفكرية. وإن التداخل العميق بين الأفكار والمصالح والتثبيت المتبادل بينهما إنما يفيدان في ضبط تملك الخيرات المادية والفكرية، وفي ترسيخ هذا الضبط في الحوافز وتوجهات الفعل لدى المعنيين[9]، على نحو توجد حظوظ كافية بالنسبة إلى المعدل المتوسط لاتباع المعايير المقصودة. ينبغي على المصالح أن تكون مرتبطة بالأفكار، إذا ما كان يجب أن يكون هناك وجودٌ للمؤسسات التي في نطاقها تبلغ تلك المصالح التعبير عن نفسها، وذلك أنه من طريق الأفكار فحسب يستطيع نظام ما للحياة أن يكتسب صلاحية مشروعة.

هذا أمر يستطيع المرء أن يضعه في ذهنه بالاستناد إلى نظام «خال من الصلاحية» (geltungsfrei) ومحفوظ على سبيل الأمر الواقع فحسب. وبصرف النظر عن الحالة الخاصة بنظام إكراهي، قمعي في شكل مفتوح، وقائم على الترهيب والخوف، والتي هي حالة غير مستقرة في أي حال[10]، فإن «انتظام (Regelmässigkeit) مجرى فعلٍ اجتماعي ما، على نحو مشروط بالعادات أو بوضعية المصالح»[11] إنما هو حالةٌ من هذا النوع. يطلق ماكس فيبر اسم **العادات** (Sitte)[12] على نوع من «التعويد (Gewöhnung) على الفعل المستقر»، هو على قدر من «الملال» بحيث إن البنية المعيارية الداخلية قد تقلصت بعيدًا وبقي منها تعودٌ (Gewohnheit) محض واتباعٌ وظيفي للقاعدة من دون وعي. أما نظام قائم على **وضعية مصالح** (Interssenlage)، فهو على الضد من ذلك يرتكز على «الاعتبارات العقلانية بحسب غاية ما للمزايا والعيوب» الخاصة بذوات فاعلة في شكل استراتيجي فحسب، بحيث إن انتظاراتها المتكاملة تذهب إلى الاستقرار في شكل متبادل. لكن نظامًا، «يقوم **فقط** على أساسات كهذه» - من قبيل القمع أو الأخلاق السائدة أو وضعية المصالح -

(9) «لدى المعنيين» وليس «المصالح» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 203). (المترجم)

(10) Max Weber, *Methodologische Schriften* (Frankfurt am Main: 1968), p. 210.

(11) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 22.

(12) الأخلاق في معنى «العادات» (كما تحدث عنها الغزالي مثلًا في باب العادات من كتاب **الإحياء**). (المترجم)

«سوف يكون غير مستقر نسبيًا»[13]. ولهذا، فإن الحالة السوية هي نظام يعبر عن وضعيات المصالح، ولكن في الوقت ذاته يسوغ بوصفه نظامًا مشروعًا.

يتكلم فيبر على الصلاحية المعيارية وعلى الشرعية حين يكون نظامٌ ما معترَفًا به ذاتيًّا باعتباره نظامًا ملزمًا أو اضطراريًّا. وهذا الاعتراف يرتكز في شكل **مباشر** على أفكار، تحمل معها طاقة تعليل وتبرير، وليس على وضعية المصالح: «نحن لا نريد أن نسمي محتوى المعنى الذي من شأن علاقة اجتماعية 'نظامًا' أ) إلا حين يكون الفعل موجهًا (تقريبيًّا وفي المتوسط) بحسب مبادئ أو 'قواعد سلوكية عامة' (Maximen)[14] يمكن تحديدها. ونحن لا نريد ب) أن نتكلم بالتالي على 'سَوَغان' (Gelten)[15] هذا النظام إلا حين يكون هذا التوجيه الوقائعي بحسب هذه المبادئ والقواعد العامة يحدث أيضًا في الأقل (بمقدار له وزنه على المستوى العملي) من أجل أنه يُنظَر إليها على أنها سائغة **بالنسبة إلى** الأفعال في شكل من الأشكال: إما أنها ملزمة وإما أنها أنموذج يُحتذى. وفي الواقع، فإن توجيه الفعل بحسب نظام ما إنما يجري بطبيعة الأمر لدى المشاركين انطلاقًا من حوافز متباينة.

لكن في الحالة التي يحصل فيها أنه **بجانب** الحوافز الأخرى، قد يبدو النظام في ذهن جزء من الفاعلين في الأقل بوصفه ملزمًا أو أنموذجًا يُحتذى وبالتالي باعتباره شيئًا من **الواجب** أن يكون سائغًا، فإن ذلك بطبيعة الحال من شأنه أن يزيد من فُرَصِ أنْ يُوجه الفعل بحسب ذلك النظام وعلى الحقيقة في أغلب الأحيان بوتيرة مهمة. إن نظامًا لا يُراعى **إلا** انطلاقًا من حوافز عقلانية بمقتضى غاية هو عمومًا أقل استقرارًا من نظام يتم التوجيه الناتج منه بفضل الأعراف السائدة فحسب، وبالتالي بفضل مجرد الألفة على سلوك ما: إن ذا هو النمط الأكثر تكررًا للموقف الداخلي، لكنه لا يزال أكثر استقرارًا على نحو لا يضاهى من نظام قائم على هيبة الأنموذجية أو الإلزامية، نعني: هيبة 'الشرعية' (Legitimität)»[16].

---

(13) Weber, *Methodologische*, p. 215.

(14) في معنى الأمثال السائرة أو الأقوال المأثورة أو الحكم الكبرى المتعلقة بالفعل السديد. (المترجم)

(15) في معنى الصلاحية أو الجواز. (المترجم)

(16) Weber, *Wirtschaft*, pp. 22 f.

بمقدار ما إن وجود منظومة فعل أو نظام حياة يتوقف على مشروعيته، فإنه يرتكز أيضًا من ناحية الوقائع على «صلاحية توافقية» (Einverständnisgeltung)[17]. وإن الطابع الوفاقي لفعل الجماعة إنما يقوم على كون المنتمين إلى مجموعة ما يعترفون بإلزامية معايير الفعل التي تخصها، ويعرفون، بعضهم عن بعض، أنهم يشعرون بأنه من واجبهم على نحو متبادل أن يتبعوا المعايير. وفي ما يتعلق بمفهوم 'النظام المشروع'، فإن ما هو ذو أهمية بادئ ذي بدء بالنسبة إلى إشكالية العقلانية، هو أن الأفكار إنما هي متشابكة مع المصالح وإن كان ذلك من دون شك بطريقة غير مكتملة إلى غايتها، وأنها عبر هذا الاندماج، مع ذلك، تزود **العلل** وادعاءات **الصلاحية بنجاعة وقائعية.**

إن دائرةَ قيمٍ إليها تنتمي الأفكارُ المثمرة اجتماعيًّا لا يمكن عمومًا أن تتجسد في نظام مشروعٍ إلا في شكل ناقص. وذلك ينكشف في العنف (Gewalt) الذي يثوي في بنية معايير الفعل على الرغم من «طابعها الوفاقي». تحتاج المعايير إلى العقوبة: إما عقوبات خارجية (عدم موافقة المشاركين في حالة **المعاهدات** (Konventionen)[18]، وجهاز الإكراه الخاص برابطة (der Verband)[19] ما في حالة **المعايير القانونية**[20] (Rechtsnormen)) وإما عقوبات داخلية (من قبيل العار أو الذنب في حالة **المعايير الأخلاقية**). وبالاعتماد على مثال النظام الاقتصادي المنظم في شكل قانوني، وضح فيبر العلاقة بين الادعاء المعياري للصلاحية والصلاحية الاجتماعية لمعايير الفعل التي تقوم على التوافق الوقائعي: «من الواضح للعيان... أن النظام القانوني الفكري (ideell) في 'نظرية القانون' ليس له أي صلة مباشرة مع عالم الفعل الاقتصادي الوقائعي، وذلك أن الاثنين يقعان على صعيدين مختلفين: أحدهما على صعيد ما يجب أن يسوغ (Geltensollen) فكريًّا، أما الآخر فعلى صعيد الحدوث الواقعي (real). والآن إذا ما كان النظام الاقتصادي

---

(17) أو صلاحية وفاقية. (المترجم)

(18) في معنى «الاتفاقيات». (المترجم)

(19) في معنى الجمعية أو الاتحاد. (المترجم)

(20) Ibid., pp. 240 ff.

[«المعايير القانونية» وليس «معايير الفعل» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 204). (المترجم)]

والنظام القانوني تربط بينهما على الرغم من ذلك علاقات حميمة جدًّا الواحد مع الآخر، فإن النظام الأخير منهما لا يُفهَم حينئذ في معنى قانوني، بل في معنى سوسيولوجي: بوصفه صلاحية **إمبيريقية**.

إن معنى عبارة 'النظام القانوني' تغير بذلك تمامًا. هو لن يعني عندئذ عالمًا من المعايير الذي يمكن بلورتها منطقيًا بوصفها 'سديدة'، بل مركبًا من العلل الوقائعية المعينة للفعل الإنساني الواقعي»[21].

من طريق هذا التمييز بين الصلاحية المثالية (ideal) والصلاحية الاجتماعية تتحصل نتيجتان، وعلى الحقيقة في بادئ الأمر نتيجة منهجية، جلبت الانتباه منذ اندلاع الخصومة على أحكام القيمة. ففي مناظرته مع شتاملر (Stammler) بادر فيبر إلى إجراء تمييزين اثنين: في المرة الأولى، الفرق بين الانتظام (Regelmässigkeit) الوقائعي للسلوك بحسب قاعدة ما وضبط القواعد (Regelung) المعيارية للفعل، وفي المرة الثانية، الفرق بين المعنى المتعلق بادعاء معياري ما للصلاحية وحقيقة (Tatsache) الاعتراف الوقائعي (faktisch). ثم إن فيبر قد نقد عملية الخلط ما بين منطوقات وصفية عن مناويل تقويم مقبولة ومعايير قائمة، ومنطوقات تأمر بالمعايير وتعبر عنها وتبررها: «وقبل كل شيء فإن 'الصلاحية'» **الفكرية** التي من شأن 'معيار' ما، القابلة للاستنباط علميًّا من عقيدة قانونية أو إتيقية، إنما تجري لدى شتاملر (Stammler) في شكل مختلط مع التأثير الواقعي الذي ينبغي أن نجعله موضوعًا للفحص الإمبيريقي عن الفعل الإمبيريقي بواسطة التمثلات الحاصلة عن صلاحية المعايير»[22]. إن مسائل الصلاحية الفكرية للمعايير لا يمكن أن تُطرَح، أكان ذلك بالنسبة إلى المنظرين أو بالنسبة إلى المعنيين بالأمر أنفسهم، إلا من ناحية الموقف الإنجازي الذي من شأن فاعل ما (أو من شأن مشارك في الخطاب)، في حين أن مسائل الصلاحية الاجتماعية للمعايير، المسائل المتعلقة بالطريقة التي بها تكون القيم والمعايير معترَفًا بها أو غير معترَف بها على مستوى الوقائع في نطاق مجموعة ما، ينبغي أن تتم معاملتها من ناحية الموقف المُمَوْضِع (objektivierend) الذي من شأن شخص ثالث. وهو ما يقابله على المستوى

(21) Weber, *Wirtschaft*, p. 234.

(22) Ibid., p. 246.

الدلالي، التمييزُ ما بين أحكام القيم وأحكام الوقائع. ويذهب فيبر على حق إلى أن المنطوقات التي من شأن نمط ما لا يمكن أن يتم استخلاصها من منطوقات نمط آخر. لكن هذا الاهتمام بالمناهج هو إلى حد الآن قد غطى في شكل واسع النطاق على الاهتمام **الآخر**، كان فيبر العالم السوسيولوجي قد سجله أيضًا في السياق نفسه.

إن إشكالية العقلنة الاجتماعية إنما تنبثق على الأخص من أن «التمثلات الحاصلة عن صلاحية المعايير» هي مرتكزة على علل معينة، ولهذا فإنه يمكن أن يتم التأثير فيها أيضًا من طريق المعالجة (Bearbeitung)[23] الفكرية (intellektuell) للروابط الداخلية للمعنى، من طريق ما سماه ماكس فيبر «التجريد الفكري»[24] (Intellektualisierung). وإن وجود أو قوام أنظمة مشروعة إنما يتوقف من بين أشياء أُخر على واقعة (Faktum) الاعتراف بالادعاءات المعيارية للصلاحية. ولأن هذه الصلاحية الاجتماعية تقيم علاقة داخلية مع العلل، وعلى العموم مع طاقة التعليل في منظومات التأويل وصور العالم والتقاليد الثقافية، فإن ما يقوم به دعاة العقل (Intellektuelle) من تنسيق وبلورة لصور العالم إنما له تبعات **إمبيريقية**. وإن الانشغال العقلي بمنظومات التأويل الثقافية إنما يقود عادة إلى مسارات تعلم، يستطيع عالم الاجتماع **أن يستكملها وأن يقيمها**، وذلك متى ما اتخذ الموقف الإنجازي نفسه الذي يتخذه المثقفون أنفسهم في شكل ناجع في ميدان الموضوعات. وفي أثناء إعادة البناء العقلانية هذه لمسارات العقلنة الثقافية (والاجتماعية) **لا** يستطيع عالم الاجتماع على وجه الدقة أن يحصر نفسه في وصف التمثلات الوقائعية، بل لا يستطيع أن يفهم قوة الإقناع في الأفكار الجديدة وانخفاض أو تقلص قوة الإقناع في الأفكار القديمة، إلا بمقدار ما يمكنه في سياق التقاليد المعطاة، أن **يستحضر العلل** التي من طريقها أمكن لأفكار جديدة أن تفرض نفسها. لا ينبغي على عالم الاجتماع أن يكون مقتنعًا بهذه العلل حتى يفهمها، لكنه لا يفهمها إذا، في الأقل في شكل ضمني، لم **يتخذ موقفًا إزاءها** (وذلك يعني أن يعرف ما إذا كان يتقاسمها أو، إذا ما اقتضت الحال، لماذا لا يستطيع أن يتقاسمها، أو كان

---

(23) «المعالجة» أو «الاشتغال على» وليس «التقويم» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 205). (المترجم)

(24) في معنى رد المعنى إلى أفكار محضة قائمة برأسها. هي «عقلنة» من درجة بدائية. (المترجم)

يمكنه أن يتركها معلقة غير محسومة). لا نحتاج هنا للاهتمام بالجانب المنهجي لإعادات البناء العقلانية، إلا أنني أود أن أوضح أن التمييز ما بين الصلاحية الفكرية والصلاحية الاجتماعية (للقيم) والمعايير إنما تنجم عنه نتيجةٌ هي في سياقنا أهم من مصادرة الخلو من الأحكام المسبقة.إن مسارات العقلنة لا يمكن بذلك أن تتعلق بأنظمة الحياة الاجتماعية إلا من أجل أن وجود الأنظمة المشروعة إنما يتوقف على الاعتراف الوقائعي بذلك النوع من ادعاءات الصلاحية التي يمكن أن تقع مهاجمتها من الداخل، وبالتالي أن تُزعزَع بواسطة النقد أو الآراء الجديدة أو مسارات التعلم ...إلخ.

مع ذلك، ففي المجتمعات التقليدية (وليس ها هنا فحسب) لا تنشأ الأفكار الجديدة والعلل ومستويات التعليل الجديدة في شكل حجاج منظم وفقًا لقواعد: «كيف يتسنى في هذا العالم القائم على انتظامية 'المطابق للقاعدة' بوصفه هو الأمر 'السائغ'، أن تنشأ أي 'تجديدات'؟ هي تنشأ من خارج: من طريق تغيير الشروط الخارجية للحياة، لا ريب في ذلك. لكن هذه الأخيرة لا تقدم أقل ضمانة على أن ما سينجر عنها ليس انقراض الحياة وإنما إرساء نظام جديد، وقبل كل شيء، هي ليست شرطًا لا مغنى عنه، وفي كثير من الحالات الواسعة النطاق تمامًا، هي ليست شرطًا يساهم في إرساء الأنظمة الجديدة»[25]. وعلى الأرجح، فإن فيبر يفسر التجديدات عبر «إلهامات» الوجوه (Figuren)[26] المؤثرة في شكل كاريزماتي أو زعامي (charismatisch)، تلك التي تتوفر بدرجة مخصوصة في القدرة على تأسيس المعنى.وإن الأديان العالمية الكبرى إنما تعود من دون استثناء إلى الشخصيات المؤسسة التي كانت قادرة على الكلمة النبوئية، ومنحت لأفكارها نبرة شديدة من طريق سلوك أنموذجي في الحياة. وفي وقت لاحق، احتيج بلا ريب إلى العمل الفكري (intellektuell) للكهان والقساوسة ومعلمي الحكمة، من أجل تشكيل هذه الأفكار الجديدة وطرق الحياة في شكل دغمائي أو عقدي، ومن أجل «عقلنتها» باتجاه تعاليم قادرة على إرساء نوع من التقاليد. على هذا المستوى، تمت المناظرة الفكرية مع الحوافز ومقاييس التأويل وبنى التعليل الخاصة بالفهم السابق أي الفهم

(25) Weber, *Wirtschaft*, p. 242.

(26) في معنى الشخصيات ذات النفوذ. (المترجم)

الأسطوري للعالم: «وعلى وجه التحديد، فإن التأويلات الدينية للعالم والأخلاق الدينية التي هي عقلانية في مقصدها، والتي هي من صنع المثقفين أو العقلاء، إنما كانت متوقفة بقوة على أمر أو شرط الاتساق (Konsequenz). وبمقدار ما كانوا حتى في الحالات الجزئية أقل ارتباطًا بمطلب «عدم التناقض»، وبمقدار ما أرادوا كثيرًا أن يدرجوا في مصادراتهم الإتيقية مواقف غير قابلة للاستنباط عقلانيًّا، فإن تأثير العقل (ratio)، وبشكل خاص: تأثير الاستنباط الغائي للمصادرات العملية، قد كان مع ذلك بطريقة ما، وأكثر الأحيان بطريقة قوية، ملحوظًا في جميعها»[27].

بمساعدة هذه التأملات، نستطيع أن ندرك العلاقة ما بين المصالح والأفكار على نحو أدق بوجه ما. وفي مقدمة الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية، يوجد المقطع الشهير الذي يحيل بطريقة ضمنية على تمهيد ماركس إلى نقد الاقتصاد السياسي: «المصالح... وليس الأفكار هي التي تهيمن في شكل مباشر على فعل البشر. لكن: 'صور العالم' التي تم صنعها بواسطة 'الأفكار'، هي في أغلب الأحيان ومثلَ محددِ الاتجاه، قد عينت سكة الحديد التي في نطاقها تعمل ديناميكية المصالح على تحريك الفعل»[28]. وبمقدار ما أفلحنا في تفسير الفعل الاجتماعي بالرجوع إلى الأنظمة المشروعة (المواضعات والمعايير القانونية)، نأخذ منطلقنا من:

- أن «ديناميكية المصالح» تحرك الفعل،

- أن هذه الديناميكية المصلحية هي مع ذلك تتأتى أغلب الأحيان في حدود القواعد المعيارية السائغة على مستوى الوقائع،

- أن صلاحية القواعد المعيارية تستند إلى قوة الإقناع التي في الأفكار التي يمكن أن يتم استعمالها من أجل تعليلها، و

- قوة الإقناع الوقائعية للأفكار تتوقف أيضًا على طاقة التعليل وطاقة التبرير (المفتوحة أمام التقويم الموضوعي) التي تشكلها الأفكار في سياق معطى.

---

(27) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* ([n.p.]: 1963), vol. 1, p. 537.

(28) Ibid., p. 252.

إن قدرة الأنظمة المشروعة على الوجود إنما تخضع أيضًا إلى تقييدات بنيوية، تنتج من طاقة الشرعنة (Legitimationspotential) التي تنطوي عليها الأفكار وصور العالم المتوفرة. وهذا المخزون يتغير سواء مع الشروط الوقائعية (الخارجية) للصدقية (Glaubwürdigkeit) أم مع الشروط العقلانية (الداخلية) للصلوحية أيضًا. وبمقدار ما إن وقائعية (Faktizität) ادعاءات الصلاحية المعترَف بها تتوقف على الشروط الداخلية لاستحقاق الاعتراف (أو الصلاحية)، فإن النجاعة الإمبيريقية من شأنها أن تكفي أيضًا من أجل عقلنة صور العالم، العقلنة في اتجاه واحد والجارية طبقًا لمقاييس الصلوحية. رب عقلنة هي ناجعة إمبيريقًا في معنى «تحديد اتجاه السكك» التي في نطاقها يمكن المصالح أن ترتبط مع الأفكار من أجل إرساء نظام مشروع.

من طريق هذه الفرضية النظرية، أرسى فيبر أيضًا منهجه، «حيث يعتمد على أنماط عقلانية مبنية طبقًا لغاية ما، وبالتالي: عبر تهيئة الأشكال 'الأكثر اتساقًا' من الداخل، التي من شأن سلوك عملي قابل للاستنباط انطلاقًا من مفترضات معطاة على نحو ثابت، وذلك من أجل تيسير عملية عرض الكثرة المتنوعة التي لا يمكن بخلاف ذلك أن تتم الإحاطة بها. وأخيرًا وقبل كل شيء، فإن محاولة في سوسيولوجيا الدين من هذا النوع ينبغي عليها وهي تريد من نفسها أن تكون مساهمةً في إرساء تيبولوجيا في النزعة العقلانية ذاتها وسوسيولوجيا عنها في آن. فهي لذلك تنطلق من الأشكال الأكثر عقلانية التي يستطيع الواقع أن يقبل بها، وتسعى لأنْ تحدد إلى أي مدى كانت بعض النتائج العقلانية التي يمكن طرحها على المستوى النظري، مستمدة من الواقع. وربما: لأي سبب هي لم تكن»[29]. وذلك لا يعني أن فيبر يماثل بين صور العالم التي أُعيد بناؤها في شكل عقلاني ومنظومة التوجيهات الناجعة والمؤثرة في شكل مباشر في الحياة اليومية، فهو

---

(29) Ibid., vol. 1, pp. 537 f.

حاول رينر بريفو أن يقيم صلةً بين علم المناهج وعلم الهيمنة: لن يكون تكوين المثالات النمطية ممكنًا إلا بمقدار ما تتشكل منظومات فعل معقلَنة بشكل وقائعي (في معنى مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية). ينظر: R. Prewo, *Max Webers Wissenschaftsprogramm* (Frankfurt am Main: 1979).

هذا التأويل ليس بإمكانه أن يفسر لأيِّ سبب عمد ماكس فيبر، على سبيل المثال في سوسيولوجيا الدين، إلى تكوين مثالات نمطية، تتخذ نقطة مرجعية لها البناء الإتيقي (Ethisierung) لصور العالم، وليس عقلانية الأفعال بمقتضى غاية.

يستخدمها وسيلةَ معرفة (Erkenntnismittel)[30] من أجل النفاذ إلى بنى الوعي اليومي، وعلى الخصوص إلى الأخلاق الاقتصادية: «ليست النظرية الأخلاقية للمصنفات اللاهوتية التي تُستخدَم بوصفها وسيلة معرفة فحسب (هي في أي حال ذات أهمية في بعض الظروف)، بل **الدوافع العملية نحو الفعل** التي تجد أساسها في السياقات النفسانية والتداولية للدين، هي التي تؤخذ في الاعتبار»[31].

(2) العوامل الداخلية والخارجية في تطور صور العالم

لا تترابط المصالح والأفكار على مستوى المجتمع فحسب من أجل إرساء أنظمة مشروعة وميادين حياة منظمة مؤسساتيًّا، فإنه على مستوى الثقافة أيضًا نلاحظ لعبة تفاعل (Zusammenspiel) بين الأفكار والمصالح. وبالنسبة إلى تحليل تطور صور العالم الدينية والميتافيزيقية، من الأهمية بمكان أن نفصل سياقات الصلاحية عن سياقات التأثير (Wirkung)، وذلك على نحو أن **منطق إمكانات التطور** الموصوفة من خلال البنى التي تشد صور العالم، يمكن أن يتم إرجاعه إلى **ديناميكية تطور صور العالم**، وذلك يعني إلى العوامل المتفاعلة من خارج في شكل انتقائي مع صور العالم، من دون الخلط بين الأمرين.

أكد فريدريتش هـ. تينبروك (F. H. Tenbruck)، وهو محق في ذلك، على أن فيبر بدراساته عن «الأخلاق الاقتصادية في الأديان العالمية» لم يكن يقصد عقد مقارنة تعضد أطروحته عن البروتستانتية فحسب. وتينبروك اشتغل على المسار التاريخي الكوني لنزع السحر باعتباره مبحثًا مخصوصًا: «من الجلي أن الأمر لا يتعلق فقط بالسؤال عما إذا كانت القناعة الاقتصادية (Wirschaftsgesinnung) لا يمكن أن تتشكل في ثقافات أخرى لعدم وجود التنسك الدنيوي، بل الجدل قائم على الأرجح حول المسألة الأعم التي تبحث في كيف تؤثر العقلانية وكيف تنتُج ضمن لعبة التفاعل ما بين الأفكار والمصالح»[32]. ويعقد تينبروك في هذا السياق ثلاث ملحوظات، لم يقع تأكيدها على نحو كافٍ في الأبحاث الجارية حول فيبر إلى حد الآن.

---

(30) «وسيلة معرفة» وليس «وسيلة استكشافية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 208). (المترجم)

(31) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 238.

(32) F. H. Tenbruck, «Das Werk Max Webers,» *KZSS*, vol. 27 (1975), p. 677.

يرى تينبروك، في بادئ الأمر، أن فيبر، بأطروحته عن عقلنة كل الأديان العالمية على مساق واحد، وعلى الرغم من ارتيابه من قوانين التقدم، يقف «فجأة في مسائل الدين في خندق النزعة التطورية المعاصرة»[33]. ويشير كذلك إلى أن فيبر يعترف لادعاءات الصلاحية الداخلية لصور العالم وتطورها وفقًا لمنطقها الخاص، بنجاعة إمبيريقية: «إن تطورها إنما يجب (بحسب تصور فيبر) أن يتبع في الغالب إكراهات عقلانية تنطوي على نشأة الدين، وبالتالي على تقدم العقلانية... والدليل على صلاحيتها شبه الواقعية، يأخذه من الاستنتاجات الإمبيريقية من الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية»[34]. وأخيرًا يخصص تينبروك المشكل الجوهري الذي إليه يحيل فيبر كل «مسار تعلم» من شأنه أن ينبسط عبر الأديان العالمية كافة: «إن الإكراهات العقلانية التي يجب على الأديان أن تتبعها، إنما هي ناجمة عن الحاجة إلى الحصول على إجابة عقلانية عن مشكل العدل الإلهي (Theodizeeproblem)، وإن طبقات التطور الديني هي الصيغ الصريحة بشدة على الدوام عن هذا المشكل وعن حله»[35]. أما الخط الذي من طريقه تتم عقلنة (durchrationalisiert) الفكر الأسطوري للأديان القديمة الأولى خطوة خطوة ويجري تحويله آخر الأمر إلى أخلاقيات قناعة ذات نزعة كونية، نعني الذي من طريقه يتم «ترجمته في معنى إتيقي» (ethisier)، فإن تينبروك قد رسمه على النحو الآتي: «حين يحدث في أي زمان أن البشر لم يعودوا ينظرون إلى القدرات (Mächte) التي تصادفهم على نحو غامض وملغز في عالم محيط غير مسيطر عليه، بوصفها قوى (Kräfte) محايثة للأشياء ذاتها، بل بالأحرى هم يتمثلونها بوصفها كائنات (Wesen) قائمة ما وراء الأشياء، عندئذ يمكن القول بحسب فيبر إن فكرة جديدة قد أتت إلى العالم، وإذا ما هم جعلوا منها كيانات (Wesenheiten) شخصية، فإن ما يحدث ها هنا أيضًا هو فكرة جديدة. كذلك، كان المفهوم التوحيدي لإله فوق العالم بالنسبة إلى فيبر فكرةً ينبغي أن تولد يومًا ما، إلا أنه متى ما تم الأخذ بها أدت إلى تبعات واسعة النطاق. بذلك، فإن فكرة جديدة تمامًا قد شكلت التمثل القاضي بأن الأمر يتعلق بألوهة (Gottheit) مثيبة ومعاقبة، وذلك على الخصوص حين ينجم عنه عندئذ

(33) Ibid., p. 682.

(34) Ibid.

(35) Ibid., p. 683.

التمثل القاضي بأن مصائر البشر هي من حيث الجوهر تأخذ وجهتها في الدنيا وفي الآخرة (im Diesseits und im Jenseits) من التقيد بأوامر كهذه إتيقية ومراعاتها. ومرة أخرى أتت فكرة جديدة إلى العالم مع نبوة الرسالة، وذلك بالتحديد في اليهودية، من أجل أن الإنسان الآن قد صار عليه أن يفهم نفسه بوصفه وسيلة الله الفاعلة في العالم. وكذلك كانت فكرة جديدة أيضًا عندما أضافت البروتستانتية إلى ذلك معنى التقدير (Prädestination)»[36].

لقد تم الخوض في هذه العقلنة الدينية على نحو نسقي من قِبل روبرت بلاه ورينر دوبارت[37]. وقد بينت أبحاث دوبارت مع ذلك أن فيبر (وتينبورك على إثره) لا يميز كفاية ما بين الإشكالية **المضمونية** التي اتخذتها العقلنةُ خيطًا هاديًا كي تتحقق، وبنى الوعي التي انبثقت عن عملية خلقنة (Ethisierung)[38] صور العالم. وفي حين أن مضامين صور العالم إنما تعكس الحلول المختلفة لمشكل العدل الإلهي، فإن الجوانب البنيوية، كما سوف نرى ذلك، تنكشف من «المواقف المتخذة إزاء العالم» التي هي متعينة عبر التصورات الصورية للعالم. وحين يقوم المرء على هذه الشاكلة بفصل الجوانب المضمونية عن الجوانب البنيوية، فإن لعبة التفاعل ما بين الأفكار والمصالح إنما تقبل عندئذ أن تُحلل جيدًا بالاعتماد على المواد التي هيأها فيبر.

يمكن المرء من طريق أبحاث فيبر أن يدلل بادئ الأمر على أن السبل المتشعبة للعقلنة الدينية في الثقافات الكبرى من البدايات في الأسطورة إلى عتبة الفهم الحديث للعالم، تنطلق **أولًا** من المشكل نفسه، نعني من مشكل العدل الإلهي، **وثانيًا**، تشير إلى الاتجاه نفسه القاضي بعقدِ فهمٍ للعالم، منزوع السحر، مطهر من

---

(36) Ibid., p. 685.

(37) R. Bellah, *Beyond Belief* (New York: 1970); R. Döbert: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* (Frankfurt am Main: 1973); «Die evolutionäre Bedeutung der Reformation,» in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 303 ff.; «Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen,» in: K. Eder (ed.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 330 ff., and «Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen,» in: U. Jaeggi and A. Honneth (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 524 ff.

(38) الترجمة الخلقية. (المترجم)

التمثلات السحرية (إلا أن سبيل التطور الغربية وحدها هي التي تقود إلى فهم للعالم، منزوع المركز كليةً). فإذا ما قبلنا عندئذ بأن **اتجاه** تطور الأديان يمكن أنْ يُفسر بخصوصية (Eigensinn) المشكل المركزي والبنى التي تشد صور العالم، في حين أن **الصياغة المضمونية** للإمكانات المحصورة بنيويًّا ينبغي أن تُرد إلى عوامل خارجية، فإنه ينتج من ذلك تحديدٌ منهجي واضح: أن العمل على إعادة البناء العقلانية إنما يمتد إلى الروابط الداخلية للمعنى وللصلاحية، وذلك بهدف ترتيب بنى صور العالم بحسب منطق التطور، وترتيب المضامين في شكل تيبولوجي، وإن التحليل الإمبيريقي، أي السوسيولوجي بحصر المعنى إنما يتوجه على الضد من ذلك نحو المحددات الخارجية لمضامين صور العالم ونحو الأسئلة المتعلقة بديناميكية التطور، على سبيل المثال نحو الأسئلة الآتية:

- كيف تبدو النزاعات التي تتخطى قدرة التأويل المحددة بنيويًّا التي من شأن صورة عالم قائمة، وكيف يمكن التعرف إليها،

- في أي وضعية نزاع ناجمة عن بنية المجتمع تنشأ إشكالية العدل الإلهي بطريقة نمطية،

- من هي الأطراف الاجتماعية الحاملة للنفوذ (Durchsetzung) الكاريزماتي، وبعبارة أخرى لعقلنة صورة جديدة للعالم،

- في أي طبقات اجتماعية يتم تلقي صورة جديدة للعالم وفي أي قطاعات تؤثر إلى حد بحيث هي توجه الفعل اليومي،

- إلى أي حد ينبغي أن تتم مأسسة صورة جديدة للعالم، من أجل جعل الأنظمة المشروعة ممكنة - في داخل النخبة فحسب أو في مجموع السكان،

- أخيرًا: كيف تتحكم مصالح الطبقات الحاملة في انتخاب مضامين صور العالم.

قبل أن أنخرط في التحليل الذي عقده فيبر عن صور العالم، أود أن أذكر بوجهتيْ النظر اللتين يقع هذا التحليل تحتهما. من البيِّن، **في المقام الأول**، أن فيبر يحصر عقلنة صور العالم في وجهة نظر **الخلقنة** أو الترجمة الأخلاقية (Ethisierung): هو يتعقب عملية تكون ضرب من أخلاقيات القناعة المؤسسة في

شكل ديني، وعمومًا تكون التمثلات القانونية والخلقية مابعد التقليدية. ولأنه كان مهتمًّا بالمفترضات العقلانية لوجود الأنظمة المشروعة، وعلى الخصوص بالشروط العقلانية للاندماج الاجتماعي عند الانتقال إلى المجتمعات الحديثة، فإن هذا الحصر يبدو مستساغًا. لكن عقلنة صور العالم كان يمكن كذلك تعقبها من جهة بُعدين آخرين: كان فيبر يستطيع أيضًا أن يبحث في تحول المكونات العرفانية والتعبيرية من منظور العلم الحديث والفن المستقل بنفسه. هذا الأمر أغفله، مع أنه بالنسبة إلى العقلنة الاجتماعية التي انبعثت مع الحداثة، هو يفترض تمايز دوائر القيم **الثلاثة جميعًا**.

ثانيًا، يبحث فيبر في مسار نزع السحر عن الصور الدينية للعالم تحت نقطة مرجعية تاريخية ملموسة. لم يُعد فيبر بناء تاريخ التمثلات القانونية والخلقية بالنظر إلى البنى التي تشد أخلاقيات القناعة **عمومًا**، بل بالنظر إلى نشأة الأخلاق الاقتصادية الرأسمالية، وذلك على وجه الدقة لأنه كان يريد توضيح الشروط الثقافية التي من خلالها يمكن أن يتم الانتقال إلى الرأسمالية ومن ثم يقع حل المشكل الأكبر للتطور، نعني أن يتم اجتماعيًّا إدماج منظومة فرعية متمايزة للفعل العقلاني بمقتضى غاية. وبذلك، فإنه كان مهتمًّا فحسب بالأفكار التي تجعل من الممكن ترسيخ **نمط الفعل العقلاني بمقتضى غاية** في صلب منظومة العمل الاجتماعي ترسيخًا عقلانيًّا **بمقتضى قيمة ما** (wertrational).

من المفيد أن نضع هذين التحديدين نصب أعيننا. فهما بإمكانهما أن يفسرا لنا لماذا لم يستنفد فيبر، كما سوف نرى، كل المضمار النسقي لمقاربته النظرية. فتبعًا لهذه المقاربة، يتم إرجاع مأسسة التوجيهات الجديدة للفعل ونشأة الأنظمة المشروعة إلى التأثير المتبادل ما بين الأفكار والمصالح. وإنما بذلك يجب على وضعيات المصالح أن تفسر **الأمرين** كليهما: **الدفعة** نحو الانبساط العفوي **للبنى التي تشد صور العالم** كما أيضًا **السك** (Ausprägung) الانتقائي للإمكانات المفتوحة مع البنى العرفانية الجديدة، بمعنى نوع **المضامين التي في صور العالم**. وهذا المنحى النظري مبسوط في جملة أعمال ماكس فيبر. فإذا ما تركنا أنفسنا نهتدي به عند **تأويل** (Auslegung) الدراسات التي نهض بها فيبر في سوسيولوجيا الدين، فإنه ينجم عن ذلك تباينٌ حاد ما بين **إمكانات** توجيه البنى الحديثة للوعي،

تأتت من مسار نزع السحر، وصورة (Profil)[39] الإمكانات **المحققة** انطلاقًا من هذا الطيف، والمحولة مؤسساتيًّا على أرض الواقع، والتي هي صورة مميزة للمجتمع الرأسمالي. وفيبر يفهم عقلنة صور العالم بوصفها مسارًا،

- يتم في كل الأديان العالمية **في الاتجاه نفسه**،

- لكنه لأسباب خارجية لا يُقاد إلى النهاية في شكل جذري إلا على خط تراث **واحد**،

- بحيث إنه أتى في الغرب إلى تحرير بنى الوعي التي جعلت فهمًا حديثًا للعالم أمرًا ممكنًا.

إن المكونات العرفانية والتعبيرية للتراث ليست أقل عناية بهذه البنى التي تحكم فهم العالم من البنى المعيارية، لكن فيبر إنما يركز على عملية تكون أخلاقيات قناعة ذات نزعة كونية. وإن كون الطور مابعد التقليدي من الوعي الخلقي قد صار **متاحًا** في ثقافة **واحدة**، وعلى الحقيقة في الثقافة الأوروبية، فذلك لا يدل على **نفاذها** الاجتماعي في هيئة الأخلاق البروتستانتية. وهذا لا يتأتى إلا حين تفلح بنى أخلاقيات القناعة التي ترفع الفعل العقلاني بمقتضى قيمة ما إلى مرتبة المبدأ الذي يحكم السلوك **الدنيوي** في الحياة، في تعيين أسلوب الحياة لدى طبقات اجتماعية أوسع نطاقًا، وذلك على نحو يمكن أن تُستخدَم بوصفها ترسيخًا تحفيزيًّا للفعل الاقتصادي العقلاني بمقتضى غاية.

ثمة مسار مواز، وإن لم يكن متزامنًا، ينبغي على فيبر أن يصادر عليه بالنسبة إلى القانون الحديث. فإن خلقنة صور العالم إنما تعني أيضًا عقلنة الوعي القانوني، ولكن في المقابل، إن إمكان التوفر على التمثلات القانونية مابعد التقليدية ليس متماهيًا بعدُ مع فرض منظومة قانونية حديثة. إنه على أساس القانون الطبيعي العقلي فحسب، إنما تسنت إعادة بناء المواد القانونية في المفاهيم الأساسية للقانون الصوري، على نحو أمكن خلق مؤسسات قانونية، تستطيع أن تستجيب صوريًّا للمبادئ الكونية، ولا سيما **تلك التي** تضبط التبادل التجاري الخاص لمالكي البضائع في ما بينهم والنشاط التكميلي للإدارة العمومية.

---

(39) الصورة الجانبية. (المترجم)

في عرض فيبر لا يبدو التوازي بين هذين المسارين (الترسيخ التحفيزي والتجسيد المؤسساتي للتمثلات القانونية والخلقية مابعد التقليدية) واضحًا، فهو يفصل بين سوسيولوجيا القانون وسوسيولوجيا الدين، ويحيل العقلنة الدينية على الأخلاق الاقتصادية أكثر مما يحيلها على تطور القانون. وهذا الأمر يمكن أن يكون له صلة بأن نشأة القانون الطبيعي العقلي لا يمكن أن يتم تفسيرها من طريق العقلنة الأخلاقية لصور العالم وحدها، بل تتوقف بمقدار كبير على تطور العلوم، وبالتالي توجب تحليلًا للعلاقات العرفانية وللمكونات الخلقية - العملية لصور العالم.

حينما نفصل على هذه الشاكلة نتيجةَ العقلنة الدينية، وبالتالي **تكوين البنى الحديثة للوعي** في بُعديْ القانون والأخلاق، عن مسار **تحقيق القيم** (Wertverwirklichung) الذي من خلاله يتأتى شكلٌ من الإدماج الاجتماعي خاص بالمجتمع الحديث، فإن توزيع أعباء إقامة الدليل بين عوامل خارجية وعوامل داخلية قد صارت أيضًا واضحة. وقد يتسنى لنا أن نصف نوع المشاكل التي تمس **ديناميكية** التطور بطريقة مجردة، وبالتالي لا يمكن أن تُفسر بالاعتماد على **منطق** خاص بتطور صور العالم وتمايز دوائر القيم. وحده البحث السوسيولوجي في وضعيات المصالح الخاصة بالطبقات الحاملة، بالحركات الاجتماعية، بالنزاعات ...إلخ، بإمكانه أن يفسر،

- لماذا على خط التقليد اليهودي - المسيحي فحسب، تم الذهاب بالعقلنة الموجودة في داخل كل صور العالم إلى النهاية،

- لماذا في الغرب، تم استيفاء الشروط اللازمة لمأسسة البنى القانونية والخلقية ذات النزعة الكونية، و

- لماذا ها هنا فحسب، تم حل مشاكل المنظومة التي طرأت في شكل نمطي، على نحو نشأ عنها شكلُ الإدماج الاجتماعي الذي هو مميز للمجتمعات الرأسمالية (إضافة إلى سلوك منهجي في الحياة وتبادل قانوني حديث).

إن مساهمة ماكس فيبر في هذه التحليلات السوسيولوجية بالمعنى الضيق للانتقال من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الحديث هي معروفة. وقد نبه فيبر

على العوامل الخارجية الكثيرة التي تؤدي اليوم دورًا مهمًا في البحث عن عملية التحديث: واقعة وجود ثقافة موحدة نسبيًا، ولامركزية السلطات السياسية، والنزاع المتوازن بين الدولة والكنيسة، والتمايز الداخلي في الكنيسة في شكل وظائف كنسية وكهنوت (Orden) وعلمانيين (Laien)، والبنية الفريدة للمدن التجارية للقرون الوسطى مع البطارقة والطوائف الحرفية (Patriziat und Zünften)، ونزعات نحو إضفاء الطابع التجاري على كل تبادل، ونحو فرض بيروقراطية الإدارة ...إلخ[40].
لا أريد الخوض في هذه العوامل وسوف أقف عند **العوامل الداخلية** التي أدت إلى عقلنة صور العالم وكذلك عند **الجوانب البنيوية** من تجسيد البنى الحديث للوعي في أخلاقيات الدعوة البروتستانتية وفي منظومة القانون الحديثة.

(3) جوانب المحتوى في الديانات العالمية[41]

بحث فيبر في ثلاث من الديانات العالمية الكبرى: الديانة الصينية (الكونفوشيوسية والطاوية) والهندية (البوذية والهندوسية) واليهودية القديمة. أما الأبحاث المخطط لها عن المسيحية والإسلام فلم يستطع إتمام إنجازها. كان مسلك فيبر من أقصاه إلى أقصاه مسلكًا مقارنًا، ولكنه في بعض المواضع فحسب إنما يكثف العرض المقارن إلى حد الموازنة النسقية (قبل كل شيء في المقدمة، والتأمل الأوسط (Zwischenbetrachtung)، والفصل الختامي عن الصين)[42]. وإذا لم نأخذ في الاعتبار إلا زوايا النظر الأعم، فإن فيبر قد ميز صور العالم التي تنبثق من موضوعة مشتركة، قبل كل شيء في الأبعاد المرسومة عن تمثل الإله (الإله الخالق الشخصي في مقابل النظام الكوني غير الشخصي) وعن توجيه الخلاص (إثبات العالم في مقابل نفي العالم)[43].

---

(40) عن وضع المناقشة في الوقت الحاضر، يقارن: R. van Dülmen, «Formierung der europäischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit,» *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 7 (1981), pp. 5 ff.

(41) تم زيادة عبارة «في الديانات العالمية» غير المثبتة في المتن ولكن الموجودة في قائمة المحتويات. (المترجم)

(42) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, pp. 237-275, 536-573, 512-534.
W. Schluchter (ed.), *Max Webers Studie über das antike Judentum* (Frankfurt am Main: 1981).

(43) يقارن مع العرض المفصل في: Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 230 ff.

(أ) **الموضوع.** تستند العقلنة إلى موضوعة هي مشتركة لدى الأديان العالمية كافة: إنه السؤال عن تبرير القسمة غير المتساوية للحظوظ والخيرات بين البشر. وهذه **الإشكالية الأخلاقية الأساسية** التي تحطم حدود الأسطورة، تنتج من الحاجة إلى تفسير ديني للمعاناة المدركة بوصفها أمرًا غير عادل. وحتى يمكن إدراك الشقاء الشخصي بوصفه شيئًا غير عادل، يحتاج المرء بادئ ذي بدء إلى إعادة تقويم المعاناة، وذلك أن المعاناة كانت تؤخذ في المجتمعات البدائية على أنها عارض على ذنب خفي: «إن الذي لا تفارقه المعاناة أو الحزن أو المرض أو أي شقاء آخر، قد كان، كل بحسب نوع معاناته، إما مملوكًا من روح شريرة (Dämon) وإما مُحملًا بغضب من إلهٍ كان أساء إليه»[44].

ما عدا ذلك، فإن الطقوس البدائية كانت مخصصة للتغلب الجماعي على الملمّات وحالات البؤس، وليس التغلب الفردي على القدر. وإن ما هو جديد هو التمثل القاضي بأن الشقاء الفردي يمكن تبرئته وأن الفرد يحق له أن يصبو إلى الرجاء الديني لأنْ يتم تخليصه من كل الشرور ومن المرض ومن البؤس والفقر وحتى من الموت. وما هو جديد أيضًا هو تكوين جماعة (Gemeindebildung) مستقلة عن الروابط العرقية، وتأسيس أمة (Gemeinschaftveranstaltung) دينية غرضها هو مصير الأفراد من حيث خلاصهم: «إن البشارة والوعد إنما يتلفتان الآن بالطبع إلى الجماهير التي كانت **محتاجة** إلى الفداء (Erlösung). كانوا هُمْ ومصالحهم في قلب العمل الدعوي على 'العناية بالنفوس' التي نشأت حقًّا عندئذ فحسب. تحديدُ ما بسببه تكون المعاناة مستحقة: الإقرار بـ 'الخطايا'، وذلك يعني بادئ ذي بدء: انتهاك الأوامر الطقوسية، والنصيحةُ: بواسطة أي سلوك يمكن تفاديها، هما أمران كان قد صارا عندئذ الإنجاز النمطي للسحرة والكهان. بذلك أمكن لمصالحهم المادية والفكرية شيئًا فشيئًا في واقع الأمر أن تدخل في خدمة أغراض **العامة**»[45].

ها هنا تردد صدى تفسيرٍ سوسيولوجي لم يذهب فيه فيبر بعيدًا: أن التقويم الجديد للمعاناة الفردية وظهور الحاجات الفردية للخلاص اللذيْن من شأنهما

---

(44) Weber, *Gesammelte,* vol. 1, pp. 241 f.

(45) Ibid., pp. 243 f.

أن يجعلا السؤال عن المعنى الأخلاقي للامعنى منطلقًا لتفكير ديني يدفع إلى ما هو أبعد من الأساطير المحلية. هما لم يسقطا من السماء سبهللًا، بل هما النتيجة الحاصلة عن مسارات التعلم التي تنبعث وتبدأ في الاشتغال حين تصطدم تمثلات العدالة القائمة في المجتمعات البدائية بالواقع الجديد للمجتمعات الطبقية. وإن أديانًا عالمية تطورت دونما استثناء في الحضارات الكبرى، وبالتالي في إطار مجتمعات منظمة تحت لواء الدولة، حيث نشأت أنماط جديدة من الإنتاج، مستقلة عن منظومات القرابة، وأشكالٌ مقابلة من الاستغلال الاقتصادي[46]. وبلا ريب، ما كان ينبغي أن يتم إطلاق طاقة النزاع من قيودها إلا من طرف أنبياء، حتى يمكن الجماهير التي كانت «غارقة في كل مكان في البدائية الفظة للسحر» أن «تُنتشل بواسطة حركة دينية ذات طابع أخلاقي»[47].

(ب) صور العالم المركزة على الإله وصور العالم المركزة على الكوسموس. تنطلق الأديان العالمية إذًا من المشكل الأساسي نفسه: إنها تحاول أن تلبي «المصلحة العقلانية في التعويض المادي والفكري» بالنظر إلى القسمة غير المتساوية الواضحة للعيان للحظوظ والخيرات بين الناس، وذلك عبر تفسيرات تستجيب شيئًا فشيئًا إلى ادعاءات نسقية: «دائمًا ما يتم وراء ذلك **اتخاذُ موقف من شيء ما**، كان منظورًا إليه في العالم الواقعي بوصفه في جوهره 'بلا معنى' وبالتالي الإصرار على: أن هيئة العالم في جملتها من شأنها أن تكون 'كوسموس' (Kosmos)[48] له معنى بطريقة ما أو: يمكن ويجب أن يصير كذلك»[49].

إن السؤال عن تبرير الأنحاء الجلية للظلم أو غياب العدل، هو في أي حال لا يُعالَج بوصفه سؤالًا أخلاقيًّا محضًا، بل هو جزء من السؤال اللاهوتي والكوسمولوجي والميتافيزيقي عن قوام العالم في جملته. وإن **نظام العالم** هذا قد تم التفكير فيه على نحو أن الجوانب الوجودية (ontisch)[50] والمعيارية هي معماة

(46) K. Eder (ed.): *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, and *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften* (Frankfurt am Main: 1976).

(47) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 248.

(48) علينا أن نرى التلميح إلى المعنى اليوناني الأصلي للفظة «كوسموس» أي معنى «النظام». (المترجم)

(49) Ibid., vol. 1, p. 253.

(50) المتعلقة بالعالم بما هو «موجود» أو كائن، أو «الأنطيقي». (المترجم)

بعضها في بعض. وفي هذا الإطار من التفكير في ضوء نظام ديني – ميتافيزيقي، تم العثور بالنسبة إلى المشكل نفسه على حلول متباينة تمامًا. ولقد قابل فيبر قبل كل شيء بين خطتين من المفاهيم الأساسية: إحداهما، غربية، تستخدم تصورًا عن إلهٍ خالق، شخصي، وماورائي، أما الخطة الأخرى فهي من الشرق، وتنطلق من تمثل كوسموس غير شخصي وغير مخلوق. كما يتكلم فيبر أيضًا عن تصورات للإله مفارقة (überweltlich) ومحايثة: فأما «إله الفعل» فقد وجد في يهوه (Jahwe) شكله الأنموذجي[51]، وأما «إله النظام» فقد وجده في البراهمان (Brahman)[52]. وتجاه الإله الخالق المفارق (transzendent)، ينبغي على المؤمن أن يتخذ سلوكًا آخر مغايرًا لذاك الذي يتخذه تجاه العلة الثابتة لنظام الكوسموس، فهو يفهم نفسه بوصفه **وسيلة الله لا بوصفه وعاءً لما هو إلهي**[53]. في الحالة الأولى، يسعى المؤمن إلى الفوز بمرضاة الله، أما في الحالة الأخرى فهو يصبو إلى المشاركة في ما هو إلهي.

كذلك، فإن الأساس الديني للأخلاق إنما يتميز ويتباين في التقليدين: في مقابل الرجاء في النعمة الإلهية يوجد في التدين الآسيوي التمثُّل القاضي بفداء النفس بواسطة المعرفة. ولهذا السبب يتحول تاريخ الخلاص، هناك، والكوسموس أو الوجود، هنا، إلى نواة لعقد تأويل تأملي للعالم. وإن التدين الآسيوي، على الرغم من أن التقابل بين تدين العلماء (Virtuosenreligiosität)[54]

(51) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1966), vol. 3, pp. 326 ff.

(52) Ibid., pp. 173 ff.

(53) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 257.

(54) القصد هو: تدين أصحاب «المواهب الروحية» بالمصطلح المسيحي. – «virtuos» لفظة تعني في اللغة المعاصرة «الموهوب» «الماهر» «الحاذق» «البارع» في فن أو في صناعة ما، ولا سيما في العزف على آلة موسيقية. لكن ماكس فيبر قد أعاد إلى هذا اللفظ مدلولًا سابقًا يُحيل على نمط روحي من التدين. وهو أقرب إلى معنى «إيمان العارفين» أو «الحذاق». يميز فيبر بين الكاريزما الكاملة، مثل كاريزما الأنبياء والأبطال، وكاريزما الكهان أو الوظيفة، وما يسميه «كاريزما خاصة». وصاحب الكاريزما الخاصة هو «موهوب» «عارف» ماهر أو بارع أو «حاذق»، لكنه لا يملك «سحر» النبي على الأشياء. فهو ليس له كاريزما إلا في ميدان واحد (الخير، الإيمان، البراعة في صناعة ما...). ويميز فيبر أصنافًا من «الموهبة» أو البراعة الفذة (Virtuosentum, Virtuosität): موهبة التنسك وموهبة الفضيلة الدينية.... فالعفة مثلًا هي موهبة نسكية. و«الموهوب الديني» (der religiöse Virtuose) هو شخصية روحية أو دينية فذة تتمتع بتأثير معنوي أو أخلاقي مطلق أو «كاريزما». وفي المصطلح الإسلامي المعنى قريب من مفهوم «الأولياء». ومن ثم يتعلق الأمر إذًا بنوع من «تدين الأولياء» في مقابل «تدين السواد الأعظم» أو «العوام». (المترجم)

وتدين الجماهير (Massenreligiosität) يوجد في كل مكان، إنما له تواشج كبير مع رؤية العالم وسلوك الحياة لدى الطبقات المثقفة.

هكذا، فإن فيبر يتصور الأديان العالمية بوصفها حلولًا مختلفة للمشكل الأساسي ذاته، حيث تتحرك الحلول داخل المضمار المفهومي الأساسي للتصورات الدينية - الميتافيزيقية للنظام التي تعمي على الجوانب الوجودية والمعيارية والتعبيرية الواحد في الآخر. أما المضامين المتباينة فهو يفسرها بالاستعانة بعوامل خارجية. وقبل كل شيء يبحث في «**وضعية المصالح** الخارجية المشروطة اجتماعيًّا والباطنية المشروطة نفسانيًا التي من شأن تلك الطبقات التي كانت حاملة لمنهجية الحياة المعنية إبان الحقبة الحاسمة من صياغتها»[55]، وذلك سواء تعلق الأمر بطبقة الموظفين المكونين أدبيًّا (الكونفوشيوسية) أم المتسولين الهائمين (البوذية) أو الفلاحين الملتصقين بالطبيعة (الذين توقفوا عند الفكر السحري) أو طبقة من المحاربين الرحل (الإسلام) أو سكان المدن الحضر والحرفيين والتجار ورجال أعمال الصناعات المنزلية ...إلخ (البروتستانتية). إن وجهات النظر هذه في **سوسيولوجيا** الدين بالمعنى الضيق إنما هي حاسمة سواء بالنسبة إلى دينامية مسار العقلنة ومداها أو أيضًا بالنسبة إلى نوع الانتقاء الذي سيتم من جملة المضامين الممكنة بنيويًّا.

(ج) **إثبات العالم في مقابل نفي العالم.** بلا ريب يميز فيبر بين الديانات العالمية ليس بحسب صياغتها على مركزية الإله أو على مركزية الكون فحسب، بل أيضًا بحسب ما إذا كانت قبل ذلك تحفز على إثبات العالم أو على إنكار العالم. هكذا، وبقطع النظر عن المواقف الفاعلة أو المنفعلة من الحياة، إنما يتعلق الأمر بما إذا كان المؤمن يقيم «العالم»، وذلك يعني: مجتمعه والطبيعة المحيطة به، إيجابًا أو سلبًا من حيث الأساس، وما إذا كان يمتلك عنده قيمة داخلية أم لا. وإن موقفًا سلبيًّا من العالم لا يصبح ممكنًا إلا عبر تلك الاثنينية التي تميز ديانات الفداء الجذرية، وما هو مطلوب هو بنيةٌ لصورة العالم، تحط من شأن «العالم» سواء بوصفه دنيا (das Diesseits) زائلة تاريخيًّا في مقابل الإله الخالق في الآخرة، أو بوصفه مجرد واجهة ظواهرية في مقابل الأساس الجوهري لكل الأشياء،

---

(55) Ibid., vol. 1, p. 253.

وبوصفه نقطة مرجعية للبحث الفردي عن الخلاص يُرسي واقعًا يقبع **ما وراء** العالم الغارق في المظاهر. وبلا ريب، فإن فيبر يميل إلى القبول بأن موقفًا مُثبتًا للعالم لا يمكن أن يحصل إلا حيثما لم يتم تجاوز الفكر السحري في شكل جذري وحيث إن الطور الخاص بتأويل ثنائي للعالم بالمعنى الضيق لم يتم بلوغه. بيد أنه من خلال مقارنة الكونفوشيوسية والطاوية مع الفلسفة اليونانية يمكن الفحص عما إذا كان هذا التصور صائبًا أو على الأرجح أيضًا ما إذا كان نزع السحر الجذري والبنية الثنائية للعالم وإثبات العالم أمورًا يمكن أن تتماشى جنبًا إلى جنب. إن إنكار العالم سوف يكون بالأحرى عندئذ متوقفًا على نحو من التجذير لفكر الفداء، يقود إلى التركيز على دين القناعة والزيادة من حدة التباين في الثنائية الموجودة في **كل** الأديان العالمية. وعن هذا الأمر يقدم فيبر مرة أخرى تفسيرًا سوسيولوجيًّا: يحيل على النزاعات الاجتماعية التي تستدعي ظهور الأنبياء على الركح، حيث إن الأنبياء أصحاب الرسالات قد شجعوا على انقسام جذري على نحو خاص بين الدنيا والآخرة وفي المقابل على أشكال متسقة من إنكار العالم.

يحتوي الجدول الآتي على وجهات النظر المجردة التي من خلالها ميز فيبر **على مستوى المضمون** بين الصور الدينية للعالم في إطار جهاز مفهومي ديني - ميتافيزيقي مشترك، حيث ينطلق من أن هذه الصياغات المتفاضلة على مستوى المضمون إنما يمكن من حيث الأساس أن تُفسر سوسيولوجيًا، نعني من خلال الاستعانة بعوامل خارجية:

الجدول (II-2)

الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم بحسب أنماط المضامين

استراتيجيات مفهومية / تقييم العالم في جملته	مركزية الإله	مركزية الكوسموس
إثبات العالم	-	الكونفوشيوسية الطاوية
نفي العالم	اليهودية المسيحية	البوذية الهندوسية

(4) جوانب بنيوية: نزع السحر والتشكيل النسقي

يقيس فيبر درجة العقلنة في صورة عالم ما بالاعتماد على مدى التخلص من الفكر السحري (نزع السحر) من جهة، وعلى مدى التشكيل النسقي (Durchgestaltung) (أو البناء العقدي (Dogmatisierung) - في معنى روثكير)[56] من جهة أخرى: «بالنسبة إلى طور العقلنة الذي يمثله دينٌ ما، إنما يوجد قبل كل شيء مقياسان هما بالمناسبة في علاقة داخلية متعددة الواحد مع الآخر. من جهة، الدرجة التي تجرد فيها من السحر، ثم درجة الوحدة النسقية التي تمنحها للعلاقة بين الإله والعالم، وطبقًا لذلك للعلاقة الأخلاقية الخاصة مع العالم»[57]. أما كون فيبر قد ركز على تجاوز الممارسات السحرية أكثر من تركيزه على طرائق التفكير الأسطوري، حيث يتأول السحر نفسه، فذلك يمكن أن يُفسر انطلاقًا من مصلحة السوسيولوجي في الاهتمام بتأثير صور العالم على السلوك العملي في الحياة. وإن تحويل المكونات العرفانية التي ترثها الصور الدينية للعالم من الأسطورة، هو بالنسبة إلى عقلانية السلوك في الحياة أقل أهمية من تحويل المكونات العملية التقنية وقبل كل شيء المكونات العملية الخلقية. ها هنا يعوق عالم التمثيل السحري أي موقف مادي تجاه المستجدات التقنية والنمو الاقتصادي ...إلخ[58]، وقبل كل شيء يمنع في المنطقة المركزية للطقوس[59] من تطوير أي تواصل شخصي بين المؤمن والإله أو الوجود الإلهي. وإن تقنيات التحكم في إكراه الإله التي لا تزال حية في صلب الشكل الجليل من القربان المقدس، هي التي تسيطر بدلًا من العبادة والصلاة[60]. ويقدم فيبر وصفًا عن «الحديقة المسحورة» بالاعتماد من بين أشياء أخرى على التناقض بين الإيمان بالمعجزات والإيمان

---

(56) E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, Abh. Der Mainzer Akad. Der Wissensch. u. Lit.* (Wiesbaden: 1954).

(57) Weber, *Gesammelte*, vol.1, p. 512.

(58) بالنسبة إلى الصين يقارن: Ibid., vol. 1, pp. 483 ff.

(59) kultisch. «طقوسي» وليس «ثقافي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 218). (المترجم)

(60) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, pp. 512 ff.

بالخرافات[61]. أما ما يعنيه هذا النزع للسحر من جوانب بنيوية، فسوف أبينه من طريق **المواقف من العالم** التي ميزها فيبر. ها هنا، ولأسباب نسقية، سوف آخذ في الاعتبار، أقلُّه على سبيل الإشارة، ليس **البناء الإتيقي** (Ethisierung)[62] لصور العالم فحسب، بل أيضًا تحويل مكوناتها، ثم سأتناول بالدرس الجوانب البنيوية للانتقال من الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم التي بلغت درجة من النضج، إلى طريقة التفكير الحديثة.

(أ) **فرار صوفي من العالم في مقابل سيطرة متنسكة على العالم**: إن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم من شأنها أن تؤسس مواقف جوهرية من العالم. وكل موقف من العالم، بمقدار ما يتسدد في شكل **واحد** وموحد، نحو الطبيعة والمجتمع **على الجملة** ومن ثم يفترض سلفًا مفهومًا نسقيًّا عن العالم، يعبر عن عقلنة ما، بلا ريب، يمكن ها هنا ألا يتعلق الأمر بعدُ بمفهوم صوري عن العالم[63]، بل بالمفهوم المتعلق بنظام ملموس للعالم فحسب، يربط تعدد أو كثرة الظواهر ربطًا توحيديًّا أو كوسمولوجيًّا بنقطة واحدة. هذا المبدأ يتم تمثله بوصفه إلهًا خالقًا أو أساسًا للوجود، من شأنه أن يوحد في ذاته بين الجوانب الكلية لما يكون وما يجب أن يكون (Sein und Sollen)[64]، للماهية والظاهرة. وفي الحقيقة، فإن صور العالم من شأنها أن تكون «عقلانية» أكثر بمقدار ما ترخص لنا في أن نتصور أو أن نتناول العالم، أكان العالم الدنيوي أو العالم من حيث هو عالم الظواهر، بطريقة أكثر وضوحًا من **أحد** تلك الجوانب غير المنفصلة بعد في ما هو فوق العالم. وقد ركز فيبر جهوده على الجانب المعياري لما يجب أن يكون أو ما يكون مأمورًا به، وبشكل مقابل على البنى العملية - الخلقية للوعي، تسمح بأن يوجد موقفٌ منسقٌ وفقًا لإتيقا القناعة تحذوه الذات الفاعلة من العالم في جملته.

---

(61) Weber, *Gesammelte*, vol. 3, pp. 371 ff.

(62) **الخلقنة**. (المترجم)

(63) كما كنا عالجنا ذلك أعلاه في اتصال مع المفترضات الأنطولوجية لنماذج الفعل، يقارن: ص 126 وما بعدها.

(64) الكينونة والوجوب. (المترجم)

من **جانب البناء الإتيقي** هذا، يمكن لصورة ما عن العالم أن تسوغ بوصفها صورة معقلَنة، وذلك بمقدار ما تعمل على تهيئة «العالم» (عالم الدنيا أو عالم الظواهر) بوصفه دائرة الامتحان (Bewährung) الإتيقي وفقًا لمبادئ عملية، **وتفصله عن سائر الدوائر**. وإن صورةً عن العالم، معقلَنةً على نحو إتيقي، إنما شأنها أن تقدم العالم أ) بوصفه حقلًا للنشاط العملي عمومًا، وب) بوصفه مسرحًا عليه يمكن الفاعل أن يفشل إتيقيًا، وج) بوصفه جملة كاملة من الوضعيات، يجب أن يتم الحكم عليها بحسب مبادئ خلقية «أخيرة» أو قصوى، والسيطرة عليها بحسب مقاييس الأحكام الخلقية، وبالتالي د) بوصفه ميدانًا للموضوعات ولمناسبات الفعل الأخلاقي (sittlich): إن العالم المشيّأ (versachlicht) إنما يتضاد مع المعايير الخلقية الأساسية ومع الضمير الخلقي للذات الخطاءة بوصفه شيئًا خارجيًّا ومظهرًا سطحيًّا.

قام فيبر بانتقاء الموقف من العالم الذي يلائم هذا النوع من الصورة العقلانية - الإتيقية عن العالم، على خطوتين. **أول الأمر**، يبين أن ديانات الفداء التي تصمم الثنائية بين الله والعالم في شكل تباين حاد، تستوفي الشروط اللازمة من أجل إرساء عقلنة إتيقية، على نحو أفضل من صور العالم التي تنبئ عن توجيه ضعيف نحو الخلاص، وعن نزعة ثنائية مخففة[65]. وإن علاقة توتر مكثفة ما بين الله (أو العنصر الإلهي) من جهة، والأنظمة الدنيوية للحياة، من جهة أخرى، إنما تنقل البحث عن الخلاص بالنسبة إلى المؤمن إلى منظور انطلاقًا منه يستطيع أن يحط من قيمة العالم وأن يموضعه تحت زاوية النظر المجردة للامتحان الديني: «إن ديانات النبي والمخلص إنما تعيش... في... علاقة توتر دائمة بإزاء العالم وبإزاء أنظمته. وعلى الحقيقة، كلما كانت أديانَ فداءٍ حقيقية، كان ذلك أكثر حدة. وهذا الأمر هو ناجم عن معنى الفداء وعن ماهية التعاليم النبوية للخلاص، وذلك ما إنْ تأخذ في التطور، وبمقدار ما يكون ذلك على مبادئ، نحو إتيقا عقلانية وبالتالي موجهة بحسب الخيرات الدينية **الباطنية** للخلاص بوصفها وسائل الفداء. وبمقدار ما كانت تتسامى، كما نقول في الاستعمال العادي للغة، من النزعة الطقوسية إلى

---

(65) W. Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung* (Frankfurt am Main: 1980), pp. 19 f.

’التدين القائم على القناعة‘ (Gesinnungsreligiosität). وفي الحقيقة فإن التوتر من جهته إنما كان يزداد قوة بمقدار ما كانت عقلنة الامتلاك الخارجي والداخلي (بالمعنى الأوسع للكلمة) لخيرات ’العالم‘ والتسامي فيه يتقدمان هما أيضًا من جهة أخرى»[66].

لكن موقفًا سلبيًّا من العالم، ناجمًا عن التوجه نحو خير روحي (Heilsgut) مفارق للعالم أو مخفي في أكثر الأشياء باطنية، هو ليس بذاته مواتيًا أو مطلوبًا للعقلنة الإتيقية للسلوك في الحياة. إن نفي العالم لا يقود إلى موضعة العالم تحت جوانب إتيقية إلا حين يرتبط مع **مسلكٍ في الحياة** (Lebenshaltung) **نشطٍ ومتلفتٍ نحو العالم** ولا يقود إلى **إدبار ارتكاسي عن العالم**. ولذلك في **خطوة ثانية**، انتقى فيبر لهذا السبب، من بين المواقف النافية للعالم، ذلك الموقف الذي يهدف بطريقة نشطة إلى إرساء سيطرة ما على العالم المنزوع القيمة والمُمَوْضع.

أما ما يميز بين هذه المواقف في داخل أديان الفداء الموجهة نحو إتيقا القناعة فهو نوع الوعد و**طرائق الخلاص** (Heilswege) المفضلة في كل مرة. إنه حيثما يفهم المؤمن نفسه بوصفه وسيلة لإله مفارق، ها هنا تتوفر الأشكال النسكية لبحث حثيث عن الخلاص، وليس حيث يرى نفسه وعاءً لجوهر إلهي محايث لعالم ما، أعمق ما يكون، وحيث تقترب الأشكال التأملية من البحث الصوفي عن الخلاص: «ولقد تمت الإشارة في الملاحظات التمهيدية إلى نوع التباين الحاد الذي يحكم مجال إنكار العالم: التنسك النشط، **فعلٌ** أراده الله بوصفه وسيلة الله وأداته، من جهة أولى، ثم من جهة ثانية: **الاستحواذ** (Heilsbesitz) التأملي على الخلاص من قِبل التصوف، استحواذًا سوف يدل على ’مِلكٍ‘ (ein ‘Haben’) ما وليس على فعلٍ ما، وحيث إن الفرد ليس وسيلة أو أداة، بل هو ’وعاء‘ العنصر الإلهي، ومن ثم فإن الفعل في العالم ينبغي أن يظهر بوصفه تهديدًا لمنصب الخلاص (Heilszuständigkeit)[67]، غير العقلاني والخارج تمامًا عن العالم»[68].

---

(66) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 541.

(67) في معنى مسؤولية الخلاص، عهدته، وظيفته، صلاحيته، اختصاصه. (المترجم)

(68) Ibid., pp. 538 f.

كذلك، فإن «ديانات الفكر» (Gedankenreligionen) في الشرق، الموجهة نحو التأمل، حينما تؤكد، كما في الهندوسية، حافزَ الفداء، لا تجذب إنكار العالم في اتجاه عقلنة إتيقية للعالم، أما البحث الارتكاسي عن الخلاص في التصوف فهو يقود بالأحرى إلى **الفرار من العالم**. وحدها «ديانة القناعة» في الغرب، الموجهة في شكل تنسكي، تربط الامتحان الديني بالفعل الإتيقي الذي يتلقى دومًا وضعيات ومناسبات جديدة من عالم منزوع القيمة ومُمَوْضِع. يثبت المتصوف (der Mystiker) نفسه بأنْ ينسحب خارج العالم، أما المتنسك (der Asket) فهو يثبت نفسه بأنْ يفعل فيه[69]. وبلا ريب، فإن موقف **السيطرة** النسكية على **العالم** التي يتقاسمها الراهب المسيحي مع المتزمت الطهوري (Puritaner)، لا يعني بعدُ امتدادَ سلوك الحياة المعقلَن في شكل إتيقي إلى ميادين الحياة الخارجة عن الدين. إن **التلفت نحو العالم** الذي يحرك تصرفًا نشطًا في الحياة، والذي جعلته في تقابل مع الفرار من العالم وألحقته بسبيل الخلاص الخاص بالمتنسك، هو ليس مترادفًا أبدًا ولا له الدلالة نفسها مع الوجود **داخل العالم** (Innerweltlichkeit). وحتى يستطيع البحث النسكي عن الخلاص، الذي على أساس موقف سلبي من العالم يتلفت مع

(69) إن إدراج أسس الخلاص التي تعتمد على مركزية الإله/أو مركزية الكوسموس، في نطاق طرائق الخلاص النسكية/ أو الصوفية، يجب أن لا يُفهَم إلا في معنى بعض القرابات المخصوصة. لقد عُرفت تيارات صوفية في إطار التقاليد الغربية كما عُرفت تيارات نسكية في إطار التقاليد الشرقية. وهذه التركيبات التي هي أقل احتمالًا من ناحية بنيوية، قد تم امتحانها بلا ريب على صعيد تدين العلماء (Virtuosenreligiosität)، ولكن لم تتطور انطلاقًا منها أديانٌ ذات نجاعة ثقافية واسعة النطاق. قارن في هذا الصدد: Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 238 f.

«ذلك ما يوضح المناقشة في حالتين هما لأول وهلة تكشفان عن تشابه ما مع البروتستانتية النسكية: الكونفوشيوسية الدنيوية، من جهة، والجاينية (Jainismus) النسكية، من جهة أخرى. كلتاهما تكشفان من كل جانب عن تأثير يمكن أن يوضَع في خط البروتستانتية النسكية: فإن الإتيقا الدينية للكونفوشيوسية تحفز على العمل العقلاني على العالم، أما إتيقا الجاينية فتحث في واقع الأمر على الرأسمالية، إن لم يكن بشكل رأسمالي صناعي فبشكل رأسمالي تجاري. بيد أن دنيوية (Innerweltlichkeit) الكونفوشيوسية ليست مرتبطة بالتنسك، والنسكية المتلونة بالنزعة الجاينية فهي متلفتة في نهاية الأمر عن أنظمة هذا العالم. وليس من باب المصادفة أنه لم يتم الوصول لا في هذه الحالة ولا في الأخرى إلى **سيطرة على العالم** محفزة على نحو ديني. إن العلاقة بالعالم في الكونفوشيوسية هي التأقلم مع العالم، أما في الجاينية - كما هي الحال في كل أديان الفداء الآسيوية الجذرية - فهي في النهاية اللامبالاة إزاء العالم، بل الفرار من العالم».

ذلك نحو العالم، أن يمتد إلى حد التنسك داخل العالم، يحتاج إلى خطوة أخرى، سوف أصرف النظر عنها لبعض الوقت.

الجدول (II-3)

مواقف من العالم على أساس نفي العالم الخاص بأديان الخلاص

طرائق الخلاص / تقويم العالم في جملته	التلفت النسكي نحو العالم	الإدبار الصوفي عن العالم
نفي العالم	السيطرة على العالم: اليهودية/ المسيحية	الفرار من العالم: الهندوسية

(ب) **التأمل النظري في العالم في مقابل التكيف العملي مع العالم:** إن ماكس فيبر لا يحلل موقف إثبات العالم إلا في الشكل الوحيد المتعلق بتحقيق **تكيف مع العالم** موجه نحو غرض عملي، ويبرهن هذا التكيف من خلال مثال الصين: «إن ما هو مفقود على وجه الدقة ها هنا، كما هي الحال بالضبط مع اليونان الأصليين، هو كل ترسيخ مفارق للإتيقا، وكل توتر ما بين أوامر إله فوق العالم وعالم مخلوق، وكل حالة توجه نحو هدف أُخروي، وكل تصور لأي شر جذري»[70].

ولأن فيبر يقيّم الكونفوشيوسية والطاوية، حسبما ينتج منطقيًّا (folgerichtig) من طبيعة الدراسة التي أجراها عن الإتيقا الاقتصادية في الأديان العالمية، من زاوية نظر العقلنة الإتيقية، فقد انتهى إلى تقديره المشهور (والذي هو موضع خلاف) عن الطاقة الضئيلة للعقلنة في هذا النوع من صور العالم: «إن المسبقة الحميمة لهذه الإتيقا المتعلقة بالإثبات غير المشروط للعالم وبالتكيف مع العالم، إنما كانت البقاء الدائم للتدين السحري المحض، بدءًا من مكانة

(70) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 515.

الإمبراطور الذي كان، بصفته الشخصية، مسؤولًا عن السلوك الحسن للعقول وحدوث الأمطار وطقس الحصاد الجيد، وذلك إلى حد عبادة أرواح الأجداد التي هي بإطلاقٍ أساسُ التدين أكان تدينًا رسميًّا أم شعبيًّا، وإلى العلاج السحري (الطاوي) غير الرسمي، وإلى الأشكال الأخرى الموجودة المتبقية من الفرائض الروحية ومن الاعتقاد في آلهة وظيفية، تقوم على عبادة البشر أو عبادة الأبطال (herolatrisch)»[71].

لكن بفضل الأبحاث الرائدة التي قام بها جوزف نيدهام[72]، صار معروفًا في الأثناء أن الصينيين ما بين القرن الأول قبل الميلاد والخامس عشر بعد الميلاد، قد كانوا على نحو جلي أكثر نجاحًا من الغرب في تطوير المعرفة النظرية وفي الاستفادة من هذه المعرفة في الحاجات العملية. فإنه منذ عصر النهضة فحسب، استلمت أوروبا زمام القيادة في هذا المجال. وكان ذلك واعزًا على البحث في طاقة العقلنة في هذه التقاليد أولًا من جانب العقلنة **العرفانية** وليس الإتيقية. ولا سيما أن الفلسفة اليونانية أيضًا التي تتقاسم مع الإتيقا الكوسمولوجية للصينيين الموقف نفسه المثبت للعالم، هي بالأحرى قد دفعت بعقلنة صور العالم باتجاه ضرب من التنظير (Theoretisierung). وعلاوة على ذلك، فإنه يبدو أول وهلة أن العلم الصيني الشديد الثراء قد اصطدم بتلكم الحدود نفسها التي أفشلت التدبر الميتافيزيقي للعالم في الفلسفة اليونانية: كان الموقف غير التدخلي، المتجذر إتيقيًّا إزاء الطبيعة والمجتمع، يُمنع هنا كما هناك من «الانتقال التطوري من المرحلة التي بلغها دافنشي إلى مرحلة غاليلي. في الصين القديمة، كان الناس يجربون على نحو أكثر نسقية مما كان يحاوله اليونان - وكذلك الأوروبيون في العصر الوسيط -، ومع ذلك، طالما لم يظهر

---

(71) Ibid., p. 515.

[herolatrisch: مصطلح منحوت مكون من لفظين من اليونانية القديمة: «ἥρως، *hḗrōs*,»، «البطل» أو «الحامي»، و«λατρεία, latreia»، أي «خدمة المرتزقة»، وبالمجاز «العبادة». (المترجم)]

(72) J. Needham, *Wissenschaftlicher Universalismus* (Frankfurt am Main: 1977).

في هذا الصدد: B. Nelson, «Wissenschaften und Zivilisationen, ‘Osten’ und ‘Westen’- J. Needham und Max Weber,» in: *Der Ursprung der Moderne* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 7 ff.

أي تحول في 'الإقطاعية البيروقراطية'، فإن الرياضيات والتدبر الإمبيريقي للطبيعة والتجريب لا يمكن أن يحصل أي ارتباط بينها على نحو أن ينتج عن ذلك موقفٌ جديد تمامًا»[73].

كذلك لم تكن الكونفوشيوسية والطاوية أقل من الفلسفة اليونانية توفرًا على الملامح الأساسية لصورة للعالم قابلة للعقلنة، إذْ بفضل مفهوم النظام الملموس للعالم تم إدراك كثرة الظواهر على نحو نسقي وتم ردها إلى مبادئ. بلا ريب، كان ينقص حوافز الخلاص الرئيسية التي تزيد من حدة الثنائية ما بين عالم الظواهر والمبادئ المفارقة للعالم، لكن البنية الثنائية لصورة العالم إنما كانت تنزع نحو وضع مسافة فاصلة عن عالم الظواهر إلى حد يمكن أن يتم موضعته تحت **أحد** جوانبه (غير المفصول بعد عن مستوى المبادئ)، ونعني بذلك هنا تحت الجانب العرفاني للوجود والصيرورة. تحت هذا الجانب، يمكن لصور العالم أن تسوغ على نحو أكثر عقلانية بمقدار ما تتم تهيئة عالم الظواهر بوصفه دائرة **الموجود** أو **النافع**، من زوايا نظر مجردة ويتم تطهيره من الجوانب الأخرى، المعيارية والتعبيرية. إن صورةً للعالم معقلَنةً في شكل عرفاني إنما تقدم العالم بوصفه مجموع كل الأشكال والمسارات التي هي متاحة أمام الاستحضار التأملي. ومن ثم بمقدار ما أن الحاجات العملية هي التي تمسك بزمام القيادة (كما أبرزه فيبر بالنسبة إلى العقلية (Geisteshaltung)[74] الصينية)، فإن الموقف الأساسي لإثبات العالم إنما من شأنه أن يبدو في مظهر **تكيف مع العالم**. وعلى الضد من ذلك، فإن إثبات العالم لا يبدو أنه يقود إلى موضعة العالم تحت جوانب نظرية بحتة إلا متى ما ارتبط في شكل حياة نظرية مصروف عن الحاجات العملية وتحركها نيةُ **تأمل-العالم** (Welt-Anschauung)[75]. وإن النخبة

(73) T. Spengler, *Die Entwicklung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte. Einleitung zu Needham* ([n.p]: 1977), pp. 7 ff.

(74) الروح الصينية، الموقف الروحي. (المترجم)

(75) لا يخفى أن عبارة «Weltanschauung» مصطلح معاصر قائم برأسه ويعني «رؤية العالم». وهبرماس يلمح إلى هذا المعنى الشائع إلا أنه يستعمل العبارة في معنى آخر هو «تأمل العالم» بوصفه موقفًا روحيًا وفلسفيًا قديمًا. (المترجم)

المثقفة الصينية لم تكن تستطيع كما هي حال الفلاسفة اليونان أن تعتمد على حياة «أكاديمية»، منعتقة من العمل، مخصصة للتأمل، أي على الحياة النظرية (bios theoretikos)[76] المحضة.

تحتاج هذه الفرضية إلى فحص مفصل، ولا أستطيع في هذا الموضع سوى أن أعبر عن الافتراض القاضي بأن التقاليد الصينية إنما تنكشف تحت ضوء جديد، حين لا نراها في المقام الأول من زاوية نظر الإتيقا، بل من زاوية النظرية، وأن نقارنها مع التقاليد اليونانية الكلاسيكية. وإن إثبات التمايز الخاص بموقف ما من العالم، والذي هو مطلوب من أجل توحيد العالم تحت جوانب وجودية (Ontisch)، قد يكون في المقابل تابعًا للمناهج التي من طريقها يتم الظفر بالخير الأسمى. بلا ريب، لا يتعلق الأمر هنا، كما هو الأمر في حالة أديان الفداء القائمة على إتيقا القناعة، بإرساء **طرائق الخلاص**، بل برسم **طرائق التيقن من العالم**[77]. ضد البحث النشط والمنفعل عن الخلاص في فن التنسك وفن التصوف، يمكن أن تنتصب أشكال من الحياة التي تُستخدَم من أجل التيقن النشط والمنفعل من العالم: حياة العمل وحياة التأمل[78]. ومتى ما كانت هذه المقاربة مفيدة، فإنه يحق لنا أن نأمل في الحصول على أربعة مواقف من العالم، تتمايز بحسب طرائق الخلاص أو أشكال الحياة (الجدول II–4).

إذا كانت المواقف المتخذة من العالم التي تتمايز على أساس الإثبات الكوسمولوجي – الميتافيزيقي للعالم بحسب التكيف مع العالم أو تأمل – العالم، تنطوي بالنسبة إلى العقلنة العرفانية لصور العالم، على دلالة مشابهة، بحسب فيبر، لدلالة السيطرة على العالم والفرار من العالم بالنسبة إلى العقلنة الإتيقية لصور

(76) باليونانية في النص الألماني. (المترجم)

(77) تنبيه: ثمة اضطراب في الترجمة الفرنسية في هذا الموضع أدى إلى سوء فهم (Habermas, *Théorie*, p. 223)

قال: «لا يتعلق الأمر هنا، كما في أديان الفداء القائمة على إتيقا الإيمان، **بطرائق موجهة نحو التيقن من العالم**». (المترجم)

(78) مصطلحات وردت باللاتينية في النص الألماني: «Vita activa und Vita contemplativa»,

يقارن في هذا الصدد: H. Arendt, *The Life of Mind* (New York: 1978), vols. 1-2.

العالم، فإنه حقيق علينا أن نقبل بأن صور العالم القائمة على مركزية الكوسموس، وبالخصوص متى ما كانت مرتبطة بموقف يهدف إلى التأمل-في-العالم، إنما تمنح مضمارًا واسع النطاق من أجل موضعة العالم تحت جوانب الوجود والصيرورة. وبحسب هذه الفرضية، فإن

الجدول (II-4)

المواقف من العالم

تقويم العالم في جملته / طرائق البحث عن الخلاص أو التيقن من العالم	بشكل نشط: التنسك أو حياة العمل[79]	بشكل منفعل: التصوف أو حياة التأمل[80]
نفي العالم	السيطرة على العالم: اليهودية/ المسيحية	الفرار من العالم: الهندوسية
إثبات العالم	التكيف مع العالم: الكونفوشيوسية	تأمل-العالم: الميتافيزيقا اليونانية

الشكل المنفعل من التيقن من العالم إنما يسمح بنزع مستمر للمركزية عن تلك الصور من العالم التي هي، بحكم صيغتها المضمونية، مُعَدة للعقلنة العرفانية، في حين أن **الشكل النشط من البحث عن الخلاص** إنما يسمح بنزع مستمر للمركزية عن صور العالم التي هي مُعَدة للعقلنة الإتيقية. وطبقًا لذلك، فإن ما سوف ينتج عندئذ، بالاستناد إلى بُعد العقلنة والموقف من العالم، هو تقويم طاقات العقلنة في مختلف صور العالم الذي يعبر عنه الجدول (II-5).

---

(79) باللاتينية في النص الألماني: «Vita active». (المترجم)

(80) باللاتينية في النص الألماني: «Vita contemplative». (المترجم)

الجدول (II-5)

طاقة العقلنة في صور العالم

طاقة العقلنة / بعد العقلنة	عالية	منخفضة	
إتيقي	السيطرة على العالم: اليهودية/ المسيحية	الفرار من العالم: الهندوسية	ديانات الخلاص
عرفاني	النظر في العالم: الفلسفة اليونانية	التكيّف مع العالم: الكونفوشيوسية	الصور الكوسمولوجية والميتافيزيقية عن العالم
	الغرب	الشرق	

إن صورتَي العالم الاثنتين إنما تتلاقيان في الغرب الواحدة مع الأخرى، مهيكَلتيْن على شاكلة أن العالم يمكن في كل مرة أن يُموضَع، نعني أن يُشيأَ (versachlicht)، على أوسع نطاق ممكن، من جانب ما هو معياري وما هو وجودي (das Ontische).

(5) نزع السحر والفهم الحديث للعالم

يقيس فيبر عقلنة صور العالم بمدى درجة التغلب على الفكر السحري وتجاوزه. وفي بُعد العقلنة الإتيقية يلاحظ نزع السحر قبل كل شيء من ناحية التفاعل ما بين المؤمنين والله (أو الكائن الإلهي). فكلما كانت هذه الرابطة مهيأة نحو إرساء علاقة تواصلية محض بين الأشخاص، بين الفرد المحتاج إلى الفداء وهيئة خلاص مقدسة (Heilinstanz) تنتصب فوق العالم وتأمر في شكل خلقي، استطاع الفرد أن ينسق على نحو أكثر صرامة علاقاتِه الدنيويةَ من زوايا النظر المجردة التي من شأن أخلاق، يخضع لها إما المختارون وإما علماء الدين (die religiösen Virtuosen) وإما كل المؤمنين بالطريقة نفسها. وذلك يعني أ) تهيئة مفهوم عن العالم، مجرد تحت جانب وحيد، من أجل جملة العلاقات الشخصية

المتبادلة والمضبوطة بواسطة معايير، ب) رسم تمايز خاص بموقف إتيقي محض، حيث يستطيع الفاعل أن يتبع معايير وأن ينقد، وج) تكوين مفهوم عن الشخص، كوني وفرداني معًا، مع متضايفات الضمير والقدرة الخلقية على تحمل المسؤولية والاستقلالية والذنب ...إلخ، وبذلك يستطيع **الرابط التقوي مع أنظمة الحياة الملموسة** المكفول من التقاليد أن يُتجاوَز لمصلحة توجه حر نحو **المبادئ الكلية**[81].

في البعُد العرفاني، يترافق نزع السحر عن التحكم في الأشياء والأحداث مع نزع الأسطرة عن معرفة الموجود. وكلما كان التدخل الأداتي في المسارات الإمبيريقية والتأويل النظري لها منفصليْن الواحد عن الآخر، استطاع الفرد في المقابل أن ينسق علاقاته مع عالم الحياة على نحو أكثر صرامة، وهذه المرة تحت الزوايا المجردة للنظام الكوسمولوجي - الميتافيزيقي الذي تخضع جميع الظواهر من دون استثناء لقوانينه.وذلك يعني أ) تهيئة مفهوم صوري عن العالم من أجل الموجود في جملته، مع كليات بالنسبة إلى الترابط القانوني والمكاني - الزماني بين الكيانات عمومًا[82]، ب) رسم تمايز خاص بموقف نظري محض (منعتق من البراكسيس)، في نطاقه يستطيع العارف أن يتيقن من الحقيقة تأمليًا، وأن يضع المنطوقات وأن يجادل فيها[83]، وج) تكوين أنا معرفي (epistemisch)[84] عمومًا، بمقدوره أن يتحرر من المشاعر والمصالح الدنيوية والأحكام المسبقة ...إلخ، من أجل أن ينغمس في تأمل الموجود[85]. هكذا، فإن **التلبث عند سطح الظواهر الملموسة**، المترسخ في الأسطورة، إنما يمكن أن يتم تجاوزه لمصلحة **توجه** غير مقيد **بالقوانين الكلية** التي تكمن في أساس الظواهر.

---

(81) للإفادة عن شكل العلاقات البيشخصية التي تصبح ممكنة عبر تشييء (Versachlichung) إتيقي للعالم، صاغ ب. نلسون مفهوم «الآخرية الكونية»؛ ينظر المقدمة والخاتمة من «B. Nelson: «Wissenschaften, and «Über den Wucher,» in: R. König and J. Winchelmann (eds.), «Max Weber,» *KZSS* (1963), pp. 407 ff.

(82) A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (Frankfurt am Main: 1969).

(83) H. Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (Frankfurt am Main: 1973).

(84) «إبيستيمي». (المترجم)

(85) H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt am Main: 1974).

قمنا أعلاه بإلحاق البُعد الإتيقي للعقلنة بأديان الفداء، أما البُعد العرفاني فقد أُلحق على الضد من ذلك بالصور الكوسمولوجية - الميتافيزيقية للعالم. وهذا الإلحاق يجب فهمه على نحو أن بنًى معينةً لصور العالم ومواقف مقابلة إزاء العالم **تساعد** في كل مرة في شكل أكثر قوة على واحد من هذين البُعدين. ومن الطبيعي أنه لا يمكن اختزال الديانة المسيحية في الإتيقا كما لا يمكن اختزال الفلسفة اليونانية في الكوسمولوجيا. وعلى نحو لافت للنظر، فإن هاتين الصورتين للعالم (اللتين تحويان أكبر طاقة من العقلنة) تتلاقيان في داخل التقليد الأوروبي **ذاته**. وبذلك تنشأ علاقة توتر منتجة تميز التاريخ الروحي للعصر الوسيط الأوروبي. ويقود الصدام بينهما إلى وقوع استقطاب، ذلك يعني بلورة جذرية للمفاهيم الأساسية المخصوصة في كل مرة تستند إليها إتيقا دينية عن القناعة، من جهة أولى، وكوسمولوجيا معللة نظريًّا من جهة أخرى. وإن ذلك يجبر في الوقت ذاته على تركيبات من المفهومين **الصوريين** عن العالم، المشكلين تحت الجوانب الإتيقية والأنطولوجية. لكن ماكس فيبر لم يتمّ المخطط الذي كان يهدف إلى إدراج المسيحية والإسلام في دراساته المقارنة. عندئذ أمكنه أن يدرس نشأة البنى الحديثة للوعي انطلاقًا من فلسفة العصور الوسطى المتأخرة ولاهوتها، حيث تصادمت الاستراتيجيات المفهومية العربية والأرسطية وتلك التي وضعها آباء الكنيسة. وإن فيبر لم يسبق له في أي موضع آخر وعلى نحو أكثر تفصيلًا أنْ حلل البنى العرفانية التي تتبلور على مدى السبل الفريدة في عقلنة صور العالم الدينية والميتافيزيقية. ولهذا السبب أيضًا لم يكن واضحًا كفايةً أنه ما بين نتائج عقلنة صورة العالم وهذا الفهم للعالم الذي هو «حديث» في معنى مخصوص، لا تزال توجد خطوة **أخرى**.

إن وحدة صور العالم التي تقترن لاهوتيًّا بالخلق أو ميتافيزيقيًا بالموجود في جملته، إنما هي مترسخة في تصورات من قبيل الله أو الوجود أو الطبيعة، وذلك يعني في مبادئ أو «بدايات» عليا، إليها يتم رد كل الحجج، وذلك من دون أن تكون هذه الحجج من جهتها معرضة إلى الشك الحجاجي. وفي المفاهيم الأساسية لا تزال الجوانب الوصفية والمعيارية والتعبيرية التي تنحل في كل مرة **داخل** صور العالم، منصهرة بعضها في بعض، ففي البدايات بالتحديد ينجح

مقطعٌ من الفكر الأسطوري في البقاء[86] ويحمي صور العالم المعقلَنة **بوصفها** صورًا للعالم، من التبعات التي لا بد من أن تهدد نمط الإيمان التقي أو التأمل الخاشع الذي تؤمنه التقاليد. وإن طريقة التفكير الحديثة هي على الضد من ذلك لا تعرف لا في الإتيقا ولا في العالم مثل هذه الاحتياطات التي تكون معفاةً من القوة النقدية للفكر الفرضي. ولكن من أجل رفع هذا الحاجز، فإنه يُحتاج بادئ الأمر إلى **تعميم** لمستوى التعلم، يتم الوصول إليه بواسطة الجهاز المفهومي للصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم، وبالتالي **إلى تطبيق متسق لطرائق التفكير التي تحققت عبر العقلنة الإتيقية والعرفانية، على ميادين الحياة وميادين التجربة الدنيوية**. وهذا ليس ممكنًا بدوره إلا متى ما تم على وجه الدقة التراجعُ عن عمليات **فك الارتباط** (Entkoppelungen) تلك التي إليها تدين الأشكال العليا من إتيقا القناعة الدينية والكوسمولوجيا المعللة نظريًّا بنشأتها: أقصد القطيعةَ التي قام بها البحث التنسكي عن الخلاص مع الأنظمة الدنيوية لهذا العالم وفصلَ الإخلاص التأملي عن تلك الأنظمة.

متى ما نفذنا المقاربة النظرية الفيبرية على نحو متسق، فإننا سوف نصطدم عند عتبة الحداثة **بمشكلين اثنين**، سوف ينبغي علينا حلهما، قبل أن نتمكن من إطلاق طاقة العقلنة الثاوية في التراث الغربي ومن تحويل العقلنة الثقافية إلى عقلنة اجتماعية. إن التنسك الديني الذي أعطى ثمرته في الطرائق الرهبانية (Mönchsorden) للعصور الوسطى، إنما ينبغي أولًا أن يكون قد نفذ إلى **ميادين الحياة الخارجة عن الدين** حتى يمكنه بذلك أن يخضع الأفعال الدنيوية لقواعد (Maximen) إتيقا القناعة (التي ترسخت بادئ الأمر على نحو ديني). تعرف فيبر إلى ملامح هذا المسار ضمن نشأة إتيقا الدعوة البروتستانتية. أما التطور الموازي، نعني نشأة العلم الحديث (والتي من دونها أيضًا يكون تطور القانون غير قابل للتصور)، فهو على الضد من ذلك لم يولِهِ إلا اهتمامًا أقل. هنا ينبغي تجاوز انفصال النظرية عن **ميادين التجربة العملية**، وعلى الخصوص ميادين العمل الاجتماعي. وينبغي على الحجاج النظري قبل كل شيء أن يعيد الاتصال مع هذا النوع من ميادين التجربة،

(86) يقارن: نقد ثيودور أدورنو (Th. Adorno) للنزعة الإطلاقية في المنطق، وعلى سبيل المثال في «الأبحاث المنطقية» لهوسرل (Husserls): E. Husserl, «Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,» in: Th. W. Adorno, *Ges. Schriften* (Frankfurt am Main: 1971), vol. 5, pp. 48 ff.

التي هي متاحة بفضل الموقف التقني للحرفي. وهذا المشكل الثاني قد وقع حله في هيئة العلوم التجريبية للطبيعة[87]. وإن الحاملين الاجتماعيين لفروع التراث التي ترابطت بطريقة عجيبة في صلب العلم الحديث: نعني العلماء السكولائيين والإنسانويين وقبل كل شيء مهندسي عصر النهضة وفنانيها، قد أدّوا بالنسبة إلى تحرير الطاقة المخزونة في صور العالم المعقلَنة في شكل عرفاني، دورًا مشابهًا لذاك الذي أدته الفِرق البروتستانتية بالنسبة إلى تطبيق صور العالم الإتيقية - المعقلَنة في الممارسة اليومية[88].

(87) W. Krohn, «Die neue Wissenschaft der Renaissance,» in: G. Böhme, W. v. d. Daele and W. Krohn, *Experimentelle Philosophie* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 13 ff.

(88) W. Krohn, «Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft,» in: E. Zilsel, *Die sozialen Unsprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Ed. and trans. by W. Krohn (Frankfurt am Main: 1976), pp. 7 ff.

-3-

في التحديث من حيث هو عقلنة اجتماعية
دور الأخلاق البروتستانتية

لا يزال المخزون العرفاني الذي انبثق عن صور العالم المعقلَنة على نحو متسق من أقصاها إلى أقصاها، غير قادر على أن يصبح ناجعًا في المجتمعات التقليدية التي في نطاقها اكتمل مسار نزع السحر [عن العالم]. إنه لن يتحرر من قيوده إلا في رحاب المجتمعات الحديثة. ومسار التنفيذ هذا هو ما يسمى تحديث المجتمع[1]. ها هنا تترابط العوامل الخارجية التي تساعد على تمايز منظومة اقتصادية محكومة بالسوق وجهاز دولة مكمل لها[2]، مع بنى الوعي تلك التي نتجت من التأليفات الثرية بالتوترات، بين التقاليد اليهودية - المسيحية والعربية واليونانية، والتي هي إن جاز التعبير تامة الاستعداد على المستوى الثقافي. ولأن فيبر يعتبر الأفكار والمصالح متساوية من حيث الأصل (gleichursprünglich)، فإن مسار التحديث إنما يمكن أن يُقرأ على حد سواء من «فوق» كما من «تحت»: سواء بوصفه ترسيخًا تحفيزيًا وتجسيدًا مؤسساتيًا لضرب من بنى الوعي أو كذلك

(1) إن ما هو مهم بالنسبة إلى نظرية في العقلنة الاجتماعية هو تمثل التجسيد المؤسساتي والترسيخ التحفيزي لبنى الوعي التي تطورت ثقافيًا. وهذا الأنموذج الذي طبقه ماكس فيبر على الإصلاح، يمكن أيضًا امتحانه على صعيد عصر النهضة، وقبل كل شيء على صعيد عصر التنوير. يُقارن الآن المجموع المهم من المقالات: H. V. Gumbrecht, R. Reichardt and Th. Schleich (eds.), *Sozialgeschichte der Französischen Aufklärung*, 2 vols. (München: 1981).

(2) R. Bendix, *Max Weber, Das Werk* (München: 1964), pp. 60 ff., 219 ff.

بوصفه مواجهة مبتكرة مع حالات تضارب المصالح التي تنجم عن مشاكل إعادة الإنتاج الاقتصادي والصراع السياسي على السلطة. وبلا ريب، فإن الانتقال إلى المجتمع الحديث يتطلب تفسيرًا مركبًا من شأنه أن يراعي التفاعل بين الأفكار والمصالح، وذلك من دون التعويل على مواقف قبلية في شأن التبعيات السببية الأحادية (في معنى نزعة مثالية أو مادية مفهومة في شكل ساذج). ومن حيث إن فيبر إنما يصف مسارات التحديث، وبالتالي نشأة المجتمع الرأسمالي ومنظومة الدولة الأوروبية وتطورهما منذ القرن الثامن عشر، بوصفها مسارَ عقلنةٍ، فهو يأخذ بمنظور «من فوق»، والذي أملته عليه دراساته عن سوسيولوجيا الدين. كان مبحثه هو كيف يصبح المخزون العرفاني الذي نشأ من طريق عقلنة صور العالم، ناجعًا اجتماعيًّا؟

إن الفهم غير المركزي للعالم إنما من شأنه، من جهة أولى، أن يفتح إمكان تعاملٍ **أكثر موضوعية** (versachlicht)[3] على المستوى **العرفاني** مع عالم الوقائع، وتعاملٍ **أكثر موضوعية** على المستوى **القانوني والأخلاقي**، مع عالم العلاقات البيشخصية، ومن جهة ثانية، أن يمنح إمكان نزعة ذاتية منعتقة من الأوامر القطعية للمَوْضَعة (Versachlichung)[4]، في التعامل مع حاجات ذات طبيعة فردانية (individualisiert). وإن نقل هذا الفهم للعالم من مستوى التقليد الثقافي إلى مستوى الفعل الاجتماعي إنما يمكن أن نتابعه على ثلاثة سُبل. فأما السبيل **الأولى**، والتي أهملها فيبر ذاته إهمالًا كبيرًا، فقد مُهد لها عبر **الحركات الاجتماعية** التي تم استلهامها من الدفاعات ذات النزعة التقليدوية والتمثلات الحديثة عن العدالة، وكذلك من المثل العليا الفلسفية للعلم والفن، ومن بصمة الأفكار البرجوازية ثم الاشتراكية لاحقًا. وأما السبيل **الثانية** فهي تقود إلى **المنظومات الثقافية للفعل**، تلك التي تخصصت في بلورة المكونات المتمايزة للتراث الثقافي. وقد نشأت إلى حد القرن الثامن عشر، مؤسسة أكاديمية (Wissenschaftsbetrieb) منظمة بحسب الاختصاصات، ونظرية قانونية جامعية، وفضاء عمومي قانوني غير رسمي، وكذلك تجارة للفن منظمة بحسب حاجات السوق. وفي المقابل فقدت الكنيسة اختصاصها العالمي بالنظر إلى منظومة التأويل الثقافية، وإلى جانب وظائفها

(3) أكثر تعلقًا بالأشياء. (المترجم)

(4) التوضيع. (المترجم)

الشماسية (diakonisch) تدعي، في تنافس مع هيئات العالم الدنيوية (weltlich)، اختصاصًا جزئيًّا بالنظر إلى المسائل العملية ذات الصبغة الخلقية. وحتى السوسيولوجيا الثقافية للحداثة فهي لا تشغل فيبر إلا لمامًا، فإن تركيزه انصرف إلى السبيل **الثالثة**، فهي الطريق الملكية للعقلنة: ما بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر حدثت في أوروبا **مأسسةٌ للفعل العقلاني بمقتضى غاية** ناجعة على نحو واسع النطاق، ومهيكِلة لبنى المجتمع في جملتها.

إن المركبين المؤسساتيين اللذين فيهما قبل كل شيء كان فيبر قد رأى إلى البنى الحديثة للوعي وهي متجسدة، واللذيْن من خلالهما قرأ مسار العقلنة الاجتماعية بطريقة أنموذجية، إنما هما الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة. ولكن ما هو الشيء «العقلاني» فيهما؟ ما يظفر به المرء من سوسيولوجية الاقتصاد والسيادة هو الانطباع بأن ما كان أمام ناظرَي فيبر عندما يتكلم على العقلنة الاجتماعية إنما هو **أنموذج التنظيم** الذي تحقق في المنشأة الرأسمالية وفي جهاز الدولة الحديث. وإن عقلانية هذه الأنواع من المنشآت والأجهزة إنما تكمن بحسب فيبر في أن أصحاب الأعمال والموظفين في المقام الأول، ولكن أيضًا العمال والمستخدمين في وقت لاحق، هم ملزمون بتوسل الفعل العقلاني بمقتضى غاية. وإن ما يميز المنشأة الرأسمالية وإدارة الدولة الحديثة على حد سواء، من حيث التنظيم، هو «تركيز الوسائل المادية للمنشأة» في أيدي مقاول أو رئيس محاسب (kalkulierend): «وكما أن الاستقلالية النسبية للعامل اليدوي أو للصناعي الصغير (Hausindustriell) وللفلاح المالك لأرضه وصاحب الدخل والفارس والتابع، إنما ترتكز على أنه كان مالكا لأدوات العمل والمخازن والوسائل المالية والأسلحة التي بمساعدتها يزاول وظيفته الاقتصادية والسياسية والعسكرية، ومن محصولها يعيش في أثناء أداء خدمته، كذلك فإن التبعية التراتبية للعامل والمؤتمن والعامل التقني والمساعد بالمعهد الأكاديمي وموظف الدولة والجندي إنما ترتكز، بطريقة مماثلة تمامًا، على أن أدوات العمل والمخزونات والوسائل المالية هذه التي هي مما لا يُستغنى عنه بالنسبة إلى المؤسسة التجارية وبالنسبة إلى الوجود الاقتصادي، إنما هي مركزة تحت تصرف طرف بعينه، في حالة أولى: تحت تصرف صاحب المؤسسة، وفي الأخرى: تحت تصرف الرئيس السياسي... هذه الوضعية الاقتصادية الحاسمة، نعني 'فصل' العامل عن الأدوات المادية

للمؤسسة: من قبيل وسائل الإنتاج في الاقتصاد، ووسائل الحرب في الجيش، والوسائل المادية للإدارة في الإدارة العمومية، ووسائل البحث في المعاهد الجامعية والمخابر، والوسائل المالية لدى الجميع، إنما هي مشتركة بوصفها وضعية حاسمة بالنسبة إلى مؤسسة الدولة الحديثة من حيث قوتها السياسية وسياستها الثقافية والعسكرية وبالنسبة إلى الاقتصاد الرأسمالي الخاص»[5]. وهذه المركزية في الوسائل المادية هي بمثابة شرط ضروري بالنسبة إلى **مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية**، فها هنا تكون إدارةٌ عاملة على نحو عقلاني بمقتضى غاية ولهذا السبب قابلة للتوقع (berechnenbar)، أمرًا ضروريًا بالنسبة إلى القرارات العقلانية بمقتضى غاية التي يتخذها رجل الأعمال الرأسمالي: «وحتى من الناحية التاريخية، فإن 'التقدم' نحو الدولة البيروقراطية التي تقضي وتدير بحسب قانون سُن في شكل عقلاني وقواعد تنظيمية تمت صياغتها صياغة عقلانية، إنما يوجد في صلة وثيقة مع التطور الرأسمالي الحديث. وإن المنشأة الرأسمالية الحديثة ترتكز من الداخل قبل كل شيء على الحسابات. وهي تحتاج كي تؤمن وجودها إلى عدل (Justiz) وإلى إدارة، على شاكلة أنه يمكن، في الأقل من حيث المبدأ، وطبقًا للمعايير العامة الثابتة، أن يتم حساب سيرها الوظيفي حسابًا عقلانيًا، على المنوال نفسه الذي يتم به حساب المردود المتوقع لآلة ما»[6].

هكذا، فإن النقطة المرجعية التي من خلالها بحث فيبر في العقلنة **الاجتماعية**، هي **عقلانية الفعل بمقتضى غاية الذي يقوم به رجل الأعمال**، الممأسَسة في إطار المنشأة الرأسمالية، ومن هنا يستنبط مقتضيات وظيفية أخرى: أ) توجهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية من جهة قوى العمل، والتي أُدرجت في مسار إنتاج منظم بناء على مخططات، ب) محيط اقتصادي قابل للتوقع بالنسبة إلى المنشأة الرأسمالية، وذلك يعني سوقًا للبضائع وسوقًا لرأس المال وسوقًا للعمل، ج) منظومة قانونية وإدارة دولة يمكنها ضمان هذه القابلية للتوقع، ومن أجل هذا الغرض د) جهاز دولة، يقر القوانين ويمأسس من جهته توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية في صلب الإدارة العمومية. انطلاقًا من هذه النقطة المرجعية، صار الاستشكال المركزي واضحًا، ذاك الذي يسمح بالاشتغال على عملية التحديث

(5) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 1047.

(6) Ibid., p. 1048.

بوصفها عقلنة اجتماعية. كيف تكون **مأسسة** توجهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية في ميدان العمل الاجتماعي أمرًا ممكنًا؟

تتمثل العقلنة الاجتماعية في وضع المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية حيز التنفيذ، وذلك في هيئة المنشأة الرأسمالية والجهاز الحديث للدولة، ومن ثم فإن واقع الحال (Tatbestand) الذي يحتاج إلى تفسير ليس العقلانية بمقتضى غاية التي ينطوي عليها الفعل الاقتصادي والإداري، بل مأسسته. وهذه الأخيرة لا تقبل التفسير هي بدورها بالرجوع إلى اللوائح (Regelungen) العقلانية بمقتضى غاية، وذلك أن **البناء المعياري** (Normierung) **للفعل العقلاني بمقتضى غاية** إنما يعني شكلًا من الإدماج الاجتماعي الذي من شأنه أن **يرسخ** بنى العقلانية بمقتضى غاية ضمن منظومة الشخصية ومنظومة المؤسسة. وهذا الشكل المخصوص من الإدماج الاجتماعي إنما يتطلب:

- أخلاق قناعة منسقة في كل الميادين، من شأنها أن تثبت توجهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية، في صلب منظومة الشخصية تثبيتًا عقلانيًّا بمقتضى قيمة ما (الأخلاق البروتستانتية)، وفضلًا عن ذلك:

- منظومة اجتماعية فرعية، من شأنها أن تضمن إعادة الإنتاج الثقافية لتوجهات القيم المقابلة لها (الجماعة الدينية والعائلة)، وأخيرًا؛

- منظومة من المعايير الملزمة التي هي، بالنظر إلى بنيتها الصورية، مناسبة كي يطالب الفاعلين باتباع المصالح الخاصة اتباعًا عقلانيًّا بمقتضى غاية وموجهًا حصريًّا نحو النجاح في ميدان محيد أخلاقيًّا (sittlich) بوصفه سلوكًا مشروعًا (القانون المدني).

عندئذ، فإن فيبر يعتقد أن هذه التجديدات قد حدثت من طريق **تجسيد مؤسساتي لتلك البنى من الوعي** التي، من جهتها، نجمت عن العقلنة الأخلاقية لصور العالم. وبهذا التأويل يتميز من منظري عملية التحديث ذوي النزعة الوظيفية[7].

---

(7) W. Zapf (ed.): *Theorien des sozialen Wandels* (Köln: 1969), and «Die soziologische Theorie der Modernisierung,» *Soz. Welt*, vol. 26 (1975), pp. 212 ff.;

ولقد أُعطيت لمحة شاملة عن ذلك لدى: H. U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte* (Göttingen: 1975).

من جهة أخرى، ينبغي على المرء أن يرى إلى أن فيبر يقارب إشكالية التحديث من زاوية معينة، هي مقيدة بطريقة مخصوصة: إن مقاربته للتحديث إنما تمثل نوعية من شأنها أن تمنح ميزة على صعيد استراتيجية البحث، لكنها **لا تستنفد** (Ausschöpft) طاقة التفسير التي من شأن نظريتها الخاصة التي هي مبسوطة **على مرحلتين اثنتين**. وإذا استحضرنا النسقية (Systematik) غير الصريحة للنظرية الفيبرية في العقلنة، فإن الاستشكال الذي اقتُرِح بصدد تحليل الأديان العالمية سوف يصبح واضحًا للعيان. ولقد استجمعنا مكاسب هذا التحليل ومفادها أنه إنما من المسار التاريخي الكوني لعقلنة صور العالم، وبالتالي من عملية نزع السحر عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم، انبثقت البنى الحديثة للوعي. وهذه البنى هي حاضرة على مستوى التقليد الثقافي بطريقة معينة، لكنها في المجتمع الإقطاعي في أوروبا العصور الوسطى لم تحقق اختراقًا إلا بمساندة قليلة نسبيًّا من علماء الدين (religiöse Virtuosen)، في شطر منها داخل الكنيسة، ولكن قبل كل شيء في الرهبانيات وفي وقت لاحق أيضًا في الجامعات. وإن بنى الوعي المستغلقة داخل الأديرة كانت تحتاج إلى أن توضع في حيز التنفيذ لدى طبقات أوسع، حتى يمكن الأفكار الجديدة أن تربط المصالح الاجتماعية وأن تحدد وجهتها وأن تنفذ إليها، وأن تعقلن أنظمة الحياة الدنيوية. ومن هذا المنظور يثور هذا السؤال: كيف ينبغي على بنى عالم الحياة المعروفة من المجتمعات التقليدية أن تتغير، وذلك قبل أن يقع استنفاد المخزون العرفاني الناجم عن العقلنة الدينية اجتماعيًّا وكيف يمكن أن تتجسد في أنظمة الحياة المتمايزة في شكل بنيوي الخاصة بمجتمع تم تحديثه بهذه الطريقة؟

هذا **الاستشكال المضاد للوقائع** (kontrafaktisch) هو غير عادي بالنسبة إلى سوسيولوجي يعمل في شكل إمبيريقي، إلا أنه يتوافق مع المقاربة التي اختارها فيبر عن نظرية من شأنها أن تفصل بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية، والتي تعيد بناء التاريخ الداخلي لصور العالم، وتصطدم بالطابع الخاص والعنيد (Eigensinn) لدوائر القيمة المتمايزة ثقافيًّا. وذلك أن هذه النظرية إنما هي بذلك تفتح النظر على مستوى إمكانات التعلم، المعللة بناء على منطق التطور، والذي لا يمكن أن يتم وصفه من زاوية موقف شخص ثالث، بل لا يمكن أن تتم إعادة بنائه إلا من ناحية الموقف الإنجازي الخاص بمشارك في الحجاج. إن نظرية العقلنة

من شأنها أن تجعل الاستشكالات المضادة للوقائع ممكنة، وهذا الأمر، الذي هو أكثر من عنصر هيغلي لا يزال علينا إزالته، لا يكون متاحًا **بالنسبة إلينا**، نحن الذين نتبع استراتيجيا كهذه في النظرية، إذا لم نستطع أن نرتكز استكشافيًّا على التطور **الوقائعي** (tatsächlich) لمنظومات الفعل الثقافية من قبيل العلم والقانون والأخلاق والفن، وإذا لم يمكنّا أن **نعرف**، من خلال أمثلة، كيف تبدو **الإمكانات** المؤسسة على الفهم الحديث للعالم في شكل مجرد، نعني بناءً على منطق التطور، في ما يتعلق بتوسيع المعرفة العرفانية - الأداتية والخلقية - العملية والجمالية - التعبيرية في شكل عيني وملموس[8].

من هذه الخلفية، ينبغي على أي تحليل وُضع بحسب نظرية العقلنة ويبحث في نشأة المجتمع الرأسمالي ومنظومات المجتمع الحديث عمومًا، أن ينطلق من التساؤل عما إذا كان طريق العقلنة المأخوذ في أوروبا هو طريق ممكن على المستوى النسقي من بين طرق عدة أخرى. ويتعلق السؤال بما إذا كان ينبغي أن يتم وصف العقلنة التي تمت مع الرأسمالية بوصفها تحقيقًا جزئيًّا فحسب للبنى الحديثة للوعي، وكيف يمكن، إذا اقتضت الحال، تفسير الأنموذج الانتقائي للعقلنة الرأسمالية. من الأهمية بمكان أن ماكس فيبر **لم** يتبع نسقية مقاربته المزدوجة المستوى التي تتقدم من العقلة الثقافية إلى العقلنة الاجتماعية، بل انطلق على الأرجح من أمر واقع هو أن العقلانية بمقتضى غاية التي تحرك فعل رجال الأعمال في الشركة (Betrieb) الرأسمالية قد وقعت مأسستها، وأن تفسير هذا الأمر الواقع يوفر مفتاح تفسير التحديث الرأسمالي. وعلى خلاف ماركس الذي يبدأ في هذا الموضع بتأملات في شأن نظرية قيمة العمل، يفسر فيبر مأسسة الفعل الاقتصادي العقلاني بمقتضى غاية بادئ الأمر بالاستعانة بالثقافة الدعوية

---

(8) لقد بحث توغندهات في العلاقة التي تحدث فيها تحليلات من زاوية ضمير المتكلم وضمير الغائب الواحد بإزاء الآخر، وذلك في اتصال مع نظرية في التعلم الخلقي:

E. Tugendhat, «Der Absolutheitsanspruch der Moral und die historische Erfahrung,» *MS* (1979).

على هذا التصور ارتكز: G. Frankenberg and U. Rödel, *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz - Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika* (Frankfurt am Main: 1971).

يقارن أيضًا: J. W. Patterson, «Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech,» *West. Pol. Quart.* (March 1979), pp. 7 ff.

(Berufskultur) البروتستانتية وعقب ذلك بالاستعانة بالمنظومة القانونية الحديثة. وهذان الأمران يمكنان من عقلنة اجتماعية في معنى توسيع الأنظمة المشروعة للفعل العقلاني بمقتضى غاية، من حيث إن هذه الأنظمة تجسد التمثلات القانونية والأخلاقية مابعد التقليدية. ومعهما ينشأ شكل جديد من الإدماج الاجتماعي الذي بإمكانه أن يستوفي الأمر القطعي الوظيفي للاقتصاد الرأسمالي. ولم يتردد فيبر في مساواة **هذا** الشكل التاريخي من العقلنة مع العقلنة الاجتماعية **عمومًا**.

لا يقوم فيبر بمراعاة **أفق الإمكان** (Möglichkeitshorizont) الذي انفتح مع الفهم الحديث للعالم إلا بمقدار ما يصلح هذا الأفق من أجل تفسير تلك الظاهرة النواة التي سبق له أن تعرف إلى هويتها، وهو يرى فيه شكلًا أنموذجيًا وبيِّنًا من تجلي عقلانيةٍ ناجعة اجتماعيًّا. وهذا التقويم للشركة الرأسمالية إنما يوحي من جهة أولى بأن مأسسة فعل المنشأة العقلانية بمقتضى غاية هي **من زوايا نظر وظيفية** تنطوي في واقع الأمر على دلالة مركزية بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة، لكن هذا التقويم هو من جهة أخرى قد أملته المنزلة الخاصة التي يتمتع بها لدى ماكس فيبر عنصرُ العقلانية بمقتضى غاية[9] على مستوى توجيهات الفعل. ولدى الانتقال من العقلنة الثقافية إلى العقلنة الاجتماعية يظهر إلى العيان **تضييق متسق** لمفهوم العقلانية، سوف يقوم فيبر، كما سنرى، باستنطاقه في نظرية الفعل التي صممها بحسب نمط الفعل العقلاني بمقتضى غاية. وبالتالي، فإن فيبر قد ابتدأ **مباشرة** بهيئات النزعة العقلانية الغربية التي عثر عليها على أرض الواقع، وذلك من دون أن يعكسها على إمكانات عالم الحياة المعقلَن، المستشرفة على نحو مضاد للوقائع. ومن ثم هو بلا ريب لم يدفع بالفائض الإشكالي (Problemüberhang)[10] لمقاربته النظرية الأوسع مدى إلى الاضمحلال من دون أثر، بل على الأرجح إن المشاكل المكبوتة قد عادت إلى البروز من جديد ضمن تأملاته في شأن تشخيص في شأن العصر، وعلى نحو ضمني استخدم هنا المقاييس التي من خلالها يستطيع أن يقيس وأن

---

(9) «بمقتضى غاية» وليس «الأداتية» كما جاء في الترجمة الفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel,* trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987). (المترجم)

(10) عبء المشكل، التراكم الإشكالي. (المترجم)

ينقد عقلنةً انكمشت في عقلانية غائية شمولية (totalisiert)[11]. وإنما على هذا النحو عاد البناء النسقي لنظرية العقلنة الاجتماعية المبسوطة على مستوى مضاعف إلى الصدارة من جديد في تشخيص الحالة الحاضرة للرأسمالية المعاصرة، والذي لم يظهر في العناصر الوصفية من «الاقتصاد والمجتمع».

أريد بادئ الأمر أن أخوض في الدور الذي عزاه ماكس فيبر إلى الأخلاق البروتستانتية في ما يخص نشأة الرأسمالية (1)، وذلك من أجل الظفر عندئذ بعناصر ارتكاز من أجل بلورة أنموذج عقلنة اجتماعية، يمكن أن يُقاس به طريق التطور الغربي (2).

(1) أخلاق الدعوة البروتستانتية والأنموذج المدمر لذاته للعقلنة الاجتماعية

بحسب الفهم الخاص بماكس فيبر، تتعلق الدراسات في شأن الأخلاق البروتستانتية بمتغيرة هي مفتاح التطور الثقافي للغرب في جملته. وعلى التخصيص يعتبر الثقافة المهنية (Berufskultur)[12] الحديثة ليس على العموم بوصفها سليلة البنى الحديثة للوعي فحسب، بل بوصفها على وجه الدقة ذلك النحو من تنفيذ أخلاق القناعة الذي بفضله يتم تأمين حوافز العقلانية بمقتضى غاية التي تحكم فعل رجل الأعمال بطريقة مثمرة للمنشأة الرأسمالية. ومتى ما نظرنا من جهة الاستراتيجية النظرية، فإن الدراسات في شأن البروتستانتية إنما أخذت مكانة مركزية. ومع ذلك فإن مكانتها هي من الناحية المنهجية محدودة من زوايا عديدة: (أ) هي تخدم تحليلًا «من فوق»، وتهتم بالترسيخ التحفيزي والتجسيد المؤسساتي للأفكار، وباستنفاد طاقة حل المشاكل التي برزت بحسب منطق التطور، ولهذا السبب تحتاج إلى الاستكمال عبر تحليل «من تحت»، عبر بحث في العوامل الخارجية وفي ديناميكية التطور. وفضلًا عن ذلك، (ب) فإن هذه الدراسات، كما صرنا نقول اليوم، تمت في شكل بنيوي وهي لا تعالج أي

(11) مجمعة في كل أو مجموع شامل واحد. (المترجم)

(12) لا يخفى أن اللفظة الألمانية تعني «ثقافة المهنة» (الحديثة) و«ثقافة الدعوة» أو الرسالة (الدينية البروتستانتية) في كرة واحدة. وكل مشكل فيبر في اشتقاق المهنة من الدعوة. (المترجم)

علاقات سببية، بل «رابطة قرابة انتقائية» ما بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية التي تبلورت في الثقافة الحديثة للمهنة. ولهذا السبب لا تستجيب أيضًا لمطلب فيبر الخاص عن تحليل ما «للطريقة التي بها كان التنسك البروتستانتي هو بدوره قد تأثر، في صيرورته وفي طابعه الخاص، بجملة الشروط الاجتماعية للثقافة، وعلى وجه الخصوص بالشروط **الاقتصادية...**»[13]. وهذه الدراسات لا تسمح (ج) بأي مقارنة ما بين المكونات المختلفة التي من شأن عالم حياة متنوع طبقيًّا متورط في أتون العقلنة، ومن باب أولى وأحرى لا تسمح بأي توازن ما بين الأساليب المحددة للسلوك في الحياة، والتي هي تارة عرفانية - نفعية، وتارة جمالية - تعبيرية أو هي خلقية - عملية تارة أخرى. ولكن في سياقنا (د) ما هو مهم قبل كل شيء هو أن هذه الدراسات لا تخوض في السؤال كيف يكون من شأن هذا الفهم للعالم الذي يعبر تعبيرًا انتقائيًّا عن نفسه في صور العالم المصوغة في شكل أخلاقي، أن يجد مدخلًا له في الثقافة الدعوية (Berufskultur) البروتستانتية. إنه في سياق هذه المسائل **الأخرى** التي أشار إليها ماكس فيبر في موضع آخر، والتي لا تزال راهنة إلى اليوم[14]، إنما أمكن تعيين المكانة المهمة للأخلاق البروتستانتية في تفسير النزعة العقلانية الغربية. وسوف أضع هذه المسائل جانبًا باستثناء المسألة الأخيرة.

كما ذكرنا من قبل، لا يصلح نجاح النشاط المهني (Berufstätigkeit)، تبعًا للعقيدة الكالفنية، مباشرةً بوصفه وسيلة **للحصول** على النعيم (Seligkeit)، وإنما بوصفه علامة خارجية على **ضمان** (Vergewisserung) حالة النعمة (Gnadenstande) التي هي غير مؤكدة من حيث الأساس. وبمساعدة همزة الوصل الأيديولوجية هذه فسر فيبر الدلالة الوظيفية التي اكتسبتها النزعة الكالفنية ليس من أجل نشر المواقف النسكية الدنيوية فحسب، بل من أجل سلوك في الحياة متعلق بالأشياء (versachlicht) ومنسق **ومركز خصوصًا في نشاط مهني عقلاني بمقتضى غاية**. ولا يريد فيبر بلا ريب أن يفسر لماذا سقطت المعوقات الكاثوليكية ضد السعي التجاري نحو الربح، بل على الأرجح يريد أن يفسر بأي طريقة صار من الممكن التحول

(13) Max Weber, *Die protestantische Ethik* (Hamburg: 1973), vol. 1, p. 190.

(14) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), pp. 210 ff.

«من الربح الاقتصادي الظرفي إلى منظومة اقتصادية»، والتطور الذي حدث «من رومانسية المغامرة الاقتصادية إلى المنهجية الاقتصادية العقلانية في الحياة»[15].
في النزعة الكالفنية وفي دائرة الفرق البروتستانتية اكتشف فيبر، من جهة أولى، **التعاليم** (Lehren) التي تسم السلوك المنهجي في الحياة بوصفه طريقًا للخلاص، وفي الحياة الدينية للجماعة، والتي ألهمت التربية الأسرية أيضًا، وعثر، من جهة أخرى، على **المؤسسة** (Institution) التي ترعى النجاعة الاجتماعية (sozialisatorisch) للتعاليم في أوساط الطبقات الحاملة للرأسمالية البدائية: «لا يطلب إله المذهب الكالفني من عباده (Seinigen) 'أعمالًا صالحة' مفردة أو معزولة، بل قداسة عملية (Werkheiligkeit) متنامية نحو التحول إلى **منظومة**. أما عن المد والجزر الكاثوليكي والإنساني في أصله بين الخطيئة والتوبة والكفارة والتخفيف والخطيئة الجديدة أو عن ميزان الحياة في جملتها، والذي ينبغي التكفير عنه بواسطة عقوبات زمنية والتعويض عنه عبر الوسائل الكنسية للنعمة، فإنه لا يوجد أي كلام. إن الممارسة الإتيقية اليومية للبشر قد جُردت هكذا من أي فقدان للتخطيط أو خلو من النسقية، وجُهزت **بمنهج** متسق يهدي السلوك في الحياة بأكملها. وليس من قبيل الصدفة أن اسم 'المنهجيين' (Methodisten) قد بقي ملتصقًا بحملة إعادة الإحياء الكبرى الأخيرة للأفكار الصفوية في القرن الثامن عشر، تمامًا كما تم استخدام صفة 'المدققين' (Präzisisten)، المساوية لها كليًا من حيث المعنى، للإشارة إلى أسلافهم الروحانيين في القرن السابع عشر. وذلك أنه في إطار تحول أساسي لمعنى الحياة بأكملها، في كل ساعة وفي كل فعل، إنما يمكن لأثر النعمة أن يثبت نفسه بوصفه عتقًا للإنسان من حالة الطبيعة[16] إلى حالة النعمة[17]. إن حياة 'القديس' إنما هي مسددة حصرًا نحو هدف مفارق: النعيم الأخروي، ولكن **لهذا السبب بالذات** هي معقلَنة في سيرها الدنيوي، وهي محكومة بوجهة النظر الحصرية الداعية إلى زيادة مجد الرب على الأرض»[18].

---

(15) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 2, p. 232.

(16) باللاتيني في النص الألماني: «status naturae». (المترجم)

(17) باللاتيني في النص الألماني: «status gratiae». (المترجم)

(18) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, pp. 133 f.

في هذا الموضع، رفع فيبر إلى المقام الأول السمة المميزة في الكالفنية، تلك التي تحض المؤمنين على تخليص الحياة اليومية من انعدام النسقية، وذلك يعني ممارسة البحث الفردي عن الخلاص على نحو أن القناعة الإتيقية، والأخلاق التي تقودها مبادئ، **تنفذ إلى كل** دوائر الحياة **وكل** أطوار الحياة على حد سواء. إن الملاحظة عن حياة «القديس» تعكس بلا ريب سمة أخرى من الورع لدى هذه الفرق، ووحدها هذه السمة من شأنها أن تفسر لماذا تقرر أن الأخلاق البروتستانتية جعلت من الممكن ليس التنسك الدنيوي داخل العالم عمومًا فحسب، ولكن أيضًا على الخصوص توجيهات الفعل التي من خلالها ميز السلوكُ المنهجي في الحياة رجل الأعمال إبان الرأسمالية المبكرة: نسقية السلوك في الحياة التي تأتت من أن العامي أو اللائكي (der Laie)، من دون أن يسلم نفسه إلى نعمة السر (Sakramentsgnade) الكهنوتية، وإلى نجدة جهاز النعمة ذي الوظيفة الكاريزمية كما هي الحال في الكنيسة الكاثوليكية، وذلك يعني: من دون أن يجوز له أن **يقسم** عالم الحياة الخاص به بين دائرة مفيدة للخلاص ودوائر الحياة الأخرى، هو يعدل حياته على نحو مستقل، وذلك طبقًا للمبادئ الأساسية للأخلاق مابعد التقليدية.

إن سلوك الحياة الذي يسميه فيبر «منهجيًّا»، هو مخصص تخصيصًا نوعيًّا بأن الدائرة المهنية (beruflich) «تشيأت» (versachlicht)، وذلك يعني أنه أخلاقيًّا **قد وقع تجزيئها والإفراط فيها** (überhöht) **في الوقت ذاته**. وإن التفاعلات داخل دائرة العمل المهني إنما يتم تحييدها إلى حد بحيث يمكن الفعل الاجتماعي أن يتحرر من المعايير والقيم وأن يتحول إلى متابعة عقلانية بمقتضى غاية، موجهة نحو النجاح، للمصالح الخاصة في كل مرة، وفي الوقت ذاته، فإن النجاح المهني متداخل مع مصير الخلاص الفردي إلى حد أن العمل المهني **من حيث هو كل** (als ganze)[19] برأسه هو على الصعيد الإتيقي (ethisch) مشحون ويتخذ شكلًا دراميًّا. وهذا الترسيخ الخلقي (moralisch) لدائرة اختبار مهني عقلاني بمقتضى غاية، منعتق من السنن الأخلاقية (Sittlichkeit) التقليدية إنما يتساوق مع تلك السمة المميزة للإتيقا البروتستانتية التي لم يظهر إلا صداها في الشاهد الذي أوردناه: مع تقييد إتيقا القناعة المتأتية من دين الفداء بواسطة نظرة جزئية أو فئوية إلى النعمة (gnadenpartikularistisch)، إتيقا تضع الترصيف الكاثوليكي لأخلاق القساوسة

(19) هذه العبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية. (المترجم)

والكهان واللائكيين جنبًا إلى جنب، وذلك لمصلحة فصل نخبوي بين تدين العلماء (Virtuosen) وتدين الجماهير.

كان شلوشتر قد عمل بنشاط على استخراج التبعات الإتيقية لهذه **النزعة الفئوية للنعمة** التي تطبع البروتستانتية الطائفية في شكل حاد، وذلك في ارتباط مع التضاد الذي أقامه ترولتش (Troeltsch) ما بين الطائفة والكنيسة. وإن التوحد الباطني للفرد وفهمَ **ذي القربى** بوصفه آخرَ محيدًا في سياقات الفعل الاستراتيجية هما النتيجتان الأكثر بروزًا: «إن البروتستانتية النسكية هي بذلك قد صاغت ضربًا من إتيقا العارفين بالدين (eine religiöse Virtuosenethik) لفائدة العاميين أو اللائكيين الذين يبدون في نظر الكاثوليك العاديين من فصيلة غير إنسانية... وإن نزعتها الفردانية المطلقة لا تعود إلى الجماعة الإلهية للمحبة للمسيحية المبكرة. هي تجيز بلا ريب... فكرة **النسب** الإلهي أو **البنوة** الإلهية (Gotteskindschaft)، ولكن ليس فكرة **الجماعة** الإلهية... بذلك فإن الإتيقا الدينية الخاصة بالبروتستانتية النسكية إنما هي ضرب من إتيقا القناعة **المونولوجية** المصحوبة بنتائج **غير إخوانية** (unbrüderlich). وإنما في هذا الموضع على وجه الدقة أرى طاقتها على التطور»[20]. وإن طاقة التطور هذه لم يرها شلوشتر في عقلنة إتيقية للسلوك في الحياة عمومًا، بل بالتخصيص في ذلك النحو من تشييء (Versachlichung) العلاقات بين الأشخاص، والذي هو ضروري، حتى يستطيع رجل الأعمال الرأسمالي، في ميدان محيد أخلاقيًّا (sittlich)، أن يفعل دومًا في شكل عقلاني بمقتضى غاية، وذلك يعني على الخصوص: **بناءً على موقف مُمَوْضِع** (objektivierend).

بلا ريب يفترض فيبر أن «التشييء»، في معنى الموضعة (Vergegenständlichung) الاستراتيجية للعلاقات بين الأشخاص، هو الطريق الوحيد الممكن نحو تحقيق انعتاق عقلاني ما من علاقات الحياة، المعيشة (eingelebt) في شكل تقليدي، والمضبوطة بواسطة مواضعات واتفاقات. كذا يرى شلوشتر أيضًا، والذي يواصل في الموضع المشار إليه: إن إتيقا البروتستانتية النسكية «هي لا تقوم فحسب، كما هي في النهاية حال كل التيارات المسيحية المنصفة التي تدعو إلى دين الفداء، بوضع علاقة الفرد بالله فوق علاقاته مع البشر، بل هي أيضًا تمنح هذه العلاقات

(20) Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 250 f.

دلالة جديدة، تتمثل في أنها لم تعد تتأولها بواسطة مفاهيم تقوية. وبذلك هي تخلق تحفيزًا على تشييء العلاقات بين البشر، الدينية أول الأمر ثم الخارجة عن الدين»[21]. وعلى الضد من ذلك ينبغي على المرء أن يستحضر أن التمثلات القانونية والأخلاقية مابعد التقليدية، ما إن تنفذ إلى مستوى الأنظمة المشروعة، حتى تكون **بذاتها** غير متلائمة (unvereinbar) مع الأسس التقليدية لعلاقات الحياة الجوهرية المحكومة بالتقوى. ومن حيث الأساس، فإن ألق التقاليد لم يكن يمكن القطع معه هو أيضًا **من دون القيام بفصل منظومة أفعال محيدة أخلاقيًّا على حدة**. وإن النزعة العقلانية الإتيقية إنما تحمل معها، كما سبق أن رأينا، مفهومًا صوريًا عن العالم بوصفه جملة العلاقات بين الأشخاص، المضبوطة في شكل مشروع، حيث يستطيع الفرد الفاعل المستقل أن يثبت نفسه على الصعيد الخلقي. **هذا** التشييء الذي يحط من قيمة كل المعايير الموروثة إلى مجرد مواضعات، يدمر أساس الشرعنة الخاص بالتقوى. ولهذا الغرض لا يحتاج إلى هذا التشييء **المخصوص** الذي هو بلا ريب أمرٌ مطلوب على المستوى الوظيفي بالنسبة إلى التبادل الاقتصادي الرأسمالي، والذي من شأنه أن يجعل اقتطاع (Segmentierung) ميدان للفعل الاستراتيجي، منظم في شكل قانوني، أمرًا ممكنًا.

إن ماكس فيبر، في الحقيقة، إنما ينفي إمكانًا كهذا للتطور نفيًا صريحًا. إلا أن من المهم أنه لا يعلل هذا الأمر، كما قد يوحي ذلك، بالإشارة الإمبيريقية إلى ديناميكا التطور التي من شأن منظومة اقتصادية، لا يمكن تلبية أوامرها الوظيفية القطعية إلا من جهة إتيقا، يكون من شأنها أن ترسخ تحرير الفعل الاستراتيجي في دائرة العمل الاجتماعي على نحو عقلاني بمقتضى قيمة ما. وعوضًا عن ذلك، يرجع إلى واقعة متصلة بمنطق التطور، ونعني بذلك إلى عدم قابلية التلاؤم **البنيوي** لكل ديانة فداء مخلقنة تمامًا (durchethisiert)[22] في شكل متسق، مع الأنظمة غير الشخصية التي من شأن اقتصاد معقلَن وسياسة مشيأة (versachlicht)[23]. وبسبب

---

(21) Ibid., p. 251.

(22) وليس «معقلنة» (rationalisée، rationalized) كما تقول الترجمتان الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 238)، والإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 226). (المترجم)

(23) وليس «معلمنة» (secularized) كما تقول الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory*, p. 226). (المترجم)

الدلالة النسقية لهذه الأطروحة أود أن أقدم الحجة التي قامت عليها في شكل مفصل.

في بادئ الأمر، يفحص فيبر عن إتيقا الأخوة (Brüderlichkeitsethik) المسيحية بوصفها هيئة أنموذجية عن ضرب من إتيقا القناعة التي تمت بلورتها في شكل عقلاني: «كلما كانت فكرة الفداء متصورة على نحو أكثر عقلانية ومن ناحية إتيقا القناعة في شكل أكثر جلالة، زادت بذلك تلك الأوامر المتأتية من إتيقا المعاملة بالمثل في علاقة الجوار خارجًا وداخلًا. خارجًا إلى حد شيوعية الحب (Liebeskommunismus) الأخوية، ولكن أيضًا داخلًا إلى حد إتيقا المحبة (die Caritas)[24]، أي حب المعذبين بما هو كذلك، وحب ذوي القربى، وحب بني الإنسان وفي آخر المطاف: حب الأعداء»[25]. وإن التصور الصارم للمبادئ الخلقية بناءً على نزعة كونية (universalistisch)، وشكلَ المراقبة الذاتية لـ «الأنا» المستقل بنفسه على أساس توجهات الفعل المستبطَنة وعالية التجريد، وأنموذجَ تبادلية كاملة في العلاقات بين المنتمين إلى جماعة تواصلية غير محدودة - إنما هي الملامح الدالة على إتيقة أخوة (Brüderlichkeitsethik) دينية، التي تنبثق عن «الجماعة الاجتماعية الجديدة» التي تعود إلى «تدين رهباني خلاصي» (soteriologische Gemeindereligiosität)[26] عبر النبوءات، وإنما ها هنا تم المضي قدمًا في خلقنة (Ethisierung) ديانة الفداء إلى نتائجها الكبرى[27].

الآن فإن «التأمل الأوسط» يمكن أن يُقرأ بوصفه حجة وحيدة على أن هذه

---

(24) يجدر التنبيه هنا على خصوصية هذا المصطلح المسيحي: فهو متأت من لفظ لاتيني «caritas» يعني «الإحسان» (charité) ولكن أيضًا «المحبة» وهو اللفظ الذي استُعمل عند ترجمة اللفظ اليوناني «agapé» في نص **العهد الجديد**. ومن المأثور عن شيشرون عبارة «محبة الجنس البشري» (caritas generis humai). واللفظ العبري المقابل في **العهد القديم** هو «هزد» (hesed) الذي يدل على معاني «الإحسان والعطف ومحبة الله وذوي القربى». وفي القرآن ألفاظ عدة قد تعني معنى «caritas» مثل «البر» و«المحبة» و«الإحسان» و«المودة» و«اللطف». (المترجم)

(25) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1963), vol. 1, p. 543.

(26) تدين مجمع ديني أخوي أو رهباني. - مصطلح «ستيريولوجيا» مكون من جذرين لغويين يونانيين: «σωτηρία» - *sôtêria* أي «الخلاص»، ومن «λόγος» - logos، أي «خطاب» أو «علم». وبالتالي يشير المصطلح إلى ضرب من «علم الخلاص». (المترجم)

(27) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, pp. 542 f.

الإتيقا التي هي تواصلية في نواتها، هي كلما وقعت في تناقض أكثر حدة مع أنظمة الحياة الدنيوية أو **التي داخل العالم** «المعادية للأخوة»، صارت هذه الأنظمة أكثر عقلنة: «إن كوسموس الاقتصاد الرأسمالي العقلاني الحديث كلما اتبع قوانينه الخاصة (Eigengesetzlichkeiten) المحايثة له، صار بعيدًا من متناول أي علاقة قابلة للتفكير مع إتيقا الأخوة الدينية»[28].

ذلك أنه هنا كما في السياسة، كان ينبغي على هذه الإتيقا أن تؤثر باعتبارها «عائقًا أمام العقلانية الصورية». وإن إتيقا الأخوة ذات النزعة الكونية إنما تصطدم مع أشكال العقلانية الاقتصادية - الإدارية التي في نطاقها تشيأ الاقتصاد والدولة وتحولا إلى كوسموس معاد للأخوة: «كما أن الفعل العقلاني الاقتصادي والفعل العقلاني السياسي يتبع قوانينه الخاصة، كذلك يبقى كل فعل عقلاني آخر داخل العالم مربوطًا على نحو غير قابل للانفصال بشروط العالم، الغريبة عن الأخوة، والتي ينبغي أن تكون عنده بمثابة وسائله وغاياته، ومن ثم يدخل على أي وجه اتفق في توتر مع إتيقا الأخوة»[29].

إن تخفيفًا ما من حدة هذا الصراع المبرر بنيويًّا في صلب التضاد ما بين الأخوة وعدم الأخوة، هو أمر غير ممكن سوى بطريقتين فحسب: إما عبر العودة إلى «الأخوة المستقلة عن الكوسموس (akosmistisch)»[30] من قبيل التصوف المسيحي وإما على الطريق نحو التنسك الدنيوي داخل العالم ومن ثم «نحو مفارقات إتيقا الدعوة البروتستانتية التي، من حيث هي ضرب من تدين العلماء (Virtuosenreligiosität)، تتخلى عن النزعة الكونية للحب، وتوجب عقلانيًّا كل نشاط (Wirken) في العالم بوصفه في خدمة إرادة الرب الوضعية التي هي في معناها الأخير غير مفهومة تمامًا ولكن التي هي الآن فقط قابلة للمعرفة، وبوصفه اختبارًا لحالة النعمة، ومن ثم أيضًا تأخذ تشييء الكوسموس الاقتصادي الذي خسر قيمته مع جملة العالم بوصفه شيئًا مخلوقًا وفاسدًا، بوصفه أمرًا أراده الرب ومادة لتأدية الواجب. وذلك كان في أساسه الأخير التخلي المبدئي عن الفداء بوصفه هدفًا

---

(28) Ibid., p. 544.

(29) Ibid., p. 552.

(30) لا تخضع لأسباب العالم. (المترجم)

يمكن بلوغه من طرف الإنسان وقابلًا للبلوغ بالنسبة إلى كل إنسان، وذلك لفائدة النعمة التي لا علة لها، ولكن التي هي نعمة جزئية على الدوام فحسب. وإن 'دين الفداء' بالمعنى الأصيل هو في الحقيقة لم يعد يقف في زاوية النظر هذه، زاوية نظر اللاأخوة»[31].

لا يكاد يمكن أن نصوغ بفظاظة أكبر، **التراجعَ نحو النزعة الجزئية للنعمة** الذي أصاب إتيقا قائمة على دعوة نسكية، مختزلة في مركزية أنوية، منصهرة في معاداة الأخوة التي تميز الاقتصاد الرأسمالي، وذلك دون المستوى الذي تم بلوغه في إتيقا الأخوة المبسوطة في شكل تواصلي. ومع ذلك، فإن فيبر لم يجعل هذه الرؤية مثمرة على الصعيد النظري. وهذا أمر يصبح أقل فهمًا، حينما يتابع المرء تحليل فيبر للمصير اللاحق للإتيقا البروتستانتية في مجرى التطور الرأسمالي.

إن إتيقا الدعوة البروتستانتية تستوفي الشروط الضرورية من أجل إنشاء قاعدة تحفيزية للفعل العقلاني بمقتضى غاية في دائرة العمل الاجتماعي. وبهذا الترسيخ العقلاني بمقتضى قيمة لتوجيهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية لا تستوفي بلا ريب سوى شروط **الانطلاقة** فحسب بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالي، تهدي الرأسمالية إلى الطريق، ولكن من دون أن تستطيع تأمين الشروط اللازمة لتحقيق الاستقرار الذي يخصها. ذلك بأن فيبر كان يعتقد أن المنظومات الفرعية للفعل بمقتضى غاية إنما تشكل على المدى البعيد محيطًا مدمرًا بالنسبة إلى الإتيقا البروتستانتية، خاصة وأنها تنبسط بحسب المنطق العرفاني - الأداتي الخاص (Eigengesetzlichkeit) بالنمو الرأسمالي وبحسب إعادة إنتاج سلطة (Macht)[32] الدولة. إن العقلانية الخلقية - العملية لإتيقا القناعة لا يمكن هي ذاتها أن تتمأسس في المجتمع الذي جعلت انطلاقته ممكنة. وعلى المدى البعيد، هي على الأرجح قد وقع تعويضها بنزعة نفعية، تدين بنفسها إلى إعادة تأويل إمبيريقي للأخلاق، ولا سيما إلى التقويم الخلقي المزعوم للعقلانية بمقتضى غاية، ولم تعد تتوفر

---

(31) Ibid., pp. 545 f.

(32) السلطة وليست «السوق» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 240)، حيث تم الخلط بين «Macht» و«Markt». (المترجم)

على علاقة داخلية مع دائرة القيم الخلقية. كيف فسر فيبر هذا **الأنموذج في التدمير الذاتي** للعقلنة الاجتماعية؟ إن مكونات الأخوة قد تم التخلص منها من جهة الإتيقا البروتستانتية، وبالتالي وحده إدماجها في سياق دين الفداء عمومًا يمكن أن يضعها في تضاد مع شروط الحياة الحديثة.

في الواقع، فإن التنافس مع نماذج التأويل وأنظمة الحياة المعقلَنة على نحو علمي هو الذي حسم الأمر في مصير الدين، ومن ثم، كما يرى فيبر، أيضًا بخصوص الإتيقا المؤسسة في شكل ديني: «إن الشكل الحديث للعقلنة الشاملة (Durchrationalisierung)، النظرية والعملية، الفكرية (intellektuell) والغائية، في آن، التي طاولت صور العالم والسلوك في الحياة، إنما كانت له هذه النتيجة العامة: أن الدين، كلما تقدم هذا النمط المخصوص من العقلنة، كان مدفوعًا من جهته بشدة – منظورًا إليه من زاوية نظر صياغة فكرية لصورة العالم – نحو اللامعقول»[33]. وفي «التأمل الأوسط» قام فيبر ببلورة أكثر حدة للقاعدة الأساسية لهذا النزاع: «إن المعرفة العقلانية التي كان التدينُ الإتيقي ذاته قد دعا إليها، وهي تتبع في ذلك معاييرها الخاصة في شكل مستقل بنفسه وعلى نحو مُداخِل العالم، قد شكلت كوسموسًا من الحقائق، لم يعد له أي صلة مع المصادرات النسقية للإتيقا الدينية العقلانية: أن العالم، من حيث هو كوسموس، يستجيب لمقتضياتها أو يحيل على أي ’معنى‘ مهما كان، ليس ذلك فحسب، بل ينبغي عليه على الأرجح من حيث المبدأ أن يرفضها. إن كوسموس السببية الطبيعية والكوسموس المصادَر عليه في سببية التعويض الإتيقية إنما كانا في تعارض لا تصالح معه. ومع أن العلم، الذي خلق هذا الكوسموس، قد بدا أنه لا يستطيع أن يمنح بيانًا مؤكدًا عن المفترضات القصوى التي تخصه، فقد قدم باسم ’النزاهة الفكرية‘ الادعاء: بكونه الشكل الممكن الوحيد للتأمل المفكر في العالم. وكما هي الحال مع قيم الثقافة كلها، فإن الفكر (der Intellekt) قد خلق بذلك أيضًا أرستقراطية مستقلة عن الصفات الإتيقية الشخصية للبشر، وبالتالي أرستقراطية غير أخوية خاصة بالمالكين العقلانيين للثقافة»[34].

---

(33) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 253.

(34) Ibid., p. 569.

هذا التوضيح لنمط (Muster) العقلنة الاجتماعية، المدمر لذاته، هو غير كافٍ، وذلك أن فيبر إنما يظل مدينًا لنا بالبرهنة على أن وعيًا خلقيًّا يقتدي بالمبادئ هو أمر لا يستطيع أن ينجو إلا في سياق ديني. وكان عليه أن يفسر لماذا دمْجُ الإتيقا المقتدية بالمبادئ في نطاق دين قائم على الفداء، ولماذا الربطُ بين الوعي الخلقي ومصالح الخلاص، هما أمران لا بد منهما بالنسبة إلى **الإبقاء** على الوعي الخلقي، أو كانا من دون شك، من وجهة نظر تكوينية، لا بد منهما كذلك بالنسبة إلى **نشأة** هذا الطور من الوعي الخلقي. وبالنسبة إلى هذا الأمر ليس ثمة لا بداهات إمبيريقية قاطعة (أ) ولا حجج نسقية قوية (ب).

(أ) إن فيبر لم ينفذ برنامج بحثه الذي كان يجب أن يسمح له بأن يقدر «الدلالة الثقافية للبروتستانتية النسكية في علاقة مع العناصر التشكيلية الأخرى للثقافة الحديثة»[35]. وكان يجب، من بين أشياء أُخر، أن يحيط بالتأثيرات الاجتماعية - الإتيقية للنزعة الإنسانوية كما للنزعة الإمبيريقية الفلسفية والعلمية. وعندئذ كان ينبغي على فيبر أن يدرس التقاليد التي أثرت في النزعة العقلانية للتنوير، وشجعت في أوساط الطبقات البرجوازية على أخلاق لائكية معلمَنة (eine säkularisierte Laienmoral)، وهذه الأخيرة، متى ما تذكرنا مفعول الانعتاق من عالم الورع الكنسي الكاثوليكي، إنما كانت نظيرًا للإتيقا البروتستانتية. وكان بحث بيرنهارد غروتويزنس (Bernhard Groethuysens) الشهير قد ركز في سنة 1927[36] على حالة كهذه: التدريب على وعي خلقي برجوازي مستقل بنفسه في مواجهة الكنيسة، في نطاق البرجوازية الفرنسية. ولقد اعتمد غروتويزن قبل كل شيء على عظات من القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما على مصنفات بيداغوجية وفلسفية من النصف الثاني للقرن الثامن عشر. ومن هذه المصادر يمكن أن تنشأ صورةُ إتيقا تقتدي بمبادئ، متخلصة من السياقات الدينية، من خلالها تنفصل الطبقات البرجوازية سواء عن الإكليروس أم عن الشعب الحائر في براثن ورع ساذج. وإن البرجوازي «يعرف جيدًا كيف يحسم الأمر هنا: له الأخلاق الدنيوية والعلمُ،

---

(35) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 189.

(36) B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 vols. (Frankfurt am Main: 1979).

وللآخرين الدينُ»[37]. ويثبت غروتويزن كيف تخلصت البرجوازية الفرنسية من التمثل الكاثوليكي للعالم وطورت الرؤية المعلمَنة للحياة، والتي «يُحتاج إليها لضبط قواعد الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والتعبير عن ادعاءات الصلاحية التي من شأنها»[38]. إن الأخلاق البرجوازية مكتفية بذاتها. أما هل يبقى الفرد البرجوازي كاثوليكيًّا أو لا يبقى، فإن الكاثوليكية الكنسية قد فقدت سلطة توجيه الأفعال الخاصة بها على الممارسة اليومية للطبقات البرجوازية: «إن البرجوازي وجد شكل حياته، ووجد أخلاقه التي تكون في ترابط وثيق مع الشروط البرجوازية للحياة...»[39].

(ب) أما بالنسبة إلى الأطروحة القاضية بأن الوعي الخلقي لا يمكنه أن يستقر على المستوى مابعد التقليدي من دون ترسيخ ديني، فإنها تفتقد أيضًا إلى العلل النسقية. وإذا كانت خلقنة (Ethisierung) الصور الدينية للعالم من شأنها أن تقود إلى إقامة التمايز بين دوائر قيم متخصصة بحسب أسئلة عملية - خلقية، فإن ما ينبغي انتظاره هو أن العقلنة الإتيقية سوف تتواصل داخل هذه الدوائر القيمية، وفي الحقيقة بحسب القوانين الخاصة بعقل عملي متحرر من الادعاءات الوصفية والمهمات التعبيرية. وعلى هذا الخط توجد الإتيقيات الدنيوية (Profanethiken) للعصر الحديث، والتي تقود، عبر الإتيقيات الصورانية على النمط الكانطي، إلى إتيقيات الخطاب (Diskursethiken) في الوقت الحاضر، والتي تعيد الصلة في شطر منها مع كانط ومع القانون الطبيعي العقلي في شطر آخر، ولكن المستعيدة أيضًا لوجهات النظر النفعانية. ويمكن المرء أن يسمي هذه الأخيرة، بالاستناد إلى فيبر، **إتيقيات المسؤولية ذات المنزع العرفاني**[40].

---

(37) Ibid., vol. 1, p. 17.

(38) Ibid., vol. 2, p. 210.

(39) Ibid., vol. 2, p. 213.

(40) أود أن آخذ في الحسبان بهذا الصدد، من بين أعمال أخرى، مقاربات النظرية الخلقية الذي نهض بها بيير وهار وسنغر ورولز ولورنزن وكمبارتال وآبل وأنا نفسي. يقارن:

W. Oelmüller (ed.), *Transzendental-philosophische Normenbegründungen* (Paderborn: 1978), and R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik* (Frankfurt am Main: 1980).

بلا ريب، فإن فيبر نفسه، وقبل كل شيء في السياقات المنهجية، إنما ينطلق من قاعدةِ حجاجٍ محددة بالنزعة الوضعانية لعصره، والتي بمقتضاها تعبر أحكامُ القيمة الإتيقيةُ عن مجرد مواقف ذاتية وليست بقادرة على التعليل الملزِم على نحو بيذاتي. وهذا يتناقض مع حججه الخاصة المنافحة عن تفوق إتيقيات المسؤولية على إتيقيات القناعة. وإن فيبر هو نفسه إنما يضطلع بدور المنسق الإتيقي، وذلك ما إنْ يحاول برهنة حدود إتيقا القناعة في صلب إتيقا الأخوة الدينية. وهذه الأخيرة لا تمنح «أي وسيلة للبت حتى في المسألة الأولية...: من أين يجب أن يتم تعيين القيمة الإتيقية لفعل ما في الحالات الخاصة: هل من جهة **النجاح** أم من جهة **قيمة خاصة** لهذا العمل في حد ذاته - ينبغي تعيينها إتيقيًا في شكل من الأشكال. هل أن مسؤولية الفاعل عن النتائج - وإلى أي مدى - تكرس[41] (heiligen) الوسائل وتقرها دينيًّا، أو على العكس من ذلك أن قيمة القناعة التي تشد الفعل، هي التي يجب أن تبرر للفاعل أن يتنكر للمسؤولية عن النتائج، أو أن يدفعها إلى الرب أو إلى الفساد والحماقة المأذون بهما من الرب. وإن إجلال (Sublimierung) الإتيقا الدينية على أساس إتيقا القناعة سوف يحمل على الميل إلى الخيار الأخير: 'المسيحي يفعل الصواب ويترك للرب تقدير النجاح'»[42]. بهذه الحجج وأخرى مشابهة لها[43]، أقحم فيبر أرضية صالحة لمناقشة فلسفية، بإمكانها بلورة المعنى الخاص بالمسائل العملية - الخلقية، ومنطق تبرير معايير الفعل، بعد أن انفصلت الأخلاق وانفصل القانون عن الجهاز المفهومي للصور الدينية (والميتافيزيقية) للعالم.

إذا كان إمكان إرساء نظرية عقلانية في الأخلاق، ولا نعني بذلك في الحقيقة نظرية علمية، بل نظرية متوافقة مع مقتضيات التعليل في التفكير العلمي الحديث، إمكان لا يمكن استبعاده منذ البداية، فإن التنافر العرفاني بين وعيٍ يومي مستنيرٍ علميًا وإتيقا الدعوة البروتستانتية ينبغي أن يُفسر بطريقة أخرى، على سبيل المثال

---

(41) التكريس بالمعنى الديني المسيحي. (المترجم)

(42) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 552.

(43) عن وجه الاقتران بين الإتيقا ونظرية العلم لدى م. فيبر، يقارن: W. Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber* (Tübingen: 1971).

عبر الطابع المخصوص للنزعة الجزئية للنعمة (Gnadenpartikularismus). ومن ثم فإن ملاحظات فيبر العرضية عن الطابع غير العقلاني للمذهب القائل بمبدأ اختيار النعمة (Gnadenwahllehre) وعن طريقة السلوك في الحياة المؤسسة عليه، سوف تكتسب دلالة نسقية. وإن الإتيقا البروتستانتية ليست بأي وجه تجسيدًا أنموذجيًا للوعي الخلقي الذي عبر عن نفسه بادئ الأمر في إتيقا الأخوة الدينية، بل هي تجسيد مشوه وحتى **لاعقلاني كأعلى ما يكون**. وكان رينر دوبارت (R. Döbert) قد حلل جيدًا الوجه المضاعف الذي تقدمه الصيغ التي صارت ناجعة تاريخيًا عن إتيقا الدعوة، متى ما نظرنا إليها من جهات نظر بنيوية[44]. فإنما مع الإتيقا البرتستانتية تم ترسيخ بنى الوعي التي لم تكن لها حتى ذلك الحين إلا دلالة خارج الحدود الإقليمية، إن صح التعبير، في بعض الطبقات الحاملة للرأسمالية. لكن نجاح هذه المأسسة قد كان ثمنه أن بنى الوعي المتاحة مبدئيًّا لم تكن **تُستعمَل** إلا في شكل **انتقائي**. ويشير دوبارت قبل كل شيء إلى النزعة الجزئية للنعمة لإلهٍ يظل حكمه (Ratschluss) أو قراره من حيث المبدأ أمرًا لا يُسبر له غور، كما يحيل على الطابع غير اليقيني الذي لا يرحم للنعمة، والذي ينبغي أن يُجعَل محتملًا نفسانيًّا عبر بناءات مساعدة بطريقة مقبولة أو مستساغة بهذا القدر أو ذاك. وتظهر الانتقائية كذلك في الملامح القمعية للتنشئة الاجتماعية (Vergesellschaftung) الدينية، كما في الانعزال الباطني التام لعالم الدين (der religiöse Virtuose) الذي كيَّفَ نفسه حتى داخل جماعته الخاصة مع سلوك أداتي ما، أو في الطابع المتصلب لمراقبة الغرائز التي تستبعد أي علاقة حرة للفرد بإزاء طبيعته الخاصة. وضمن مصنفاته عن الفِرَق البروتستانتية لم يحجب فيبر قط وبأي وجه هذه الملامح غير الممتعة ولكن الأعراضية (symptomatisch)[45] تمامًا، للسلوك المنهجي - العقلاني في الحياة[46].

---

(44) R. Döbert, «Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen,» in: U. Jaeggi and A. Honneth (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 544 ff.

(45) متعلقة بالأعراض المرضية، وليس «النسقية» (systematisch) كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory*, p. 232). (المترجم)

(46) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, pp. 279 ff., 318 ff.

لكن إذا كانت الإتيقا البروتستانتية، سواء كما تظهر من خلال المذاهب التي توجد في نطاقها، أم من خلال أشكال الحياة وبنى الشخصية التي تتجسد فيها أيضًا، لا يجوز أن تسوغ بوصفها تعبيرًا عن أخلاق محكومة بمبادئ فحسب، متى ما أخذنا **الطابع الجزئي** لهذا الشكل من العقلنة الإتيقية، فإن ضوءًا مغايرًا سوف يقع على تلكم الفِرَق البروتستانتية التي كانت تريد، مثل القائلين بتجديد العماد (die Wiedertäufer)[47]، أن تقع مأسسة إتيقا الأخوة ذات النزعة الكونية على نحو لا مشروط أو أقل تحفظًا، وذلك يعني أيضًا في أشكال جديدة من الجماعة الاجتماعية ومن التكوين السياسي للإرادة[48]. وهذه الحركات الاجتماعية التي لم تكن تريد أن تشتت طاقة صور العالم المحولة إتيقيًّا (durchethisiert) في إطار عمل دعوي منضبط من جهة أفراد عاديين أو **أناس خواص** (Privatleuten)، بل تريد أن تترجمها (umsetzen) في أشكال حياة اجتماعية - ثورية، قد فشلت في هذه الانطلاقة الأولى. وذلك أن **أشكال الحياة الراديكالية** لا تناسب المقتضيات التي تتطلبها إتيقا اقتصادية رأسمالية. وهذه الروابط تحتاج إلى تحليل أكثر تدقيقًا. وفي أي حال، بإمكان هذه التأملات أن تمنحنا مناسبة جيدة للتساؤل:

- ما إذا كان السلوك المنهجي في الحياة الخاص بالفئات البروتستانتية المستهدفة التي بحث فيها فيبر، لم يكتسب دلالته التاريخية إلا من أجل أنه قد حقق أنموذجًا للخلقية مابعد التقليدية، كان فعالًا (functional) بالنسبة إلى سلوك المنشأة الرأسمالية،

- وما إذا لم يكن عدم استقراره الذي لاحظه فيبر راجعًا في ذلك إلى أن التطور الرأسمالي لا يسمح بالتوجيهات مابعد التقليدية للفعل إلا في شكل محصور، ونعني أنه يشجع على إيجاد أنموذج للعقلنة، على نحو أن العقلانية العرفانية - الأداتية تنفذ إلى ما أبعد من الاقتصاد والدولة، إلى ميادين الحياة

---

(47) وهي فرقة بروتستانتية نشأت في أوروبا بعد عام 1520، تقول بضرورة إعادة تعميد البالغين وترفض تعميد الأطفال. (المترجم)

(48) يقارن مع ملاحظة فيبر عن «الثورة المعمدانية»: Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 554, وفي هذا الصدد: R. v. Dülmen, *Reformation als Revolution* (München: 1977); وتوجد هنالك (373 وما بعدها) مراجع أخرى.

الأخرى، وهنالك تتمتع بأولية على حساب العقلانية العملية - الخلقية والعقلانية العملية - الجمالية[49].

(2) المحتوى النسقي لـ «التأمّل الأوسط»

توجد هذه المسائل على خط حجاجي لم يتبعه فيبر، على الرغم من أنها ناجمة عن مقاربته النظرية المبسوطة على مستوى مضاعف. وإن الأبحاث الإمبيريقية التي قام بها فيبر قد تركزت **مباشرةً** على المشكل المتعلق بنشأة الرأسمالية وعلى السؤال عن كيف أمكن على أرض الواقع مأسسة توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية في أثناء طور النشأة. وبذلك يطبق العقلانية الاجتماعية منذ أول وهلة على الجانب الذي يهم العقلانية بمقتضى غاية، ولا يعكس البروفيل أو الملمح (Profil) التاريخي لهذا المسار، على خلفية ما كان يكون **ممكنًا على الصعيد البنيوي**. وهذا الإشكال الأكثر تعقيدًا إنما يعاود الظهور بلا ريب في التشخيص الذي عمله فيبر عن العصر الحاضر. وإنما هنا كان فيبر قلقًا من أن تنفصل المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية عن أساساتها العقلانية بمقتضى قيمة وأن تستقل بنفسها وفقًا لحركيتها الخاصة. وهذه الأطروحة عن فقدان الحرية سوف تشغلنا مرة أخرى. وإن فيبر يربطها بنتيجة الأبحاث المقارنة التي أجراها في نطاق سوسيولوجيا الدين، ومن ثم في سياق أن بنى الوعي المتمايزة بحسب دوائر القيم الثقافية المستقلة بنفسها قد وقع تجسيدها في أنظمة حياة **متصارعة** مقابلة لها. وإن مبحث أو ثيمة «التأمل الأوسط» هو تلك النزاعات **المبررة من الداخل**، والتي **ينبغي** بحسب رأي فيبر أن تحدث بين إتيقا إخوانية (Brüderlichkeitsethik) متسقة مع نفسها وأنظمة علمانية لمجتمع متمايز في شكل بنيوي. وأما عن التأملات في تشخيص العصر التي لها صلة بهذا المبحث، فسوف أؤجلها بعض الوقت، بل أريد في بادئ الأمر أن أستخرج أنموذج دوائر القيم وأنظمة الحياة الذي أسست عليه تلك التأملات.

---

(49) إنما من هذا المنظور زاول هربرت ماركوزه نقده على فيبر: H. Marcuse, «Industrialisierung und Kapitalismus,» in: O. Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute* (Tübingen: 1965), pp. 161 ff.,

يقارن بهذا الصدد مع المقدمة ضمن: D. Käsler (ed.), *Max Weber* (München: 1972), pp. 7 ff.

إن جهة النظر النسقية التي تحتها بسط فيبر «التأمل الأوسط» إنما صيغت في القولة المشهورة: «... إن العقلنة والتصعيد (Sublimierung) الواعي لعلاقات الإنسان مع الدوائر المختلفة لامتلاك الخيرات الخارجية والباطنية، الدينية والدنيوية (weltlich)... إنما يدفعان نحو: حصول الوعي **بالقوانين الداخلية الخاصة** بالدوائر المفردة في استتباعاتها التي من شأنها، ومن ثم تركها تدخل في تلك التوترات الواحدة مع الأخرى التي تبقى محجوبة عن السذاجة الأولى للعلاقة مع العالم الخارجي»[50]. وإن «القوانين الخاصة» (Eigengesetzlichkeiten) إنما تحيل على «الاتحاد (Geschlossenheit) العقلاني» بين **الأفكار**، وإن امتلاك الخيرات الباطنية والخارجية، الفكرية والمادية، إنما من شأنه أن يرسي أسس وضعيات **مصالح**. وطالما نعتبر الأفكار من أجل ذاتها، فهي تشكل **دوائر قيم ثقافية**، وما إنْ ترتبط بالمصالح، فهي تشكل **أنظمة حياة**، شأنها أن تضبط امتلاك الخيرات في شكل مشروع. وأريد أن أخوض في نسقية هذه الأنظمة في الحياة (أ)، ثم أن أفحص عن «القوانين الخاصة» التي من شأنها (ب)، كي نقوم في نهاية المطاف باستئناف السؤال عن التحقيق الجزئي للبنى الحديثة للوعي (ج).

(أ) ضمن «التأمل الأوسط» لم يبلغ فيبر أي تمييز دقيق بين مستوى التراث الثقافي ومستوى منظومات الفعل المُمَأسَسة أو أنظمة الحياة. وإن إتيقا الأخوة الدينية التي تمنحنا نقطة مرجعية للمقارنة مع «أنظمة العالم وقيمه»، قد دُرست رأسًا، كما يتوافق ذلك مع سياق تحليل صورة العالم، بوصفها **رمزانية** (Symbolismus) **ثقافية**. ومن جهة أخرى، يظهر العلم والفن على الأرجح من الجانب المتعلق بأنظمة الحياة، وبالتالي، بوصفهما **منظومتين ثقافيتين للفعل** يتم ضبط تمايزهما في الوقت ذاته عن **المنظومات الاجتماعية للفعل** الخاصة بالاقتصاد والدولة. وإن نسقية المفاهيم الأساسية لدى فيبر من شأنها، على الرغم من ذلك، أن تقترح علينا التمايز التالي بين مستوى التراث الثقافي ومستوى منظومات الفعل الثقافية (الجدول (II–6)).

---

(50) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, pp. 541 f.

الجدول (II-6)

المركب الثقافي

دوائر القيم الثقافية	أفكار عرفانية	أفكار معيارية	أفكار جمالية
منظومات الفعل الثقافية: امتلاك الخيرات الفكرية	ممارسة علمية[51]	جماعة دينية	ممارسة فنية

إن منظومات الفعل الثقافية الثلاث هي أنظمة الحياة التي من شأنها أن تضبط **امتلاك الخيرات الفكرية**. وعن هذا الأمر يميز فيبر دوائر **امتلاك الخيرات الدنيوية**. وفي المجتمعات الحديثة، ما يمثل قيمةً قبل كل شيء هو الخيرات الثقافية اليومية من قبيل **الثروة** و**السلطة**، كما الخير الخارج عن اليومي أو الاستثنائي من قبيل **الحب الجنسي** (أو بعبارة أخرى الحب المصعد شبقيًّا أو إيروسيًّا)، وذلك من أجل أن تتبلور أنظمة الحياة. وهكذا ينتج من ذلك خمسة ضروب من منظومات الحياة (من منظومات الفعل الثقافية أو بالمعنى الضيق من منظومات الفعل الاجتماعية)، معها أمكن إتيقا الأخوة الدينية أن تدخل في توتر: يُقارن الجدول (II-7).

ما كان يقود فيبر في «التأمل الأوسط» هو نيةُ تحليل «علاقة التوتر ما بين الدين والعالم»، حيث تشكل إتيقا الأخوة نحوًا من النقطة المرجعية الدينية. وبحسب تحليله، فإن **النزاعات** لا بد وأن تبرز على نحو أكثر حدة، كلما بلغت «علاقات الإنسان بالدوائر المختلفة لامتلاك الخيرات الخارجية والباطنية» الوعي بنفسها في خصوصيتها. ومن البيِّن أن هذه هي الحال كلما تمت عقلنة أنظمة الحياة على أوسع نطاق. إن النزاعات أو «علاقات التوتر» التي أهمت فيبر في هذا الموضع، لم تنتج في شكل خارجي عن **وضعيات مصالح** غير قابلة للتوافق، نتجت في شكل **داخلي** عن عدم إمكان التوافق بين **البنى** المختلفة. وإذا اتبعنا نسقية هذا الإشكال، وليس النص في شكل مباشر، فإنه ينبغي علينا أن نتلفت أولًا نحو دوائر القيم الثقافية، وهذه الأخيرة تخضع مباشرة إلى القوانين الخاصة بالأفكار،

(51) «علمية» وليس «اقتصادية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 246) الذي خلط بصريًّا على الأغلب بين «Wissenschaft» (علم) و«Wirtschaft» (اقتصاد). (المترجم)

في حين أن الأفكار في أنظمة الحياة هي منصهرة مع المصالح في شكل أنظمة مشروعة.

الجدول (II-7)
أنظمة الحياة، التي تدخل في توتر مع إتيقا القناعة الدينية

أفكار ثقافية / مصالح في الامتلاك	يومية		خارجة عن اليومية
خيرات فكرية	معرفة: منشأة علمية		فن: منشأة فنية
خيرات مادية	ثروة: اقتصاد	سلطة: سياسة	حب: ثقافة سعادوية مضادة

(ب) في مقابل دوائر القيم الإتيقية، يضع فيبر كلًّا من العلم والفن. وفي هذا الموضع نتعرف من جديد إلى المكونات العرفانية والمعيارية والإفصاحية للثقافة التي يقع التمايز بينها بحسب مقاييس الادعاء الكونية التي من شأنها في كل مرة. وضمن دوائر القيم الثقافية هذه، تعبر البنى الحديثة للوعي عن نفسها، تلك البنى التي نتجت من عقلنة صور العالم. وهذه الأخيرة قادت، كما تمت الإبانة عن ذلك، إلى المفاهيم الصورية التي هي من شأن عالمٍ موضوعي وعالم اجتماعي وعالم ذاتي، وإلى المواقف الأساسية المناسبة إزاء عالم خارجي **مشيّإٍ** عرفانيًّا أو خلقيًّا، وبإزاء عالم باطني **مذوت**. بذلك، نحن ميزنا الموقف المُمَوْضِع في مقابل مسارات الطبيعة الخارجية، والموقف المطابق (أو - النقدي) للمعايير في مقابل الأنظمة المشروعة للمجتمع، كما ميزنا الموقف التعبيري في مقابل ذاتية الطبيعة الباطنية. وإن البنى المحددة للحداثة التي من شأن **فهم لامركزي للعالم** (في المعنى الذي قصده بياجيه)، إنما يمكن الآن تخصيصها بالاستناد إلى أن الذات الفاعلة والعارفة باستطاعتها أن تتخذ مواقف أساسية **مختلفة بإزاء مكونات العالم نفسه**. ومن تركيبة المواقف الأساسية والمفهومات الصورية للعالم تنتج تسع علاقات أساسية، ويمكن الجدول التالي أن يمنحنا خيطًا هاديًا مستخرَجًا من القناة التي قادت تفكير فيبر، من أجل «عقلنة علاقات الإنسان مع الدوائر المختلفة».

الجدول (II–8)

العلاقات التداولية – الصورية

عوالم / مواقف أساسية	1. عالم موضوعي	2. عالم اجتماعي	3. عالم ذاتي
1. موقف مُمَوْضِع	رابطة عرفانية – أداتية	علاقة عرفانية – استراتيجية	رابطة موضوعانية مع الذات[52]
2. موقف مطابق للمعايير	رابطة خلقية – جمالية	علاقة إلزامية	رابطة رقابية مع الذات[53]
3. موقف إفصاحي	مع عالم محيط غير مُمَوْضَع	تقديم ركحي للذات	رابطة حسية – عفوية مع الذات[54]

لا يمكنني في هذا الموضع أن أبحث في العلاقات التداولية الصورية بحثًا نسقيًّا، وسوف أكتفي بإشارات حدسية إلى أشكال التعبير (Äußerungsformen) المميزة، التي يمكن أن تصلح بمثابة رسم بياني للتوضيح. إن الرابطة العرفانية – الأداتية (1.1) يمكن أن تُفسر بواسطة إثباتات وأفعال أداتية وملاحظات ...إلخ، أما العلاقة العرفانية – الاستراتيجية (2.1) فبواسطة الأفعال الاجتماعية من النمط العقلاني بمقتضى غاية، وأما العلاقة الإلزامية (2.2) فبواسطة الأفعال المضبوطة بمعايير، وأما التقديم الركحي للذات (2.3) فبواسطة الأفعال الاجتماعية من النمط الدرامي أو طريقة العرض الذاتي. وإن رابطة موضوعانية بالنفس (3.1) بإمكانها أن تعبر عن نفسها في النظريات (على سبيل المثال في نظريات علم النفس الإمبيريقي أو الإتيقا النفعانية)، وإن رابطة رقابية بالنفس (3.2) إنما يمكن

---

(52) «رابطة مع الذات» (Selbstverhältnis) وليس «فهمًا للذات» (autocompréhension) كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 248). (المترجم)

(53) «رابطة مع الذات» (Selbstverhältnis) وليس «فهمًا للذات» (autocompréhension) كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 248). (المترجم)

(54) «رابطة مع الذات» (Selbstverhältnis) وليس «فهمًا للذات» (autocompréhension) كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 248). (المترجم)

توضيحها بيانيًّا سواء من خلال ظواهر-الأنا-الأعلى (Über-Ich-Phänomenen)[55] من قبيل الشعور بالذنب أم ردات الفعل الدفاعية، وإن رابطة حسية - عفوية تجاه النفس (3.3) يمكن أن تُقرأ من خلال التعبيرات العاطفية والدوافع الليبيدية والإنجازات الخلاقة ...إلخ. وأما بالنسبة إلى رابطة جمالية بإزاء بيئة غير مُمَوْضَعة (1.3)، فإن ما يمثل أمامنا بطريقة مبتذلة كتوضيح لهذا الأمر هي الأعمال الفنية، وعمومًا ظواهر الأسلوب، ولكن أيضًا على سبيل المثال النظريات حيث ينعكس حدس مورفولوجي للطبيعة. وأما أقلها وضوحًا فهي الظواهر التي هي أنموذجية بالنسبة إلى تعامل خُلقي - عملي أو «أخوي» (geschwisterlich)[56] مع الطبيعة، إذا ما كان المرء لا يريد العودة أيضًا هنا إلى التقاليد ذات الإلهام الصوفي أو إلى عمليات التحريم (Tabuisierungen) (من قبيل حواجز الاشمئزاز النباتية على سبيل المثال) أو إلى التعامل الأنثروبومورفي أو التشبيهي مع الحيوانات ...إلخ.

إن محاولة التخصيص المؤقت هذه إنما تبين أنه من بين العلاقات البراغماتية بين فاعل وعالم محيط خارجي أو داخلي التي أصبحت متاحة صوريًّا عبر عملية «نزع السحر»، إنما لم يتم تفصيل سوى بعضها فحسب من أشكال التعبير التي تم انتقاؤها وصيغت في مناويل موحدة جدًّا. هذا الاستغلال التفاضلي للإمكانات الصورية يمكن أن تكون له أسباب خارجية وداخلية. هو يمكن أن يعكس استغلالًا ثقافيًّا نوعيًّا أو اجتماعيًّا نوعيًّا لمخزون العقلانية الذي صاحب البنى الحديثة للوعي، وبالتالي مقياسًا انتقائيًّا للعقلنة الاجتماعية. وربما كان الأمر يجري أيضًا على نحو أن بعضًا فحسب من هذه العلاقات البراغماتية الصورية هي مناسبة بالنسبة إلى تراكم المعرفة. ولهذا السبب ينبغي علينا أن نحاول أن نتعرف على هوية تلك العلاقات التي هي من منظور **اكتساب المعرفة** علاقات منتجة كفاية، حتى تسمح بإجراء تطويرٍ لدوائر القيم الثقافية له **قوانينه الخاصة** (eigengesetzlich). ولأنه لا يمكنني في هذا الموضع أن أعوضها بدعوى نسقية، فسوف أقف عند المنطوقات التي أثبتها فيبر. ومن الجلي الواضح للتصور أن ستة أصناف فقط من العلاقات-بين-الفاعل-و-العالم يمكن أن «تُعقلَن وأن تُصعد في شكل واعٍ»:

---

(55) ظواهر-ما-فوق-الأنا. (المترجم)

(56) وكأنها الأخت، «الأخت الرضيعة» كما قال ابن رشد ذات مرة. (المترجم)

الجدول (II–9)

مركب العقلنة

عوالم / مواقف أساسية	1	2	3	1
3	الفن			
1	عقلانية العلم – التقنية	عرفانية – أداتية التكنولوجيات الاجتماعية	×	
2	×	عقلانية القانون	خلقية عمليّة الأخلاق	
3		×	عقلانية نزعة شبقية	جمالية عملية فنّ

إن الموقف المُمَوْضِع إزاء الطبيعة الخارجية والمجتمع إنما يرسم لنا مركبًا من العقلانية العرفانية – الأداتية، في نطاقه يمكن لإنتاج المعرفة أن يتخذ شكل التقدم العلمي والتقني (بما في ذلك التكنولوجيات الاجتماعية). وكون الحقل (3.1) قد بقي فارغًا، فذلك بسبب القبول بأنه ضمن الموقف المُمَوْضِع لا شيء يمكن أن يُتعلم من الطبيعة الداخلية بوصفها ذاتية. وإن الموقف المطابق للمعايير تجاه المجتمع والطبيعة الداخلية إنما يرسم لنا مركبًا من العقلانية الخلقية – العملية، في نطاقه يمكن لإنتاج المعرفة أن يأخذ شكل اشتغال نسقي على التمثلات القانونية والخلقية، وكون الحقل (1.2) يبقى فارغًا يدل على وجود ريبة تجاه إمكان أن ننجح عقلانيًا في تهيئة تعامل أخوي مع طبيعة غير – مُمَوْضَعة، على سبيل المثال في هيئة معارف من جنس فلسفة الطبيعة يمكن أن

تنافس علوم الطبيعة الحديثة[57]. وأما الموقف الإفصاحي تجاه الطبيعة الداخلية والخارجية فهو يرسم لنا في نهاية الأمر مركبًا من العقلانية الجمالية - العملية، في نطاقها يستطيع إنتاج المعرفة أن يتخذ شكل تأويل أصيل للحاجات، ومن ثم علينا أن نجدده في كل مرة تحت شروط تاريخية متغيرة. وكون الحقل (2.3) يبقى فارغًا هو أمر يجب أن يشير إلى أن أشكال التفاعل المعينة إفصاحيًّا (على سبيل المثال أشكال الحياة الثقافية المضادة) لا تشكل أي واحدة من البنى القابلة للعقلنة انطلاقًا من ذات نفسها، بل هي أشكال طفيلية بمقدار ما تبقى متوقفة على تجديدات حاصلة في دوائر قيم أخرى.

الآن إذا كانت مركبات العقلانية الثلاثة هذه، المستخرَجة في شكل تداولي - صوري من المواقف الأساسية وتصورات العالم، تحيل بالتحديد على دوائر القيم الثقافية التي وقع تمايزها في نطاق الحداثة الأوروبية، فإن ذلك ليس بعدُ اعتراضًا ضد المنزلة (Stellenwert) النسقية لهذا الجدول. وبحسب تصور فيبر، فإن البنى الحديثة للوعي هي ناتجة من مسار عملية نزع السحر على مستوى التاريخ الكوني، ومن هذه الجهة، هي لا تعكس الملامح المزاجية (idiosynkratisch) لثقافة جزئية بعينها فحسب، لكن العروض التاريخية التي عقدها فيبر هي بطبيعة الحال لا تستوفي شرط الادعاء النسقي. على الأرجح يمكن أن نظفر بتعليل مستقل بنفسه انطلاقًا من **نظرية في الحجاج**. ولهذا الغرض ليس أمامي في الوقت الحاضر سوى أن أقدم ملاحظة على استراتيجية البحث.

إذا كانت دوائر القيم الثقافية تتميز عبر إنتاج معرفي متمايز ومستدام بحسب ادعاءات صلاحية معينة، وإذا كانت استمرارية هذا الإنتاج المعرفي لا يمكن تأمينها إلا بفضل قدرة مسارات التعلم على أن تصبح من جنس التفكر (das Reflexivwerden)، بمعنى عبر ربط ما مع أشكال الحجاج المتمايزة في شكل مؤسساتي، فإنه ينبغي أن يكون من الممكن الكشف، بالنسبة إلى دوائر القيم التي **تجلت** (ausgeprägt) **تاريخيًّا** (والتي استخرجناها من التركيبات 1.1، 2.1، 2.2، 3.2، 3.3، 1.3)، عن علاقات مستساغة ومقبولة مع شكل من الحجاج،

(57) يقارن مع ردي على ماكارثي، ضمن: Jürgen Habermas, «Reply to my Critics,» in: D. Held and W. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982).

نمطي في كل مرة، و**متخصص في ادعاء كوني للصلاحية**. وإن فرضيتنا يمكن أن تُدحَض إذا لم ينجح الأمر أو على العكس من ذلك إذا أمكن أن توجد على أرض الواقع أشكال متخصصة من الحجاج بالنسبة إلى الحقول «الفارغة» المخصصة من طريق «x» (3.1، 1.2، 2.3)، نعني بالنسبة إلى ميادين التجربة الممثلة من خلالها. وأما بالنسبة إلى التفنيد (Falsifikation)، فإنه يكفي أيضًا للإشارة الوصفية أن توجد ثقافات حيث تظهر دوائر قيم مناسبة لها، وغير قابلة للتمثل بالنسبة إلينا إلا بصعوبة، مع إنتاج معرفي مناسب ومستمر.

في هذا السياق، فإن تقويم ماكس فيبر للنزعة النفعانية (1.3) والنزعة البوهيمية (die Bohème) (2.3) هو ذو دلالة كبيرة هنا: فهو لا يعتبر كلتيهما قادرتين على الاستقرار، وذلك من أجل أنهما لا تجسدان أي دوائر قيم قادرة على العقلنة، مجهزة بقوانينها الخاصة. وأما في ما يخص التعامل مع الطبيعة الخارجية الذي يأخذ شكلًا خلقيًا ويؤول بوصفه تفاعلًا (1.2)، فإن فيبر لم يفهمه على الدوام إلا بوصفه «حديقة مسحورة» (Zaubergarten) شأنها أن تضمحل في أثناء العقلنة التي تطاول دوائر قيم ودوائر حياة أخرى.

(ج) إذا انطلقنا من أن البنى الحديثة للوعي تتركز في مركبات العقلانية المشار إليها، فإننا نستطيع أن نتمثل العقلنة الاجتماعية التي هي **ممكنة بنيويًا** على شاكلة أن الأفكار المقابلة لها (من جهة ميادين العلم والتقنية، والقانون والأخلاق، والفن و'النزعة الشبقية') ترتبط مع مصالح ما وتتجسد في أنظمة حياة متمايزة على النحو الذي يلائمها. وهذا الأنموذج المتهور (halsbrecherisch) بوجه ما سوف يكون من شأنه أن يسمح بالإشارة إلى الشروط الضرورية من أجل إرساء **مقياس غير انتقائي للعقلانية**: إن دوائر القيم الثقافية الثلاث إنما ينبغي أن يتم وصلُها بمنظومات الفعل الملائمة لها على نحو أن يتم ضمان إنتاج معرفي وتوسط معرفي متخصص بحسب ادعاءات صلاحية معينة، وإن المخزون العرفاني الذي طورته ثقافات الخبراء ينبغي من جهته أن يقع تمريره إلى الممارسة التواصلية اليومية وجعله مثمرًا بالنسبة إلى منظومات الفعل الاجتماعية، وأخيرًا ينبغي أن تتم مأسسة دوائر القيم على نحو بحيث تكون أنظمة الحياة الملائمة لها مستقلة بنفسها كفاية حتى لا تخضع إلى القوانين الخاصة بأنظمة حياة مغايرة لها. ومن ثم فإن مقياسًا غير انتقائي للعقلانية إنما ينشأ حين لا يقع الاشتغال في شكل نسقي

على واحد (في الأقل) من الأجزاء المكونة للتقليد الثقافي، أو حين تقع مأسسة دائرة قيم ثقافية واحدة (في الأقل) في شكل غير كافٍ، وذلك يعني من دون مفعول مهيكِلٍ بالنسبة إلى المجتمع في مجموعه، أو حين تتفوق دائرة حياة واحدة (في الأقل) وتترجح كفتها إلى حد بحيث إنها تُخضع أنظمة الحياة الأخرى إلى شكل من العقلانية غريب عنها.

إن فيبر في واقع الأمر لم يضع تأملات مضادة للوقائع من هذا النوع. ولكن المرء يمكنه على هذا المجرى أن يستوضح المضمون النسقي لـ «التأمل الأوسط» في شكل جيد جدًّا:

- إن **العقلانية العرفانية - الأداتية** هي مُمَأسَسَةٌ في إطار الممارسة العلمية (Wissenschaftsbetried)[58]، وفي الوقت ذاته يتم تطور أنظمة الحياة الاقتصادية والسياسية بحسب قوانينها الخاصة، تلك الأنظمة التي تعين بنية المجتمع البرجوازي، وذلك وفقًا للعقلانية الصورية.

- إن **العقلانية الجمالية - العملية** هي مُمَأْسَسَةٌ في إطار الممارسة الفنية، بلا ريب، إن الفن المستقل بنفسه ليس له من مفعول مُهَيْكِل على المجتمع في جملته، أكثر مما للثقافات الفكرية المضادة غير المستقرة التي تتكون في محيط هذه المنظومة الفرعية، فإن القيم الخارجة عن الحياة اليومية التي من شأن هذه الدوائر لا تشكل على الأكثر سوى محور يدور حوله أسلوب سعادوي في الحياة، متوجه نحو خلاص دنيوي في صلب هذا العالم، أسلوب حياة «إنسانية المتعة» (Genussmenschentum)، تلك التي ترد الفعل على «ضغط» العقلانية «النظرية والعملية» التي تمارسها «إنسانية التخصص» (Fachmenschentum) اليومية التي تم إرساؤها في ميدان العلم والاقتصاد والدولة.

- إن **العقلانية الخلقية - العملية** لإتيقا الأخوة الخاصة بأديان الخلاص هي لا تقبل التوافق لا مع أصحاب التخصص ولا مع أصحاب المتعة، فإن العالم الحديث إنما تسيطر عليه أنظمة حياة، حيث ينجح مركبا العقلانية الآخران

---

(58) «الممارسة العلمية» وليس «الممارسة الاقتصادية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 251). (المترجم)

في بسط سيادتهما ويؤسسان من خلال تقسيم العمل «سيادة عالمية للاأخوة» (Weltherrschaft der Unbrüderlichkeit)، وفي وجه هذا العالم الذي هو في الوقت ذاته مُشَيَّأٌ (versachlicht) بشكل عرفاني – أداتي ومردود إلى نزعة ذاتوية، فإن التمثلات الأخلاقية التي تهدف إلى تحقيق استقلال متجذر في المصالحة التواصلية لا تملك أي حظوظ للنفاذ، فإن إتيقا الأخوة لن تعثر على أي موطئ قدم في صلب المؤسسات، على أساسه يمكن أن تعيد إنتاج نفسها ثقافيًّا على نحو دائم.

– ولكن ليس **إتيقا الأخوة الدينية** فحسب، بل أيضًا تلك الهيئة من الإتيقا التي تتكيف مع «انعدام المحبة في الكوسموس الاقتصادي المشيإ»، وتحديدًا الإتيقا البروتستانتية، سوف تُمزق على المدى الطويل بين حجريْ رحى مركبَي العقلانية الآخرين. هي تبلغ على الحقيقة في نطاق الإتيقا الدعوية البروتستانتية مقدارًا من الصلاحية المؤسساتية بحيث إنه يتم استيفاء شروط الانطلاق التي تتطلبها العقلنة، لكن مسارات العقلنة نفسها هي بأثر رجعي تقوض الأساسات العقلانية بمقتضى قيمة تقوم عليها الأفعال العقلانية بمقتضى غاية. وبحسب تشخيص فيبر، فإن أساسات إتيقا القناعة التي تشد التوجيه الدعوي (Berufsorientierung) سوف يتم جرفها بعيدًا، وذلك لفائدة موقف من العمل (Arbeitshaltung)، أداتي، ومؤول في شكل نفعاني.

وفي النهاية لا تزال الحاجة المُمَفْصَلَة في شكل ديني التي كانت بمثابة الدافع لكل أشكال العقلنة، غير مستجاب لها، ونعني بذلك المطالبة «بأن يكون مجرى العالم، في الأقل بمقدار ما يمس مصالح الناس، مسارًا **ذا معنى** على نحو من الأنحاء». وإن المفارقة في العقلنة الاجتماعية هي تجربة «لامعنى (Sinnlosigkeit) الاكتمال الذاتي، الدنيوي المحض، لإنسان الثقافة، وبالتالي لامعنى القيم القصوى التي بإزائها تظهر 'الثقافة' وكأنها شيءٌ يمكن أن يُرَد إليها»[59].

إذا ما قام المرء باستحضار المحتوى النسقي لـ «التأمل الأوسط» على هذا النحو فإنه يصبح من الواضح أن حدوس فيبر في اتجاه مقياس انتقائي للعقلنة تشير إلى تحديث ذي ملامح معرجة مثلومة (gezackt). ومع ذلك فإن فيبر تكلم على

(59) Weber, *Gesammelte,* vol. 1, p. 569.

مفارقات العقلنة الاجتماعية، وليس على طابعها **الجزئي**. إن العلة الأصلية وراء جدلية العقلنة يراها في أن بذرة التدمير بالنسبة إلى عقلنة العالم، والتي هي مع ذلك ما يجعلها ممكنة، إنما هي **ذاتها** موجودة **بعدُ** في صلب تمايز القوانين الخاصة بدوائر القيم الثقافية، وليس مثلًا في تجسيد مؤسساتي غير متوازن للمخزون العرفاني الذي تم إطلاقه.

لا تحتفظ هذه الفكرة بمقدار معين من الاستساغة أو المقبولية طالما أن فيبر **لا** يأخذ في الاعتبار شكلًا من إتيقا الأخوة الدينية، المعلمَنة على مستوى نظر العلم الحديث والفن المستقل بنفسه، أو إتيقا تواصلية انفصلت عن أساساتها في دين الفداء، بل يبقى في شكل عام ثابتًا على علاقات التوتر بين الدين والعالم.

علاوة على ذلك، فمن المدهش أن القانون الحديث لا يحتل في «التأمل الأوسط» أي مكانة نسقية. هو لا يظهر إلا مرة واحدة في السياق الخاص بنظام الدولة بوصفه وسيلة تنظيم من دون جوهر خلقي - عملي[60]. ولكن القانون الحديث إنما يؤدي بالنسبة إلى مأسسة توجيهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية دورًا شبيهًا بالذي تؤديه فإنه لا يمكن التفكير في تحقيق الاستقلال الذاتي أو الاستقرار الذاتي الذي من شأن منظومة فرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية تم تخليصه من أساساته الإتيقية - التحفيزية. ولهذا السبب، فإن فيبر لا يمكنه إجراء تشخيص العصر الحاضر المبسوط في «التأمل الأوسط» إلا متى ما نجح في فك الارتباط بين تطور القانون الحديث ومصير العقلانية الخلقية - العملية، وأن يجعل من الممكن تصور تجسيد آخر للعقلانية العرفانية - الأداتية.

---

(60) Ibid., p. 547.

-4-

في عقلنة القانون وفي تشخيص العصر الحاضر

يحتل تطور القانون في نظرية فيبر عن العقلنة مكانةً مهمة بمقدار ما هي ملتبسة. وإن التباس عقلنة القانون إنما تكمن في أنها تجعل أو يظهر أنها تجعل من الممكن في وقت واحد مأسسة الفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، كما أيضًا تخليص المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية (zweckrational)[1] من أساساتها الخلقية - العملية. وإن السلوك المنهجي في الحياة إنما يسوغ بوصفه تجسيدًا للبنى الخلقية - العملية للوعي، لكن الإتيقا الدعوية المضبوطة بمبادئ ليس من شأنها أن تبقى، كما يعتقد فيبر، ناجعة إلا طالما هي منصهرة في سياق ديني. وإن جدلية تطور العلم وتطور الدين يجب، كما سبق أن رأينا، أن توفر لنا التعليل الإمبيريقي بحيث إنه لم يعد يمكن إعادة إنتاج توجهات الفعل الإتيقية بطريقة موثوقة، وذلك عقب زعزعة اليقينيات التي يقوم عليها الإيمان الديني. وهذا التفسير ما عاد يمكن لهذا السبب أن يُطبق بطريقة مماثلة على القانون الحديث، من أجل أن هذا القانون هو منذ البداية يبرز في شكل معلمَن. ولهذا السبب، فإن فيبر في سوسيولوجيا القانون التي وضعها قد اقترح استراتيجيا أخرى مغايرة لتلك التي توجد في أبحاثه حول سوسيولوجيا الدين. وفي حين أنه في حالة الإتيقا البروتستانتية يقدم عللًا تبرر لماذا لا يمكن البلوغ

---

(1) «العقلاني بمقتضى غاية» وليس «الأداتي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 254). (المترجم)

إلى مأسسة دائمة للبنى الخلقية – العملية للوعي، **فهو يتأول القانون الحديث على نحو** يمكن **أن** يظهر منفصلًا عن الدوائر التقديرية (evaluativ) للقيم ولأول وهلة، بوصفه تجسيدًا مؤسساتيًّا للعقلانية العرفانية – الأداتية. وهذه الاستراتيجيا إنما توجد في سياق تشخيص للعصر، مستلهَم من سير التفكير الذي تم ارتسامه في نطاق «التأمل الأوسط». وقبل أن أخوض في عقلنة القانون (2)، أريد، لهذا السبب، أن أفحص عن المكونين الأكثر أهمية في تشخيص العصر الذي عقده فيبر (1).

(1) مكونان اثنان في تشخيص العصر الحاضر: فقدان المعنى وفقدان الحرية

ضمن تحليله للعصر الحاضر، التزم فيبر، بصرامة أشد من أي وقت مضى، المنحى النظري الذي من منطلقه يقدم التحديث نفسه بوصفه مواصلة للمسار التاريخي الكوني لعملية نزع السحر [عن العالم]. وإن تمايز دوائر القيم الثقافية القائمة بنفسها التي كانت مهمة بالنسبة إلى طور **نشأة** الرأسمالية، واستقلال المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية الذي ميز **تطور** المجتمع الرأسمالي منذ القرن الثامن عشر، إنما هما النزعتان اللتان ربطهما فيبر بنقدٍ وجودي – فرداني للعصر الحاضر. وإن المكون الأول إنما يمكن أن يُحمل على **أطروحة فقدان المعنى**، وأما المكون الثاني فعلى **أطروحة فقدان الحرية**. وهاتان الأطروحتان متى ما أُخذتا معًا، هما تعينان إلى حد اليوم الخلفية الأيديولوجية الريبية إزاء التقدم التي تحرك علماء الاجتماع، أولئك الذين لا يريدون التضحية في شكل كامل بحاجاتهم إلى رؤية للعالم لفائدة نزعتهم العلموية المصرح بها[2].

مع تمايز دوائر القيم الثقافية القائمة بنفسها تبلغ أيضًا قوانينها الخاصة إلى درجة الوعي. وهذا الوضع إنما له، حسبما يعتقد فيبر، نتائج متضاربة. فمن جهة أولى، صار بذلك من الممكن أول مرة أن تقع عقلنةٌ ما للمنظومات الرمزية تحت

---

(2) عن النزعة المحافظة الجديدة الكامنة في العلوم الاجتماعية الأميركية، يقارن:
P. Steinfels, *The Neoconservatives* (New York: 1979),
وبالنسبة إلى ألمانيا الفدرالية: R. Lederer, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse* (Frankfurt am Main: 1979).

مقاييس قيمية مجردة في كل مرة (من قبيل الحقيقة والسداد المعياري والجمال والأصالة)، ومن جهة أخرى، انحلت بذلك أيضًا عُرى الوحدة المؤسسة للمعنى التي تشد صور العالم الميتافيزيقية – الدينية: فبين دوائر القيم التي مُكنت من أن تستقل بذاتها نشأت تنافسات لم يعد من الممكن تسويتها تحت زاوية نظر عليا قد يمنحها نظام إلهي أو كوسمولوجي للعالم. وما إن تنجح منظومات الفعل في التبلور في هذه الأفكار «الأخيرة» فإن دوائر الحياة هذه سوف تقع «في تلك التوترات مع بعضها البعض... التي تبقى محجوبة وراء السذاجة الأولية للعلاقة مع العالم الخارجي»[3]. وبإمكاننا أن نوضح هذه الفكرة (Gedanke) المركزية التي انطلق منها «التأمل الأوسط»، بالاستناد إلى الجدول (II–9) (ص 404)[4].

بمقدار ما إن القوانين الخاصة بدوائر القيم المفردة تترجم نفسها في البنى الاجتماعية لدوائر الحياة (Lebenssphären) المتمايزة في شكل مناسب، فإن ما يكون على المستوى الثقافي **اختلافًا بين ادعاءات الصلاحية** بإمكانه أن يتحول على مستوى المجتمع إلى توترات بين توجيهات الفعل المُمَأْسَسة، وذلك يعني إلى **نزاعات على الفعل**. وفي الجدول المقترح أعلاه، تشير السهام المتعاكسة إلى المواقف الأساسية المتضادة التي يمكن الفاعل أن يتخذها في كل مرة تجاه ميدان الواقع **ذاته**، فتجاه الطبيعة الخارجية، يستطيع أن يتخذ موقفًا مُمَوْضِعًا، ولكن أيضًا يمكنه أن يتخذ موقفًا إفصاحيًّا. وأما تجاه المجتمع، فهو يستطيع أن يتخذ موقفًا مطابقًا للمعايير، ولكن أيضًا موقفًا مُمَوْضِعًا، وأما تجاه الطبيعة الباطنية، فيمكنه أن يتخذ موقفًا إفصاحيًّا، ولكن أيضًا موقفًا مطابقًا للمعايير. إن إمكانات «التبديل» (Umschalten) هذه هي أمر مميز بالنسبة إلى درجة الحرية التي يتمتع بها فهمٌ غير مركزي للعالم. ولكن هذه الدرجات ذاتها من الحرية قد تتحول إلى مطبخ للنزاعات، ما إن تنفذ دوائر قيم ثقافية متباينة في شكل **متزامن** إلى الميادين المُمَأْسَسة نفسها، على نحو أن في الموضع نفسه تتنافس مساراتُ عقلنة من أنواع مختلفة بعضها عن بعض. وإن توجيهات الفعل العرفانية – الأداتية والخلقية – العملية والجمالية – الإفصاحية لا يجوز لها أن تستقل بنفسها إلى حد التحول إلى أنظمة حياة مضادة ومعادٍ بعضها بعضًا (antagonistisch)، بحيث

---

(3) Weber (1971), vol. 1, p. 541.

(4) من ترقيم الطبعة الألمانية. (المترجم)

إنها ترهق القدرة المتوسطة لمنظومة الشخصية على الاندماج، ومن ثمة تقود إلى **نزاعات دائمة بين أساليب الحياة.**

إن المشكل المتعلق بالكيفية التي يمكن بها أن يتم ضمان وحدة عالم الحياة في ظل تعدد وضعيات الفعل ودوائر الحياة الاجتماعية، هو بالطبع مشكل يظل قائمًا. وإن تمايزات عدة إنما حدثت في مجتمعات قبلية قطاعية، ها هنا لا يزال من الممكن أن يتم احتواء التضاد والعداء (der Antagonismus) بين دوائر الحياة المتباينة بوسائل التأويل الأسطوري للعالم: إن كل دائرة هي مُمَثلة عبر قوة أصلية خاصة، من شأنها أن تتواصل مع كل القوى الأخرى. وإن تعدد الآلهة إنما يمثل شكلًا متأخرًا من هذه الرؤية الأسطورية، ويسمح بتشخيص التنافس بين مشاكل الحياة بوصفها صراعًا بين الآلهة ومن ثم أن يسقطه على السماء ويستشرفه فيها (projizieren). وعلى مستوى تطور الثقافات الكبرى يكون المجتمع متمايزًا بحسب مجموعات مهنية (Berufsgruppen) وطبقات اجتماعية، على نحو لم يعد يمكن أن يتم حالًا ضمان وحدة عالم الحياة عبر التأويل الأسطوري للعالم. وعندئذ، فإن صور العالم الميتافيزيقية - الدينية هي التي تملأ هذه الوظيفة المؤسسة للوحدة، وهذا على نحو بلغ مقدارًا من الإثارة للإعجاب أنه تمت إعادة تهيئته بطريقة عقلانية.

بيد أن عملية الاندماج هذه بالذات وُضعت في المجتمع الحديث موضع سؤال بسبب تمايز دوائر القيم الثقافية. وبمقدار ما أن عقلنة صور العالم تضع من ذات نفسها بنًى حديثةً للوعي، فإن هذه الصور إنما تتفكك **من حيث** هي صور للعالم: «إن النزعة العقلانية الكبرى للسلوك الإتيقي - المنهجي في الحياة التي صدرت عن كل النبوات الدينية، أطاحت عقيدة تعدد الآلهة (Vielgötterei) وذلك لفائدة الإله 'الواحد الذي لا يموت' - ثم إنها بالنظر إلى حقائق الحياة الخارجية والباطنية، رأت نفسها مضطرة إلى تلك التسويات والتنسيبات التي نعرفها كلنا انطلاقًا من تاريخ المسيحية. أما اليوم، فإن هذا الأمر هو 'اليومي' الديني. إن الآلهة القديمة المتعددة، منزوعةَ السحر وبالتالي في هيئة قوى لاشخصية، خرجت من قبورها وأخذت تسعى نحو بسط سلطتها على حياتنا، وبدأت صراعها الأبدي في ما بينها من جديد. لكن ما صار صعبًا على الإنسان الحديث، وبالنسبة إلى الجيل الجديد هو كأصعب ما يكون، هو هذا: أن يكون المرء في حجم هذا

النوع من اليومي. كل جري وراء 'المعيش' (Erlebnis)[5] إنما ينبعث من هذا الوهن أو الضعف. وذلك أن الوهن هو: ألا نستطيع أن نحدق في الوجه المهيب لقدر العصر»[6].

إن صور العالم الدينية المعقلَنة في شكل إتيقي، تمامًا كما هي حال صور العالم الميتافيزيقية المعقلَنة في شكل عرفاني، كانت **لا تزال تحتفظ معًا** في مبادئها (من قبيل الله والطبيعة والعقل ...إلخ) بالجوانب الثلاثة التي من خلالها كان العالم قد صار متاحًا في كل مرة أمام الاشتغال العقلاني من حيث هو عالم موضوعي أو اجتماعي أو ذاتي. ولهذا السبب، استطاعت أن تنقل معنى موحدًا إلى السلوك في الحياة الذي يتوجه في فعله وفكره نحو هذه الصور عن العالم. وضمن «التأمل الأوسط» وفي «العلم بوصفه مهنة» (Beruf) بسط فيبر الأطروحتين المتلازمتين القاضيتين بأنه متى ما نظرنا إلى القوانين العقلانية الخاصة بالأنظمة الحديثة للحياة، فإن التوحيد الإتيقي للعالم باسم معتقد ذاتي قد صار أمرًا غير قابل للتنفيذ، مثله في ذلك مثل التوحيد النظري للعالم باسم العلم. إن فيبر يرى سمة العصر في عودة نوع جديد من تعدد الآلهة (Polytheismus)، حيث نجد بالطبع أن صراع الآلهة قد اتخذ هيئة لاشخصية و**مشيّأة** من التناحر بين أنظمة عن العالم وأنظمة عن الحياة لا يمكن التوفيق بينها. إن العالم المعقلَن قد أصبح خاليًا من المعنى، «من أجل أن أنظمة القيم المتباينة عن العالم إنما توجد في صراع لا يقبل الذوبان. وكان مِل (Mill) العجوز... قد قال ذات مرة: إذا ما انطلق المرء من التجربة المحضة، فإنه سوف يصل إلى تعدد الآلهة. إن الأمر مصوغ في شكل مسطح وينم عن مفارقة، ومع ذلك هو ينطوي على حقيقة ما. إذا كنا نعرف شيئًا، فنحن نعرف اليوم من جديد: أن شيئًا ما يمكن أن يكون مقدسًا (heilig) ليس فقط: على الرغم من أنه ليس جميلًا، بل: **لأنه وبمقدار ما** أنه ليس جميلًا – وفي الأصحاح 53 من سفر إشعيا وفي المزمور 22 يمكنكم أن تجدوا الدلائل على هذا الأمر – وأن شيئًا ما يمكن أن يكون جميلًا ليس فقط: على الرغم من كونه، بل: لكونه ليس خيرًا، وهذا أمرٌ عرفناه من جديد منذ نيتشه، وقبل ذلك أنتم تجدونه مشارًا إليه

---

(5) علينا أن نرى الربط مع «اليومي»: كيف نعيش حياتنا اليومية، «عبء الحياة» بوصفه مشكلاً يوميًا.

(6) M. Weber, «Wissenschaft als Beruf,» in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: 1968), pp. 604 f.

في ’أزهار الشر‘، إذ هكذا سمى بودلير ديوان أشعاره، وإنها لحكمة من الحياة اليومية أن شيئًا ما يمكن أن يكون حقيقيًّا، في حين أنه ليس جميلًا وليس مقدسًا وليس خيرًا. لكن هذه ليست سوى الحالات الأكثر بساطة من هذا الصراع بين آلهة الأنظمة المفردة والقيم... ويجري الأمر كما في عالم القدماء الذي لم يُنزَع السحر عن آلهته وأرواحه الشريرة، ولكن في معنى مغاير: كما كان اليوناني القديم يضحي لأفروديت ثم إلى أبولون وقبل كل شيء كما كان كل يضحي لآلهة مدينته، كذلك لا يزال الأمر اليوم أيضًا، ولكن بطريقة منزوعة السحر ومجردة من التجسيم الأسطوري (Plastik)، ولكن الحقيقي من الداخل، لهذا النحو من السلوك. وفوق هذه الآلهة وفي خضم الصراع بينها يسود القدر، ولكن بكل تأكيد ليس ’العلم‘»[7].

عبر صياغة «تعدد الآلهة في شكل جديد»، يعبر فيبر عن طرح فقدان المعنى، ومن خلاله تنعكس تجربة العدمية النمطية لدى جيل بعينه، تلك التي أعطى عنها نيتشه عبارة درامية مؤثرة. بيد أن ما هو أكثر طرافة من الطرح نفسه، هو تعليله بالاستعانة بجدلية من المفترض أنها مبسوطة في سيرورة نزع السحر داخل تاريخ الدين، وذلك يعني في سيرورة تولد البنى الحديثة للوعي: **إن العقل ذاته قد انقسم إلى كثرة من دوائر القيم ودمر كونيته الخاصة**. هذا الفقدان للمعنى أوله فيبر بوصفه طلبًا أو استدعاء (Aufforderung) وجوديًّا للأفراد، حتى يخلقوا الوحدة التي لم يعد يمكن خلقها في نطاق أنظمة المجتمع، ولكن في نطاق خصوصية السيرة التي من شأن كل فرد، مع شجاعة اليأس والرجاء العبثي للذين لا رجاء لهم. وإن العقلانية العملية التي تربط توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية ما وتعللها على نحو عقلاني بمقتضى قيمة ما، إنما بإمكانها أن تجد موضعها، إن لم يكن في كاريزما (Charisma) **زعماء** جدد، ففي الأقل في شخصية الفرد المعزول، وفي الوقت ذاته، فإن هذه الاستقلالية الباطنية، المعلَن عنها في شكل بطولي، باتت مهددة، من أجل أنه في داخل المجتمع الحديث لم يعد يوجد أي نظام مشروع، بإمكانه أن يكون ضامنًا بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الثقافي لتوجيهات الفعل واستعدادات الفعل الموافِقة لها.

---

(7) Weber, «Wissenschaft,» pp. 603 f.

هذا الطرح عن منح استقلال (Verselbständigung) المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية الذي يهدد حرية الفرد، لا ينتج من دون شك بلا قيد أو شرط من الطرح الأول، فإنه ليس من الواضح بأي وجه يرتبط الطرح عن فقدان المعنى بالطرح عن فقدان الحرية. وهذا نص الموضع المشهور حيث وضع فيبر هذا الطرح: «إن واحدًا من الأجزاء المقومة للروح الرأسمالية الحديثة، وليس لهذه الروح فحسب، بل للثقافة الحديثة برمتها، هو: أن السلوك العقلاني في الحياة على أساس **فكرة المهنة** (Berufsidee)[8]، هو – كما يجب أن تكشف عنه هذه البيانات – قد وُلد من روح **التنسك المسيحي**... وفي حين أن التنسك تم نقله من خلايا الرهبان إلى الحياة المهنية (Berufsleben)، وبدأ يبسط سيطرته على الحياة الأخلاقية الدنيوية (innerweltliche Sittlichkeit)، فإن ذلك السلوك العقلاني في الحياة قد ساعد من جهته على بناء هذا الكوسموس القوي للنظام الاقتصادي الحديث، المرتبط بالشروط التقنية والاقتصادية للإنتاج الميكانيكي – الآلي (mechanisch-maschinell) الذي يعين اليوم بإكراه شديد أسلوبَ حياة جميع الأفراد المنخرطين منذ الولادة في صلب هذه المكنة (Triebwerk) – **وليس** القوى الاقتصادية العاملة في شكل مباشر فحسب –، وعلى الأرجح سوف يعينه إلى أن ينطفئ آخر قنطار من حجر المحروقات. إنه مثل 'معطف خفيف بإمكان المرء أن ينزعه في أي وقت يشاء'، كذا يجب، بحسب رأي باكستر، أن تكون وطأة الانشغال بالخيرات الخارجية على أكتاف أتباعه من القديسين. بيد أنه من المعطف إنما صنع القدرُ صدفةً في صلابة الفولاذ. وفي حين أن التنسك كان يعمل على أن يعيد بناء العالم وعلى أن يؤثر في العالم، فإن الخيرات الخارجية لهذا العالم اكتسبت سلطانًا على البشر، متناميًا وفي النهاية لا مفر منه، كما لم يحدث قطُّ من قبل في التاريخ. إن روحه اليومَ قد هربت من هذه الصدفة – هل إن ذلك بلا رجعة، من يدري؟ إن الرأسمالية المنتصرة، في أي حال، لم تعد تحتاج إلى هذا السند، منذ أن أصبحت ترتكز على أساس ميكانيكي... لا أحد يعرف إلى حد الآن من في المستقبل سوف يسكن في هذه الصدفة وما إذا كان سوف يوجد في نهاية هذا التطور الهائل أنبياء جدد أو انبعاثًا قويًا للأفكار والمثل العليا القديمة، **أو** حتى – في غياب كلا الأمرين –

(8) لا يخفى أن العبارة تعني أيضًا «فكرة الدعوة» بالمعنى الديني. (المترجم)

تحجرًا ميكانيكيًا، يلتبس بضرب من الشعور المتشنج بالأهمية. وإنما عندئذ بكل تأكيد يمكن بالنسبة إلى 'آخر البشر' في هذا التطور الثقافي أن تتحول هذه الكلمة إلى حقيقة: 'أناس متخصصون من دون روح، أناس متمتعون من دون قلب': هذا العدم يتخيل أنه ترقى إلى درجة من الإنسانية لم يبلغ إليها من قبل قط»[9].

إن فيبر إنما درس نشأة الرأسمالية وتطورها من زاوية نظر مأسسة توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، ومن ثم اصطدم بدور إتيقا الدعوة البروتستانتية والقانون الحديث. وقد بيَّن بأي وجه تم بمساعدتهما مأسسة العقلانية العرفانية - الأداتية في الاقتصاد والدولة، إلا أنه لا ينتج من هذا الأمر بحد ذاته التنبؤ المتشائم بتشيؤ هذه المنظومة الجزئية في شكل «صدفة في صلابة الفولاذ». وذلك أن فيبر إنما كان له أيضًا الشعور بأنه بهذا التكهن قد حصل على «ميدان أحكام الإيمان والاعتقاد»[10]. ومع ذلك، فإن الأبحاث اللاحقة (**السياسة بما هي مهنة، العلم بما هو مهنة، التأمل الأوسط** ...إلخ) إنما تنقل الانطباع بأن الطرح الثاني لا يمكن إثباته على نحو إمبيريقي بوصفه منطوقًا في نزعة ما، مع الإشارة إلى الآثار الجانبية المختلة وظيفيًّا (dysfunktional) الناجمة عن النزعة البيروقراطية[11] التي اخترقت كل الميادين فحسب، بل يمكن استنباطه بوصفه قضية نظرية من رحم الطرح الأول. وهذه المحاولة لا تصمد أمام التحقيق. ولهذا نثبت هذين الاعتبارين.

بادئ الأمر، إن الطرح الأول ليس مستساغًا في حد ذاته. ومن اليقيني أنه مع انبثاق البنى الحديثة للوعي انهارت الوحدة المباشرة للحق والخير والكمال، المشار إليها في المفاهيم الدينية والميتافيزيقية الأساسية. وحتى المفهوم الجازم للعقل الذي لا يحقق الوساطة بين الجوانب العرفانية والتقويمية والإفصاحية للعالم بمقدار ما يوحد بينها قد أصبح، مثله مثل مقاربة التفكير الميتافيزيقي، أمرًا لا يمكن الدفاع عنه. ومن هذه الناحية، فإن فيبر انقلب عن حق ضد «كاريزما العقل»[12] وألح على مفهوم عن العقلانية، انقسم إلى القوانين الخاصة بدوائر القيم

(9) M. Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1 (Hamburg: 1973), pp. 187-189.

(10) Ibid., p. 189.

(11) M. Weber, *Gesammelte politische Schriften* (Tübingen: 1958), pp. 60 ff.

(12) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 922.

المتباينة، والتي لا تقبل الرد بعضها إلى بعض، كما يُقال بين الكانطيين الجدد. لكن فيبر ذهب بعيدًا، إذْ هو من فقدان الوحدة الجوهرية للعقل استنتج ضربًا من تعدد الآلهة بين قوى إيمانية متصارعة بعضها مع بعض، وحيث إن عدم التصالح بينها يتجذر في شكل تعددية في ادعاءات الصلاحية **لا يمكن التوافق بينها**. وعلى وجه الدقة، فإنه على المستوى الصوري للإيفاء (Einlösung)[13] الحجاجي بادعاءات الصلاحية إنما يتم تأمين **وحدة** العقلانية ضمن الكثرة المتنوعة لدوائر القيم المعقلَنة بحسب المعنى الذي يخصها. وتتميز ادعاءات الصلاحية عن الادعاءات الإمبيريقية من طريق المسبقة (Präsupposition) القاضية بأنه يمكن الإيفاء بها بمساعدة الحجج. وإن الحجج أو العلل إنما لها في الأقل هذا الأمر المشترك في ما بينها، ألا وهو أنها هي، وهي وحدها، بإمكانها أن تطور قوة التحفيز العقلاني تحت المفترضات التواصلية التي من شأن فحص تعاوني عن الادعاءات الفرضية للصلاحية[14]. وبلا ريب، فإن الادعاءات المتمايزة للصلاحية من قبيل الصواب القضوي والسداد المعياري والصدقية والأصالة (كما أيضًا ادعاء التكوين الجيد أو قابلية الفهم (Verständlichkeit)، المقترن ببناء الرموز بحسب قواعد صريحة)، إنما توجِب ليس جملة من التعليلات (Begründungen) عمومًا، بل تتطلب عللًا (Gründe) بأشكال نمطية من الحجاج في كل مرة، واعتمادًا على ذلك تأخذ الحجج أدوارًا متباينة وذلك بدرجة متمايزة من الإلزام الخِطابي (diskursiv). وما ينقص إلى حد اليوم، كما رأينا ذلك، هو منطق تداولي للحجاج، من شأنه أن يظفر على نحو مرضٍ بالروابط الداخلية بين **أشكال** الأفعال الكلامية. وحدها نظرية كهذه في الخطاب بإمكانها أن تحدد فيمَ تتمثل وحدة الحجاج وماذا نعني بالعقلانية الإجرائية، وذلك بعد أن تمت إذابة كل المفاهيم الجوهرية للعقل تحت وطأة النزعة النقدية[15].

---

(13) في معنى الفداء وتسديد الدين. (المترجم)

(14) «وإن الحجج أو العلل إنما لها في الأقل هذا الأمر المشترك في ما بينها، ألا وهو أنها هي، وهي وحدها، بإمكانها أن تطور قوة التحفيز العقلاني تحت المفترضات التواصلية التي من شأن فحص تعاوني عن الادعاءات الفرضية للصلاحية» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 260). (المترجم)

(15) ينظر أعلاه ص 110 وما بعدها (استطراد حول نظرية الحجاج).

لم يميز فيبر بشكل كاف بين **المحتويات** القيمية الخصوصية للتقاليد الثقافية وتلك **المقاييس** القيمية الكونية التي تحتها تستقل المكونات العرفانية والمعيارية والإفصاحية للثقافة في دوائر قيمية، وتشكل مركبات عقلانية لكل منها معناها الذي يخصها. وإن الموضع الذكور آنفًا (ص 415) يمنحنا مثالًا على خلط مقاييس القيمة أو الادعاءات الكونية للصلاحية مع محتويات قيمية خصوصية، حيث اشتغل فيبر على الفرق بين الادعاءات المختلفة للصلاحية وأن الحقيقة والإلزام المعياري (القداسة) والجمال لا يمكن ردها بعضها إلى بعض. ثم يواصل قائلًا: «لكنها لم تكن سوى العناصر الأكثر أولية للصراع بين آلهة الأنظمة المفردة والقيم. وأنا لا أعرف بأي وجه يريد المرء أن يميز 'علميًّا' بين قيمة الثقافة الفرنسية وقيمة الثقافة الألمانية. وإنما هنا بالتحديد أيضًا يتنازع الآلهة بعضهم بعضًا، وعلى الحقيقة بالنسبة إلى كل العصور»[16]. إن المنظومات القيمية للثقافتين الفرنسية والألمانية هي في واقع الأمر مثالٌ جيد على التشكيلات التاريخية عن **المحتويات** القيمية التي لا يمكن رد بعضها إلى بعض كما لا يمكن رد أشكال الحياة التي تأخذ في نطاقها هيئة موضوعية. لكن تعددية **المواد القيمية** ليس لها أي شأن مع الفرق بين جوانب الصلاحية التي من جهتها يمكن أن تتمايز مسائل الحقيقة ومسائل العدالة ومسائل الذوق، ويمكن أن يتم الاشتغال عليها عقلانيًّا بما هي كذلك.

لهذا السبب ينبغي أيضًا على تمايز المنشأة العلمية والمنشأة القانونية والمنشأة الفنية التي في نطاقها يتم تطوير المعرفة الثقافية تحت جوانب صلاحية كونية في كل مرة، ألا يؤدي بأي وجه إلى حدوث تنازع بين أنظمة الحياة غير المتصالحة. إن هذه المنظومات الثقافية للفعل إنما توجد بين دوائر القيم الثقافية، التي ترتبط بها مباشرة، وتلك المنظومات الاجتماعية للفعل التي تتبلور، كما هي حال الاقتصاد والدولة، في شأن القيم المادية المفردة من قبيل الثروة والسلطة والصحة ...إلخ. إنه مع هذه المأسسة للمواد القيمية المختلفة فحسب، إنما تدخل علاقات التنافس بين توجهات الفعل غير العقلانية في نهاية الأمر، في الاعتبار. وعلى الضد من ذلك، فإن مسارات العقلنة التي تتصل بمركبات العقلانية الكلية الثلاثة، إنما تعني تجسيدًا للبنى العرفانية المختلفة التي هي على الأكثر تثير المشكل المتعلق بالموضع حيث ينبغي أن يتم تثبيت موقع التحويل (Schaltstellen) داخل الممارسة

(16) Weber, «Wissenschaft,» p. 604.

اليومية التواصلية، وذلك من أجل أن يتمكن الأفراد من نقل توجهاتهم في الفعل من مركب عقلانية إلى مركب آخر.

وإن **واحدًا** من مواقع التحويل إنما له بالنسبة إلى شكل الاندماج الاجتماعي، الذي تشكل مع المجتمع الرأسمالي، أهمية خاصة: هو الموقع بين مركب العقلانية العرفانية - الأداتية ومركب العقلانية المعيارية. وسبق أن عرفنا هذا المشكل من خلال الإشارة إلى مأسسة توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية. بذلك نعود القهقرى إلى السؤال عن كيف يتسنى للطرح المتعلق بمنح استقلالٍ مهدد للحريات إلى دوائر الحياة التي تم إرساؤها بنجاح... الخاص بالفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلانيين بمقتضى غاية إذًا، أن يقترن مع الطرح الأول (حيث افترض هذا الأخير بمثابة طرح صحيح من أجل بناء الحجة فحسب).

إن وسيلة تنظيم القانون الصوري هي، على الرغم من كونها ترتكز على تمثلات قانونية مابعد تقليدية، ليست مثل الأنظمة الخلقية ذات البنى المتجانسة، معرضة للتنافس، أكان ذلك من جهة العلم أم من جهة الفن، بل إن منظومة القانون إنما تنمي على الدوام منظومة اقتصادية وإدارية ما تلبث أن تصير مركبة باطّراد، تصبح أكثر فأكثر إلحاحًا بمقدار ما تجف المصادر الخلقية التي شأنها أن توفر الحافز الضروري بالنسبة إلى منظومة التشغيل. يقف فيبر إذن أمام هذا الخيار، إما أن ينزع الصبغة الدرامية (entdramatisieren) عن رؤيته؛ «الصدفة ذات الصلابة الفولاذية» التي تحجر جوهرها الخلقي - العملي، وإما أن يعزو الأخلاق والقانون إلى مركبات عقلانية **مختلفة**. وقد أخذ بالخيار الثاني وهون من التناسبات البنيوية التي توجد بين تطور الأخلاق من جهة، وعقلنة القانون من جهة أخرى. إن فيبر يعتبر القانون في المقام الأول بمثابة دائرة هي، مثلها في ذلك مثل الانشغال المادي بالخيرات أو الصراع من أجل السلطة المشروعة، مفتوحة أمام العقلنة الصورية. وهنا مرة أخرى يأتي الخلط بين نماذج القيم وادعاءات الصلاحية، إلى نجدته. وذلك أن عقلنة النظام القانوني، والأمر يسري بطريقة ما على نظام الاقتصاد كما على نظام الحكم (Herrschaftsordnung)، لا يمكن أن يؤخذ في الاعتبار تحت الجانب الحصري للعقلانية بمقتضى غاية، إلا متى ما كانت توجد رابطةٌ داخلية بين المقياس القيمي المجرد للقانون، وبالتالي لـ «سداد» المعايير، من جهة أولى، والمواد القيمية من قبيل الثروة أو السلطة، من جهة أخرى.

إنه هنا، وفي مكان أنموذج دوائر القيم الثلاثة، المعقلَنة في شكل مخصوص تحت جانب الصلاحية المجرد في كل مرة، إنما ينبجس التمثل المتعلق بكثرة من القيم غير المفروزة أو المصفاة من قبيل الحقيقة والثروة والجمال والصحة البدنية والقانون والسلطة والقداسة ...إلخ، وبين هذه القيم الخاصة وفي النهاية غير العقلانية توجد نزاعات لا تمكن تسويتها بواسطة العلل. وحين تتحول بعضُ القيم، انطلاقًا من هذا المسبح، إلى نواة لبلورة أنظمة حياة قابلة للعقلنة، فإن جانب العقلنة لا يمكن أن يمتد إلا إلى علاقات-الغاية-و-الوسيلة. وإن **هذا** الأنموذج هو الذي طبقه فيبر على سبيل المثال على الممارسة المهنية الطبية وعلى علم الفن وعلى فقه القانون: «إن 'المفترضات' (Voraussetzung) العامة **للمنشأة الطبية** هي، متى عبرنا عنها في شكل مبتذل: أن يتم تأكيد مهمة الإبقاء على الحياة البحتة بما هي كذلك والتقليل أقصى ما يمكن من الألم البحت بما هو كذلك. وإن هذا لأمرٌ إشكالي، فالطبيب من شأنه أن يُبقي بوسائله على المريض الميؤوس من شفائه ولو كان يتضرع طالبًا منه أن يُخلصه من الحياة، ولو أن أهله الذين باتت حياته عندهم بلا قيمة، قد سمحوا له بأن يتخلص من الألم، والذين صار عندهم ثمن الإبقاء على الحياة عديمة القيمة أمرًا لا يُحتمل - وربما كان الأمر يتعلق بخطأ بائس - وهم يتمنون، أو لا بد أنهم يتمنون موته، أكانوا صرحوا بذلك أم لم يصرحوا. وحدهما مفترضات الطب وقانون العقوبات يمنعان الطبيب من التخلي عنه. أما ما إذا كانت الحياة تستحق الحياة ومتى؟ فإن الطب لا يسأل عن ذلك. كل علوم الطبيعة إنما تمنحنا الإجابة عن هذا السؤال: ماذا يجب علينا أن نصنع متى ما أردنا أن نسيطر تقنيًّا على الحياة؟ أما ما إذا كان يجب علينا أن نسيطر عليها تقنيًّا أو كنا نريد ذلك، وما إذا كان ذلك في نهاية المطاف له في الحقيقة معنى ما: فهي تترك هذا الأمر غير محسوم تمامًا أو هي تفترضه سلفًا من أجل غاياتها الخاصة، أو على سبيل المثال خذوا اختصاصًا مثل **علم الفن**. إنه ثمة واقعة هي الآثار الفنية، فهذا معطى راجع بالنظر إلى الجماليات، وهي تسعى إلى سبر (ergründen) الشروط التي يقوم عليها هذا الأمر الواقع (Sachverhalt). لكنها لا تطرح السؤال عما إذا لم تكن مملكة الفن على الأرجح مملكة مجد شيطاني، مملكة من هذا العالم، ولهذا السبب هي في باطنها الأشد عمقًا مضادة لما هو إلهي، وفي أعمق أعماق روحها الأرستقراطية هي مضادة لما هو أخوي. كذلك الأمر بالنسبة إلى **فقه القانون**: فهو يحدد ويضبط ما من شأنه أن يسوغ طبقًا لقواعد التفكير الحقوقي (juristisch)

التي هي في شطر منها إجبارية (zwingend) منطقيًّا، وفي الشطر الآخر هي مترابطة بواسطة ترسيمات معطاة في شكلٍ مواضعاتي، وبالتالي: حين تكون قواعد قانونية معينة ومناهج معينة لتأويلها معترَفًا بها بوصفها إلزامية (verbindlich). أما ما إذا كان يجب أن يوجد قانونٌ، وما إذا كان يجب على المرء أن يضع هذه القواعد تحديدًا، فهو لا يجيب عن هذا الأمر، بل لا يستطيع سوى أن يشير قائلًا: إذا ما أراد المرء النجاح، فإن هذه القاعدة القانونية طبقًا لمعايير التفكير القانوني الذي يخصنا، هي الوسيلة الأنسب لبلوغه»[17].

في هذا الموضع، يصبح فقه القانون، بالنيابة عن دائرة القانون في جملته، متمثلًا بحسب أنموذج نظام حياة بعينه، يمكن أن تتم عقلنته صوريًّا، كما هي الحال مع الاقتصاد أو الدولة، من زاوية نظر قيمية خصوصية (partikular)، وذلك يعني بالنظر إلى علاقات – الغاية – و– الوسيلة. ولكن من بين الأمثلة التي ذكرها فيبر، لا ينطبق هذا الأنموذج في شكل لا لبس فيه إلا على العناية الطبية. هنا يتعلق الأمر في الحالة الخاصة بتطبيق معرفة علوم الطبيعة تطبيقًا موجهًا نحو قيمة ما، ومن ثم بعقلنة أعمال الخدمات في إطار الممارسة المهنية التي هي متوجهة، من حيث هي ممارسة صحية (Heilpraxis)[18]، نحو مضمون قيمي معين، نحو صحة المرضى. وهذه القيمة هي من ناحية إمبيريقية مقبولة على نحو كوني تقريبًا، على الرغم من أن الأمر يتعلق بمقياس قيمي خصوصي، هو غير مقرون أبدًا من الداخل مع واحد من ادعاءات الصلاحية الكونية. وبالطبع، فإن هذا لا يسوغ بالنسبة إلى الطب من حيث هو اختصاص علمي: فمن حيث هو **بحث**، هذا الاختصاص ليس موجهًا نحو قيم خصوصية، بل نحو مسائل الحقيقة. وعلى نحو قريب من ذلك يجري الأمر أيضًا مع علم الفن وفقه القانون، وذلك بمقدار ما يُنظَر إليهما بوصفهما اختصاصين علميين. وهذه الاختصاصات يمكن أيضًا أن تُترجَم عندئذ على صعيد الممارسة المهنية، فإن علم الفن على سبيل المثال يمكن أن يُترجَم في النقد الفني، كما فقه القانون في أحكام القضاء (Rechtsprechung)، والمجلات القانونية ...إلخ، ومن خلال ذلك تصبح أجزاء مكونة للمنظومات الثقافية للفعل من قبيل النشاط الفني والرعاية القانونية. لكن هذا النشاط وتلك الرعاية هما

---

(17) Weber, «Wissenschaft,» pp. 599 f.

(18) علينا أن نرى هنا تلميحًا (في اللفظ الألماني) إلى معنى «الخلاص». (المترجم)

لا يتوجهان، كما هي حال الممارسة المهنية الطبية، نحو قيمة خصوصية، مثل «الصحة البدنية»، بل نحو منظومات معرفية هي متمايزة في كل مرة بحسب واحد من ادعاءات الصلاحية الكونية. ومن زاوية النظر هذه، فإن النشاط الفني والرعاية القانونية يشبهان النشاطَ العلمي، وليس الخدمات الصحية (Gesundheitswesen). يتعلق الأمر هنا بتقويم أصالة الأعمال التي تمكن من الإفصاح عن التجارب الأنموذجية، أو بالاشتغال على المسائل المعيارية كما يتعلق الأمر في المنظومة العلمية، على معنى مشابه، بإنتاج المعرفة الإمبيريقية – النظرية.

لهذا السبب، فإنه ليس من المسموح به أن يتم تعميم الحالة الطبية لتطبيق المعرفة الإمبيريقية – النظرية التي يمكن في واقع الأمر أن تُحلل في شكل ملائم من جانب تحقيق توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، ولا أن يتم تصور العقلنة الاجتماعية في كل مجالات الحياة باعتبارها عقلنة للوسائل من أجل غايات، يتم انتقاؤها بحسب قيم خصوصية. ومن ثم، فإن العقلانية الخلقية – العملية بحسب المقاربة النظرية التي عقدها فيبر هي ذات دلالة مركزية بالنسبة إلى **مأسسة** الفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية. ويكون أمرًا مثيرًا للاستغراب لو أن فيبر لم يكن رأى أن عقلنة القانون ينبغي أن تُتصور في المقام الأول من جانب التحويل **العقلاني بمقتضى قيمة** لمنظومة المؤسسات، ثم في المقام الثاني من جانب تحقيق توجهات الفعل **العقلانية بمقتضى غاية** فحسب. لكن التداخل غير الواضح بين الإشكالين المتباينين، اللذيْن من خلالهما عمد فيبر إلى تصور مسارات التحديث باعتبارها مسارات عقلنة، إنما قاد إلى تناقضات عدة في سوسيولوجيا القانون على وجه الدقة.

ترجع هذه التناقضات إلى تناقض مركزي: **من جهة أولى،** يذهب فيبر إلى أن التجديدين اللذين إليهما تدين الرأسمالية بنشأتها، إنما هما الإتيقا الدعوية البروتستانتية والمنظومة القانونية الحديثة. فمن طريقهما نجح المرء في تجسيد الوعي الخلقي المحكوم بمبادئ في صلب منظومة الشخصية ومنظومة المؤسسات. ولقد أَمّنَا ترسيخًا عقلانيًّا بمقتضى قيمة لتوجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية. وإن فيبر يتوفر، كما كنا بيَّنا ذلك، على مفهوم مركب عن العقلانية العملية، ينطلق على نحو من التنسيق (Koordinierung) بين جوانب الفعل العقلانية بمقتضى غاية مع جوانب الفعل العقلانية بمقتضى قيمة. إلا أن فيبر، **من جهة**

أخرى، إنما ينظر إلى العقلنة الاجتماعية **حصريًا** من جانب العقلانية بمقتضى غاية. فهذا المفهوم الجامع عن العقلانية، الذي وضعه فيبر أساسًا لأبحاثه عن التقليد الثقافي، لا يطبقه على مستوى المؤسسات. وبالنسبة إلى عقلانية منظومات الفعل، وحده مركب العقلانية العرفاني - الأداتي قد اكتسب دلالة ما. وإنه لذو أهمية أنه على مستوى المنظومات الفرعية للاقتصاد والسياسة، وحده الجانب المتعلق بالفعل العقلاني بمقتضى غاية، وليس الجانب المتعلق بالفعل العقلاني بمقتضى قيمة، يجب أن تكون له مفاعيل أو تأثيرات مهيكِلة. ومن سوسيولوجيا الاقتصاد وسوسيولوجيا الدولة وسوسيولوجيا القانون لدى فيبر ينبغي أن يكتسب المرء انطباعًا بأن مسارات العقلنة في المجتمعات الحديثة إنما تتصل بالمعرفة الإمبيريقية - النظرية فحسب، في حين أن العقلانية العملية لا يمكن أن تتم مأسستها في شكل مستقل بنفسه، أي في معنى الانفراد بالنفس (Eigensinn) الخاص بمنظومة فرعية.

(2) العقلنة الملتبسة للقانون

تنعكس هذه النزعات المتضاربة في سوسيولوجيا القانون. فمن جهة أولى، يسوغ القانون الحديث، وذلك بطريقة مشابهة لما يقع مع الإتيقا البروتستانتية، بوصفه تجسيدًا للبنى مابعد التقليدية للوعي: إن المنظومة القانونية هي نظام حياة، من شأنه أن يخضع إلى أشكال العقلانية الخلقية - العملية (أ). ومن جهة أخرى، حاول فيبر أن يضع عقلنة القانون حصريًا تحت جانب العقلانية بمقتضى غاية وأن يبنيها بوصفها حالة موازية لتجسيد العقلانية العرفانية - الأداتية في الاقتصاد وإدارة الدولة. وهذا لا ينجح إلا إذا كلفه إعادة تأويل إمبيريقي لإشكالية الشرعنة (Legitimationsproblematik) وفك ارتباط مفهومي للمنظومة السياسية عن أشكال العقلانية الخلقية - العملية: كذلك فإن فيبر قد أرجع تكون الإرادة السياسية إلى مسارات الحصول على السلطة والتنافس على السلطة (ب).

(أ) القانون من حيث هو تجسيدٌ للعقلانية العملية - الخلقية

لننظر بادئ الأمر في الطابع مابعد التقليدي للقانون البرجوازي. إن الأفعال الاجتماعية هي مُمَأسَسة في إطار أنظمة مشروعة، وهذه الأنظمة ترتكز أيضًا على نحو من التوافق (Einverständnis). وفي الوقت ذاته يتأسس التوافق على الاعتراف

البيذاتي بالمعايير. وبمقدار ما يستند التوافق المعياري إلى التقاليد، يتكلم فيبر على **فعل عُرفي** (konventionnell) **للجماعة**. وبمقدار ما يتم استبدال الفعل المقيد عُرفيًا بالفعل العقلاني بمقتضى غاية، الموجه نحو النجاح، فإنه يطرأ المشكل المتعلق بالسؤال كيف يمكن ميادين (Spielräume) **الفعل المصلحي** المخلص من الأعراف أن تُنظم من جهتها في شكل مشروع، وذلك يعني أن تُحدد معياريًا على نحو إلزامي بعضها ضد بعض.

ينبغي أن ينزاح التوافق المعياري من توافق معطى عبر التقاليد إلى توافق يُبلَغ إليه في شكل تواصلي، نعني إلى توافق **متفق عليه** (vereinbart). وفي الحالة القصوى، فإن ما يجب أن يسوغ باعتباره نظامًا مشروعًا، إنما يتم الاتفاق عليه وطرحه في شكل وضعي، ومن ثم يبرز **الفعل العقلاني للمجتمع** بوصفه بدلًا من الفعل العُرفي للجماعة: «وبالطبع يجري الانتقال بسلاسة ويسر من الفعل التوافقي إلى الفعل الاجتماعي - الذي يمثل الحالة الخاصة فحسب، المنظمة بحسب **التشريع** (Satzung)[19] الموجود... وبالعكس فإن كل تنشئة اجتماعية (Vergesellschaftung) تقريبًا إنما شأنها أن تسهر على انبثاق فعل توافقي (**مشروط** بالتنشئة الاجتماعية) خارج دائرة الغايات العقلانية، وذلك بين الذين وقعت تنشئتهم الاجتماعية die) Vergesellschaften)... وكلما كانت الدوائر التي في نطاقها يوجه الأفراد فعلهم على نحو **عقلاني**، متعددة ومتنوعة وذلك بحسب صنف الحظوظ المقومة لها، أحرز '**التمايز الاجتماعي العقلاني**' تقدمًا بيِّنًا، وكلما أخذ ذلك طابع **التنشئة الاجتماعية**، كان '**التنظيم الاجتماعي العقلاني**' أوسع نطاقًا»[20].

إن الحالة المثالية - النمطية للتقعيد (Regelung) المعياري للفعل العقلاني بمقتضى غاية هي **التشريع** المتفق عليه في شكل حر الذي له قوة القانون (Rechtskraft)، وإن المؤسسة التي ترتكز على النظام المشرع له (gesatzt) هي **الاتحاد** (Der Verein) أو، حيثما يوجد جهاز إكراه من شأنه أن يصادق على الاتفاق (Vereinbarung) الأصلي في شكل دائم، هي **الهيئة أو المؤسسة** (die Anstalt). وعبر هذه المفهومات يصف فيبر نزعة العقلنة الاجتماعية: «وفي الجملة، فإن... ما

---

(19) النظام الأساسي. (المترجم)

(20) M. Weber, *Methodologische Schriften* (Frankfurt am Main: 1968), pp. 201 f.

ينبغي أن نعاينه هو نظامٌ عقلاني بمقتضى غاية، مؤثر باطِّراد على الدوام، للفعل التوافقي من طريق التشريع وعلى وجه الخصوص تحويلٌ أوسع على الدوام للرابطات (Verbänden) إلى هيئات شرعية منظمة تنظيمًا عقلانيًّا بمقتضى غاية»[21]. وإن فيبر في هذا الموضع لا يستعمل عبارة «عقلاني بمقتضى غاية» في شكل مطابق لقواعد التعريف التي سبق أن قدمها[22]، وكان ينبغي عليه أن يقول «عقلاني بمقتضى قيمة». وعلى هذا الأمر يتكلم التأمل التالي[23].

إذا كان التوافق المعياري إنما يأخذ شكل اتفاق مصادَق عليه قانونيًّا، فإن الإجراءات المتعلقة بحدوثه هي وحدها التي تعلل فرضية كونه توافقًا محفزًا في شكل عقلاني. كذلك، فإن التوافق إنما يتعلق هنا أيضًا بصلاحية تقعيد معياري شأنه أن يصبح جزءًا مكونًا للنظام المشروع وأن يُلزم الفاعلين بتوجهات قيمية معينة بالنسبة إلى مادة محتاجة إلى تقعيد. وإنه **داخل** حدود مضبوطة معياريًّا فحسب، إنما يجوز للذوات القانونية أن تفعل في شكل عقلاني بمقتضى غاية، وذلك من دون مراعاة للأعراف. وبالتالي فإن مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية تتطلب نوعًا من التوافق المعياري الذي يقوم على فكرة الاتفاق (الخِطابي (diskursiv))[24] الحر وعلى التشريع (الإرادي) المستقل والذي هو مُميزٌ عبر الخصائص الصورية للعقلانية بمقتضى القيم. ومن هذه الناحية فإن موقف فيبر بلا ريب لا يخلو من التباس، وإن الاستعمال المتأرجح للغة لم يأت مصادفة.

إن أول ما يذكره فيبر بوصفه هو السمة الجوهرية لعقلانية القانون الحديث هو نسقية القانون، فالقانون الحديث هو في شكل مخصوص قانون الحقوقيين (Juristenrecht)، إذ مع القاضي الذي درس الحقوق ومع الموظف المختص تم إضفاء الصبغة الاحترافية على أحكام القضاء وعلى الإدارة العمومية. وليس تطبيق القوانين (Gesetzesanwendung) بالمعنى الدقيق فحسب، بل أيضًا وضع القوانين (Rechtssetzung) عمومًا، مرتبطان على نحو أكثر قوة على الدوام بإجراءات صورية

---

(21) Ibid., p. 210.

(22) ينظر أعلاه ص 315 وما بعدها.

(23) «وعن هذا الأمر يتكلم التأمل التالي» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 366). (المترجم)

(24) التخاطبي، وبالتالي القائم على الحجاج والتعليل والمناقشة. (المترجم)

ومن ثم بالذهن المختص للحقوقيين. وهذه الظروف من شأنها أن تشجع على البناء النسقي للقواعد القانونية وإضفاء الاتساق على العقيدة القانونية (Rechtsdogmatik)، وبالتالي على العقلنة العميقة (Durchrationalisierung) للقانون بحسب المقاييس الداخلية والصورية البحت للجهاز المفهومي التحليلي والصرامة الاستنباطية والتعليل القائم على مبادئ ...إلخ. وإنه من الممكن أن نلاحظ هذه النزعة في كليات الحقوق في العصور الوسطى المتأخرة، وقد تحققت تمامًا مع النزعة الوضعية الحقوقية (وتم الارتقاء بها إلى رتبة المفهوم مع كلسن (Kelsen)). ومن اليقين أن هذه الهيكلة الصورية العميقة للقانون، نعني التطبيق غير المقيد للتفكير الصوري - الإجرائي على المعرفة العملية المهنية لأهل الاختصاص من الحقوقيين، هي واقعة على قدر ما من الأهمية، ولكن لأن هذه النزعة قد تحققت في غضون التطورات القومية المختلفة للقانون على نحو غير متكافئ جدًّا (على نحو أكثر وضوحًا في البلدان حيث تهيمن تقاليد القانون الروماني)، فقد ساد موقف ريبي يعارض الاقتراح الداعي إلى البحث عن نمو العقلانية في القانون الحديث قبل كل شيء في ضرب من **البناء النسقي** (Systematisierung) **الداخلي**. وعلى الأرجح، فإن هذا البناء النسقي لروابط المعنى إنما يفترض الانتقالَ إلى طور مابعد الطور التقليدي من الوعي الخلقي، قد صار ممكنًا من طريق العقلنة الإتيقية لصور العالم. وإنما في هذا الطور ينبجس أول مرة مفهومٌ صوري عن العالم الاجتماعي بوصفه مجموع العلاقات البيشخصية المضبوطة في شكل مشروع.

كما تستطيع ذاتُ الفعل الخلقي، في عالم كهذا، أن تتوجه بحسب مبادئ السلوك المنهجي في الحياة، كذلك تستطيع ذاتُ القانون الخاص أن تشعر على نحو **مبرر** بأنها تفعل في داخل الحدود القانونية (legal) على نحو موجه نحو النجاح البحت. وإن نزع السحر عن الصور الدينية للعالم ونزع المركزية عن فهم العالم هما بمثابة الشرط المسبق حتى يمكن تحويل المفاهيم القانونية المقدسة (sakral) انطلاقًا من المنظورات الفرضية للمتمتعين بالقانون الذين هم أساسًا أحرار ومتساوون. وهؤلاء بإمكانهم، طبقًا لهذا التصور، أن يعقدوا اتفاقات في شأن السؤال عن أي المعايير يجب أن تكون لها صلاحية أو يجب أن تفقد الصلاحية: «... وعمومًا، فإن ما هو مفقود من حيث الأصل هو هذه الفكرة: أن

نستطيع خلقَ قواعد للفعل عن قصد، تمتلك طابع 'القانون'، وبالتالي مضمونة بواسطة 'الإكراه القانوني'[25]، وذلك بوصفها **معايير**. ما ينقص القرارات القانونية أول الأمر... هو مفهوم 'المعيار' عمومًا. فهي لا تقدم نفسها أبدًا بوصفها 'تطبيقًا' لضرب من 'القواعد' القائمة والمقررة، كما صرنا نراه اليوم أمرًا بدهيًّا ومفهومًا بنفسه بالنسبة إلى الأحكام (Urteile). ولكن حيثما يتم تصميمُ تمثلٍ عن المعايير 'السائغة' بالنسبة إلى الفعل و**الملزِمة** بالنسبة إلى البت في النزعات، فإن هذه المعايير على الأرجح لا يتم تصورها أول الأمر بوصفها نتاجات أو موضوعًا ممكنًا للتشريعات (Satzungen) الإنسانية كذلك. لكن وجودها 'المشروع' إنما يرتكز، من جهة أولى، على **القدسية** (Heiligkeit) **المطلقة** لبعض الممارسات المألوفة (Gepflogenheiten) بما هي كذلك، تلك التي يمكن من انحرافها أن يحدث سحر خبيث أو قلق الأرواح أو غضب الآلهة. وهي تسوغ بوصفها 'سُنة' (Tradition)[26] [ومن ثم] - في الأقل نظريًّا - بوصفها غير قابلة للتعديل. ينبغي أن تكون معترَفًا بها وأن تكون متأولة في شكل صحيح، وعلى نحو مطابق للممارسات المألوفة، **لكن المرء لا يمكن أن يخلقها**. إن أمر تأويلها إنما يقع على عاتق الذين يعرفونها منذ أمد طويل، وبالتالي على عاتق الذين هم بدنيًّا 'الأكبر سنًا' أو على عاتق شيوخ العشائر أو - وغالبًا ما يكون هذا الأمر تحديدًا - على عاتق السحرة والكهان، من أجل أنهم هم وحدهم، بفضل معرفتهم المختصة بالقوى السحرية، يعرفون، وينبغي عليهم أن يعرفوا، قواعد معينة: قواعد الفن بالنسبة إلى الاتصال بقوى تقع ما فوق الحس. وعلى الرغم من ذلك، تنشأ [من جهة أخرى] معايير على نحو واعٍ وذلك بوصفها قواعد جديدة **مفروضة** (oktroyiert). لكن هذا لا يمكن أن يحدثَ إلا من الطريق الممكن حصريًّا هنا نحو **وحي** (Offenbarung) كاريزماتي جديد. إما الطريق نحو الوحي بقرارٍ فردي فحسب، عما من شأنه أن يكون صحيحًا في الحالة المفردة العينية. وهذا هو الأصلي[27]. وإما أيضًا الطريق نحو معيار عام، لما ينبغي أن يحدث مستقبلًا في الحالات الشبيهة. إن وحي القانون في هذه الأشكال

---

(25) - «وبالتالي مضمونة بواسطة 'الإكراه القانوني'»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 267). (المترجم)

(26) في معنى «التقليد» الكبير أو المذهب الراسخ. (المترجم)

(27) «وهذا هو الأصلي»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 268). (المترجم)

هو العنصر البدئي والتثويري ضد استقرار التقاليد وهو بمثابة الأم بالنسبة إلى كل 'تشريع' (Satzung)[28] للقانون»[29]. ولقد تعقب فيبر نشأة **الصفات الصورية للقانون الحديث** «من الوحي الكاريزماتي بالقانون من طريق '**أنبياء القانون**' إلى الخلق والاختراع الإمبيريقي من طرف **أعيان القانون** (Rechts honoratioren) (خلق القانون الخاص بالكفالة أو الضرر)، ثم بعد ذلك إلى فرض القانون بواسطة **السلطان** (imperium) الدنيوي والسلطات (Gewalten) الثيوقراطية وفي النهاية إلى التشريع القانوني النسقي وإلى 'إدارة القضاء' المتخصصة التي تتحقق عبر أناس **مكونين** في القانون (هم حقوقيون متخصصون)، على أساس تكوين دراسي أدبي ومنطقي»[30].

أما عن زاوية النظر التي من خلالها بحث فيبر في عقلنة القانون، فإن شلوشتر عثر، وذلك في تناسب مع عبارة نزع السحر عن سبل الخلاص، على الصياغة الرشيقة من «نزع السحر عن سبل القانون». وهذه السيرورة تتبعها فيبر من بدايات «صورانية مشروطة بالسحر»، حيث إن المراعاة الطقوسية لشكل الفعل القانوني من شأنها أن تضمن صحة الحكم من حيث المحتوى، وذلك إلى حد «الصورانية المنطقية» للقانون المعاصر، حيث يتم تمييز معايير المسار القانوني عن مادة المسار القانوني، وبالتالي بين الإجراء والمحتوى.

بنى فيبر تطورًا يذهب من القانون المتجلي ويمر بالقانون التقليدي ويصل إلى حد القانون الحديث، أكان 'مستنبَطًا' أم 'مشرعًا'، وذلك من جهة أولى بالنظر إلى تمايز **مجالات القانون** المختلفة، ومن جهة أخرى، بالنظر إلى البناء المفهومي **للأساس** الذي تقوم عليه **صلاحية القانون**. وفي طور القانون البدائي (primitiv)[31] لا يزال ينقص مفهوم المعيار الموضوعي، أما في طور القانون التقليدي فإن المعايير تسوغ بوصفها معطاة، بوصفها أعرافًا (Konventionen) موروثة، وإنه في طور القانون الحديث فحسب، إنما يمكن أن يُنظَر إلى المعايير بوصفها تشريعات اعتباطية وأن تقوم بحسب مبادئ هي بدورها سائغة في شكل فرضي فحسب.

---

(28) سن للقانون، تأسيس للقانون. (المترجم)

(29) Weber, *Wirtschaft*, p. 570.

(30) Ibid., p. 645.

(31) «البدائي» وليس «الوضعي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 269). (المترجم)

تعكس عقلنة القانون سلسلة الأطوار التي توجد في المفاهيم الأساسية نفسها، قبل العرفي (präkonventionell) والعرفي ومابعد العرفي، تلك التي كان علم النفس التطوري قد أثبتها بالنسبة إلى النشوء الجنيني (Ontogenese). وهذا الطرح الذي امتحنه كلاوس إيدر (Klaus Eder) بالاعتماد على مواد أنثروبولوجية[32] ضرب شلوشتر أمثلة عنه بالاستناد إلى سوسيولوجيا القانون لدى فيبر: «إن المسار القانوني البدائي لا يعرف أي قانون 'موضوعي' مستقل عن الأفعال: إذ تبقى الأفعال والمعايير متشابكة بعضها في بعض. وإن فرصة انتظام (Regelmässigkeit) الفعل الاجتماعي إنما ترتكز على العادة (Brauch) أو الأخلاق السائدة (Sitte) أو على وضع المصالح، وذلك أن الفعل لا يتوجه نحو واجبات قانونية تكون معترَفًا بها من جهة دائرة معينة من الناس 'من ذات أنفسهم' بوصفها 'ملزمة'، فهذا لا يحدث إلا إبان الانتقال إلى مسار قانوني تقليدي، حيث يحكم عندئذ أيضًا على الأفعال في ضوء المعايير القانونية المعطاة. وبلا ريب، فإن هذه الأخيرة لا تزال ذات نزعة جزئية أو خصوصية (partikularistisch): هي لم تؤخذ على جهة مبادئ القانون ذات النزعة الكونية. وإن ذلك هو ما حققه القانون الطبيعي الذي قام على فرضية أن مبادئ كهذه يمكن بلورتها في شكل عقلي (vernünftig). لكن القانون بذلك لم يوضَع بناءً على قاعدة المبادئ فحسب، بل في الوقت ذاته أيضًا على القاعدة مابعد الحقوقية (metajuristisch). وإن القانون الموجود ينبغي الآن أن يستمد مشروعيته من مبادئ كهذه، وينبغي ويمكن أن يتم تغييره، إذا هو تناقض معها. بذلك تم إعطاء دفعة حاسمة لفكرة وضع القوانين. بلا ريب، لا يزال القانون الطبيعي متمسكًا بفكرة الطابع المعطى (Gegebenheit) لمبادئ القانون. إنه حين يتم القضاء على هذه الفكرة، حين تصبح هذه المبادئ ذاتها تفكرية فحسب، إنما يستطيع القانون أن يصبح وضعيًّا بالمعنى الضيق للكلمة. وذلك ما تم بلوغه في مسار القانون الحديث، إذ ها هنا يستطيع تقريبًا كل قانون أن يوضَع وبالتالي أن يسوغ بوصفه قانونًا قابلًا للمراجعة. ولهذا السبب، فإن 'ترسيخه' قد تم الانتقال به من المبادئ مابعد الحقوقية إلى المبادئ الحقوقية، ولم يعد لهذه الأخيرة إلا طابع فرضي، وهو

(32) K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 158 ff.

عبارة عن واقعةٍ أن القانون قد أصبح مستقلًّا بنفسه، إلا أنه يظل في الوقت ذاته مرتبطًا بسياقات خارجة على القانون (außerrechtlich)»[33].

وإنه في هذا المستوى من التطور فحسب إنما تستطيع البنى الحديثة للوعي أن تتجسد في منظومة قانونية، تتميز، كما هو شأن القانون الخاص البرجوازي، بثلاث سمات صورية: الطابع الوضعي والنزعة القانونية والطابع الصوري (Positivität, Legalismus und Formalität).

الطابع الوضعي: يسوغ القانون الحديث بوصفه قانونًا موضوعًا في شكل وضعي. إنه لا يتم تهذيبه (fortgebildet) عبر تأويل التقاليد المقدسة والمعترف بها، بل على الأرجح يعبر عن إرادة مشرع كامل السيادة، شأنه أن يضبط الوقائع الاجتماعية في شكل مواضعاتي (konventionell) بواسطة وسائل تنظيم قانونية.

النزعة القانونية (Legalismus)[34]: يقوم القانون الحديث على فرضية أن الأشخاص القانونيين ليس لهم أي حافز إتيقي خارج الطاعة العامة للقانون، كما أنه يحمي ميولهم الخاصة داخل حدود مصادَق عليها. وما يوافق عليه ليس القناعات السيئة، بل الأفعال المخالفة للمعايير (وهو ما يفترض الأهلية والذنب).

الطابع الصوري: يحدد القانون الحديث مجالات المشيئة (Willkür)[35] المشروعة التي يتمتع بها الأشخاص الخواص. وإن فعل حرية المشيئة (Willkürfreiheit)[36] للأشخاص القانونيين هو مفترَض ضمنًا في مجال محيد أخلاقيًّا، ولكن مع تبعات قانونية بالنسبة إلى الأفعال التي ترتبط به. وهكذا فإن التعاملات في القانون الخاص يمكن أن تُضبَط سلبًا من طريق تقييد الأذونات (Berechtigungen) المعترَف بها من حيث المبدأ (بدل القيام بضبط وضعي بواسطة التزامات ملموسة وأوامر مادية). وفي هذا المجال يُعد مسموحًا به كل ما ليس بممنوع قانونيًّا.

---

(33) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), p. 146.

(34) في معنى التقيد الصارم بالقوانين والوقوف الحاد عند القانون بمجرده. (المترجم)

(35) المشيئة في معنى الإرادة التحكمية، التعسفية، الاعتباطية. (المترجم)

(36) حرية المشيئة في معنى الإرادة الحرة من كل قانون. (المترجم)

تتصل السمات البنيوية المشار إليها بنمط الصلاحية القانونية ونمط سن القوانين (Rechtssetzung)، وبمقاييس الجريمة (Strafbarkeit) وبنمط العقاب، وفي نهاية المطاف بطريقة تنظيم الفعل القانوني، فهي ترسم ملامح منظومة فعل حيث يُفترض أن كل الأشخاص يسلكون في شكل استراتيجي، وذلك من حيث إنهم أولًا يطيعون قوانين بوصفها اتفاقات (Vereinbarungen) مصادَق عليها في شكل عمومي، ومع ذلك هي في أي وقت قابلة للمراجعة في شكل مشروع، ومن حيث إنهم ثانيًا يتبعون مصالحهم، وذلك من دون اعتبارات أخلاقية، وثالثًا كونهم يتخذون قرارات حاسمة بحسب هذه التوجهات المصلحية، وذلك في إطار القوانين السارية (على سبيل المثال أيضًا بالنظر إلى تبعات قانونية قابلة للحساب)، وحيث يُفترَض، بعبارة أخرى، أن الأشخاص القانونيين يستخدمون استقلالهم الخاص استعمالًا عقلانيًا بمقتضى غاية.

الطابع الوضعي والطابع القانوني والطابع الصوري هي السمات الكلية التي من شأن مأسسة قانونية إلزامية لمجالات محصورة جيدًا للفعل الاستراتيجي. إن شأنها أن تجعل صريحًا الشكلَ الذي على أساسه يستطيع القانون الحديث أن يستجيب إلى الأوامر القطعية الوظيفية التي يتطلبها تبادل اقتصادي مضبوط بالأسواق. ولكن وظيفية المنظومة هذه إنما تنتج من البنى القانونية التي في نطاقها يستطيع الفعل العقلاني بمقتضى غاية أن يصبح كليًا، وهي لا تفسر، بأي وجه تكون هذه البنى القانونية ممكنة. إن القانون الحديث هو وظيفي بالنسبة إلى مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية، هو بعبارة أخرى أمرٌ لا يفسر السمات البنيوية التي على أساسها يستطيع أن يستجيب إلى هذه الوظيفة. إن شكل القانون الحديث إنما يجد تفسيره على الأرجح في البنى مابعد التقليدية للوعي التي يجسدها هذا القانون. وفي هذا الصدد كان ينبغي على فيبر أن يفهم منظومة القانون الحديثة بوصفها بمثابة نظام حياة يندرج ضمن دائرة القيم الخلقية - العملية، وعلى نحو مشابه للسلوك المنهجي في الحياة لدى المقاولين الرأسماليين الأوائل، يمكن أن تتم عقلنته تحت المقياس القيمي المجرد للسداد المعياري. لكن ذلك يتناقض مع المحاولة المنافسة التي تتمثل في النظر إلى عقلنة القانون حصريًا من جانب العقلانية بمقتضى غاية فحسب.

إن وضعنة (Positivierung) القانون وتقنينه (Legalisierung) وصورنته (Formalisierung) إنما تعني أن صلاحية القانون لم يعد يمكن أن تتغذى من النفوذ (Autorität) البدهي للتقاليد الأخلاقية، بل تحتاج إلى **تعليل** مستقل بنفسه، أي إلى **تعليل غير متعلق بغايات معطاة فحسب**، لكن مطلبًا كهذا لا يمكن الوعي الخلقي أن يستوفيه إلا في الطور ما بعدالعرفي (postkonventionell). وإنما هنا تنشأ **فكرةُ قابلية المراجعة الأساسية والحاجة إلى التبرير بالنسبة إلى المعايير القانونية**، وينشأ التفريقُ بين معايير الفعل ومبادئ الفعل، والمفهومُ المتعلق بإنتاج للمعايير مضبوط بمبادئ، والتمثُل الخاص بالاتفاق العقلي على قواعد ملزمةً معياريًّا، وكذلك تمثُل عقدٍ (Kontrakt) ما هو وحده ما يجعل علاقات التعاقد (Vertragsbeziehungen) ممكنة، واستبصارُ الترابط بين الطابع الكلي والقدرة على تعليل المعايير القانونية، والتصوراتُ المتعلقة بالقدرة القانونية الكلية والشخص القانوني المجرد والقوة التشريعية (rechtsetzend) للذاتية ...إلخ. هذه **المفاهيم الأساسية مابعد التقليدية عن القانون والأخلاق** قد تم في بادئ الأمر تطويرها وإضفاء الطابع النسقي عليها في نطاق القانون الطبيعي العقلي (rational). وإن الأنموذج الساري بالنسبة إلى تعليل المعايير القانونية هو الاتفاق الخالي من الإكراه الذي يعقده المعنيون بعضهم مع بعض في دور الشركاء في العقد الذين هم من حيث المبدأ أحرار ومتساوون. ومهما كانت الطريقة التي تظهر بها تمثلاتنا عن التعليل، فإنه من المهم بالنسبة إلى القانون الحديث أن الأمر يحتاج على وجه العموم إلى تعليل مستقل برأسه، غير تابع لتراث ما بما هو مجرد، وأن يتم، وفقًا لعبارات فيبر، **تعويض صلاحية الاتفاق** (Einverständnisgeltung) **التقليدية بصلاحية اتفاق عقلانية.**

إن الانفصال الذي تحقق مع القانون الحديث بين الصبغة الخلقية والصبغة القانونية (Moralität und Legalität) إنما يحمل معه المشكل الآتي، ألا وهو أن مجال القانونية (Legalität) **في جملته** إنما يحتاج إلى تبرير عملي. وإن دائرة القانون الحرة أو الخالية من الأخلاق (moralfrei)، والتي تستوجب في الوقت ذاته استعداد المتمتعين بالحقوق لطاعة القانون، إنما تحيل من جهتها على أخلاق معللة بناءً على مبادئ.

يتمثل الإنجاز الحقيقي لوضعنة (Positivierung) النظام القانوني في **إزاحة**

مشاكل التعليل، ومن ثم في تخفيف التناول التقني للقانون **على مسافات طويلة** من عبء مشاكل التعليل، ولكن ليس في **تنحية** إشكالية التعليل نفسها جانبًا: وعلى وجه الدقة، فإن البنية مابعد التقليدية للبنى القانونية تشحذ أو تزيد من حدة إشكالية التبرير بتحويلها إلى مسألة مبادئ، يمكن أن تتم زحزحتها إلى جهة الأسس، ولكن لا يمكن بذلك دفعها بوجه ما إلى الاضمحلال. وإن قائمة الحقوق الأساسية التي تحتوي عليها الدساتير البرجوازية، بمقدار ما هي مدونة في شكل صوري، إنما هي، إلى جانب مبدأ سيادة (Souveränität) الشعب الذي يربط الكفاءة التشريعية بفهم التكوين الديمقراطي للإرادة، تعبيرٌ عن هذا التبرير الذي أصبح ضروريًّا في شكل بنيوي.

من المؤكد أن المؤسسات الأساسية التي لها نجاعة من حيث شرعنة الدساتير البرجوازية (مثل التي تتبع القانون الخاص أو القانون الجنائي) لا يمكن أن تُفهَم بوصفها تجسيدًا للبنى مابعد التقليدية للوعي **فقط**، بل كذلك يمكن أن «تُستنطَق» (hinterfragen)[37] سواء بناءً على نزعة وظيفية أم على سبيل نقد الأيديولوجيات. إلا أن نقد الأيديولوجيات لا يستخدم التحليل الوظيفي للمنظومات القانونية إلا من أجل تتبع الادعاءات المعيارية للصلاحية التي لم تُقبَل، وليس من أجل تعليقها، وإلا فهو يسقط في الصيغ الفارغة لنزعة وظيفية ماركسية هي من هذه الناحية ليست أفضل في أي شيء من نزعة وظيفية نسقية مستقلة بذاتها. ويبدو أن فيبر قد رأى هذا الأمر في شكل تام. ومن حيث إن القانون الحديث قد تحول إلى وسيلة تنظيمية للسيطرة (Herrschaft) السياسية، وذلك يعني إلى ’سيطرة قانونية‘ (legal)، فإن هذه الأخيرة قد تمت إحالتها إلى عمليةٍ إضفاء للمشروعية (eine Legitimation) هي من شأنها أن تلبي الحاجة المبدئية إلى التعليل في القانون الحديث. وإن عملية الشرعنة هذه إنما تستفيد على سبيل المثال من دستور يمكن أن يُؤول بوصفه تعبيرًا عن توافق عقلاني بين كل المواطنين: «إن اتحاداتنا (Verbände) الحالية، وقبل كل شيء الاتحادات السياسية، إنما لها نمط السيطرة ’القانونية‘. وذلك يعني: أن شرعية (Legitimität) القيادة أو إعطاء الأوامر ترتكز بالنسبة إلى من يملك سلطة الأوامر (Befehlsgewalt) على قاعدة تم تشريعها، متفق عليها أو مفروضة، كما أن شرعنة

---

(37) التفحص وتدقيق النظر. (المترجم)

عملية سن هذه القاعدة هي بدورها ترتكز على 'دستور' تم تشريعه (gesatzt) أو تم تأويله في شكل عقلاني»[38].

صياغات من هذا القبيل من شأنها بلا ريب أن تخدعنا في شأن الوضعانية القانونية لدى فيبر. في العموم يأخذ فيبر عن القانون الحديث والسيطرة القانونية تصورًا محدودًا على قدر بحيث **إن مبدأ الحاجة إلى التعليل قد تمت التعمية عليه لفائدة مبدأ التشريع** (Satzungsprinzip)[39]. يؤكد فيبر قبل كل شيء الخصائص البنيوية التي من شأنها أن تتساوق مع النزعة الصورانية لقانون منسق (systematisiert) متخصص ومع الطابع الوضعي للمعايير التي تم تشريعها. وهو يضع في الصدارة السمات البنيوية التي سبق أن بينتها، ألا وهي الطابع الوضعي والطابع الشرعي والطابع الصوري للقانون. غير أن فيبر يغفل لحظة الحاجة إلى التعليل، حيث إنه يستبعد من مفهوم القانون الحديث التمثلات العقلانية عن التعليل تحديدًا، تلك التي طرأت في نطاق القانون العقلي في القرن السابع عشر، والتي هي حتى الآن علامة مميزة بالنسبة إلى منظومة القانون في جملتها، وعلى الخصوص بالنسبة إلى الأساسات العمومية - القانونية (öffentlich-rechtlich) للسيطرة القانونية. هذه هي السبيل التي من خلالها شبه فيبر القانون بوسيلة تنظيم فاعلة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، وفك الارتباط بين عقلنة القانون ومركب العقلانية الخلقية - العملية، ورد العقلنة المحضة إلى علاقات الغاية-و-الوسيلة.

(ب) القانون من حيث هو وسيلة تنظيمية

في الأغلب الأعم، يصف فيبر عقلانية القانون الحديث على شاكلة بحيث إن ما يبقى في الواجهة لم يعد **الترسيخ العقلاني بمقتضى قيمة** للفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، بل **قابلية التطبيق العقلاني بمقتضى غاية** (zweckrational)[40] لوسيلة التنظيم القانونية. وبذلك يتبين للعيان في ثلاثة **خطوط**

---

(38) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1963), vol. 1, pp. 267 f.

(39) مبدأ التشريع وليس «مبدأ الشرعية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 273). أو «الوضعانية البحتة» كما تقول الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 262). (المترجم)

(40) «العقلاني بمقتضى غاية» وليس «الأداتي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 273). (المترجم)

مميزة **للحجاج**: في تأويل القانون الطبيعي العقلي، وفي المساواة الوضعانية بين الصبغة القانونية والصبغة الشرعية (Legalität und Legitimität) وفي أطروحة التهديد الذي يخيم على الصفات الصورية للقانون بسبب «العقلنة المادية».

في تأويل القانون الطبيعي: يمكن أن نفهم القانون الطبيعي العقلي في مختلف الصيغ التي أخذها من لوك وهوبز، وعبر روسو وكانط، إلى حد هيغل، بوصفه إطارًا نظريًّا بالنسبة إلى محاولات تعليل الدساتير المنظمة للمجتمع وللدولة في شكل قانوني[41]. وهذا القانون العقلي، كما قرر ذلك فيبر، يبني مشروعية القانون الوضعي على الشروط الصورية: «إن كل قانون شرعي (legitime) إنما يرتكز على التشريع، والتشريع من جهته يرتكز في نهاية الأمر دائمًا وأبدًا على التوافق العقلاني. وذلك إما على أرض الواقع (real)، على عقد أصلي فعلي بين الأفراد الأحرار، من شأنه أيضًا أن يضبط طريقة نشأة القانون الجديد المشرع له في المستقبل، وإما في معنى الفكرة (ideell) القاضية بأنه وحده يكون مشروعًا ذلك النوع من القانون الذي مضمونُه لا يتعارض مع مفهوم نظام مطابق للعقل، مشرع له عبر التوافق الحر. وإن 'حقوق الحرية' هي المكونات الجوهرية لقانون طبيعي كهذا، وقبل كل شيء: **حرية العقد** (Vertrag). وكان التعاقد (Kontrakt) العقلاني الطوعي، إما بوصفه علة تاريخية فعلية لكل تنشئة اجتماعية، بما في ذلك للدولة، وإما بوصفه مقياسًا ناظمًا للتقويم، قد أصبح مبدأ صوريًّا كونيًّا لصروح القانون الطبيعي»[42].

رأي فيبر في القانون الطبيعي العقلي «النمط الأكثر صفاءً للصلاحية العقلانية بمقتضى قيمة» ويذكره بوصفه المثال الأكثر إثارة للانتباه على النجاعة الخارجية للروابط الداخلية للصلاحية: «فمهما كان محدودًا دومًا بالنظر إلى ادعاءاته المثالية (ideal)، فإنه لا جدال في أنه قد كان لقضاياه التي تم عقدها في شكل منطقي، قدرٌ لا يُستهان به من التأثير الواقعي على الفعل...»[43].

---

(41) L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (Stuttgart: 1956); C. B. McPherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus* (Frankfurt am Main: 1967); W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei J. Locke* (Frankfurt: 1969), and I. Fetscher, *Rousseau politische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1975).

(42) Weber, *Wirtschaft*, p. 637.

(43) Weber, *Methodologische*, p. 317.

يرتكز القانون العقلي على مبدأ تعليل عقلاني ومن حيث معنى العقلنة الخلقية - العملية حقق تقدمًا أبعد من الإتيقا البروتستانتية التي لا تزال في حقيقة الأمر مؤسسة (fundiert) بشكل ديني. ومع ذلك، فإن فيبر لا يعد القانون العقلي بحد ذاته من القانون الحديث، بل يريد بعناية واضحة «أن يفصله سواء عن القانون المتجلي أو الموحى به (offenbart) أو عن القانون التقليدي»[44]. هكذا بنى فيبر تقابلًا بين القانون الحديث بالمعنى الضيق للكلمة الذي يرتكز على مبدأ التشريع **وحده**، والقانون الذي لم يصبح «صوريًّا» في شكل كامل، الذي يرتكز على مبادئ تعليل معينة (مهما كانت عقلانية). وحسب تصوره، فإن القانون الحديث ينبغي أن يُفهَم في المعنى الوضعاني بوصفه قانونًا هو موضوعٌ بفعل قرار ما وهو متخلص تمامًا من التوافق العقلاني، ومن تمثلات التعليل عمومًا، وإن كانت هذه التمثلات صورية. كان رأي فيبر هو أنه لا يمكن «أن يكون هناك قانون طبيعي صوري محض»: «إن المقاييس **المادية** بالنسبة إلى ما هو مشروع على صعيد القانون الطبيعي، هي 'الطبيعة' و'العقل'... وإن ما يجب أن يسوغ (das Geltensollende) إنما يسوغ بوصفه متطابقًا مع الكائن الذي هو في المتوسط حادثٌ (faktisch) في كل مكان، وإن 'المعايير' التي يتم الظفر بها من طريق الاشتغال المنطقي على المفاهيم: الحقوقية أو الإتيقية، إنما تنتمي في معنى مماثل لما يجري مع 'قوانين الطبيعة' إلى تلك القواعد الإلزامية في شكل كوني، والتي 'لا يمكن حتى الرب نفسه أن يغيرها' والتي لا يحق لنظام قانوني أن يحاول التمرد عليها»[45].

هذه الحجة مدعاة للحيرة، وذلك لأنها تربط بطريقة غير شفافة نقدًا محايثًا للراديكالية المنقوصة لتمثلات التعليل في القانون الطبيعي التي هي غير صورية كفايةً، بنقد مفارق للمطالبة بمبادئ التعليل عمومًا، ويأتي بالاثنين في شكل نقد للزيف الطبيعاني. بلا ريب يمكن الاعتراض بأن مفهوم الحقوق الطبيعية لا تزال له أيضًا في القرنين السابع عشر والثامن عشر مدلولات ميتافيزيقية قوية. لكن الأنموذج الخاص بعقدٍ، من طريقه يضبط كل المتمتعين بالحقوق تعايشهم بحسب تقدير عقلي لمصالحهم، وذلك بوصفهم شركاء هم من حيث الأصل

(44) Ibid., p. 317.

(45) Weber, *Wirtschaft*, p. 638.

أحرار ومتساوون، إنما رحب به منظرو القانون الطبيعي المحدثون بوصفهم أول من نظر للمطالبة بتعليل إجرائي للقانون، وذلك يعني بتعليل انطلاقًا من مبادئ، صلاحيتها يمكن بدورها أن تكون موضوعًا للنقد. وإلى هذا الحد، فإن «الطبيعة» و«العقل» لا يشيران في هذا السياق إلى مضامين ميتافيزيقية أيّما اتفق، بل هما بالأحرى يحددان الشروط الصورية التي ينبغي على توافقٍ ما أن يستوفيها، إذا كان يجب أن تكون له قوة مانحة للمشروعية (legitimierend)، وذلك يعني: إذا كان يجب أن يكون عقلانيًّا. إن فيبر مرة أخرى قد خلط الخصائص الصورية لمستوى تعليل ما-بعد-تقليدي مع قيمٍ جزئية، مادية. وهو لا يفرق أيضًا كفايةً في القانون الطبيعي العقلي بين الجوانبِ البنيوية والجوانب المضمونية، ولهذا السبب يستطيع أن يساوي «الطبيعة» و«العقل» مع **مضامين** قيمية، منها تخلص القانون الحديث بالمعنى الأكثر دقة، وذلك بوصفه أداةً لتطبيق أو تنفيذ **أي** قيم ومصالح **نشاء** (beliebig).

الإيمان بالقانونية (legalitätsglauben): إن المفهوم الوضعاني للقانون قد جعل فيبر في حيرة من أمره في ما يتعلق بالسؤال عن الطريقة التي بها يمكن لسيطرة قانونية (legal) أن تصبح مشرعَنة (legitimiert). وإذا كان أي شكل من التوافق العقلاني (ذاك الذي كانت نظريات العقد في القانون الطبيعي قد تأولته بطريقة معينة) يعني «الشكل الوحيد المنطقي (konsequent) من شرعية قانون ما»، لا تزال ممكنة، «حيث إن الوحي الديني وسلطة قدسية التراث وحامليه قد أصابهما الزوال»[46]، فإنه يثور أمامنا المشكل التالي. إذا افترضنا سلفًا أن الشرعية تمثل شرطًا ضروريًّا بالنسبة إلى بقاء **كل** سيطرة سياسية، فكيف يمكن إضفاء الشرعية بعامة على سيطرة قانونية، قانونيتها تعتمد على قانون مصاغ في شكل قراراتي (dezisionistisch) محض (وبالتالي على قانون هو من حيث المبدأ يحط من قيمة التعليل)؟ إن إجابة فيبر التي خلقت مدرسة تذهب من كارل شميت (C. Schmitt) إلى حد لوهمان[47]، تقول: بواسطة الإجراءات. الشرعنة بواسطة الإجراءات أمر

---

(46) Ibid., p. 636.

(47) N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Neuwied: 1969), وفي هذا الصدد يُنظر نقدي ضمن: Jürgen Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 243 f.

لا يعني بذلك الرجوع إلى الشروط الصورية للتبرير الخلقي - العملي للمعايير القانونية[48]، وإنما مراعاة اللوائح الإجرائية في فقه القانون وتطبيق القانون ووضع القانون (Rechtsprechung, Rechtsanwendung, Rechtsetzung). بذلك فإن الشرعية ترتكز «على الإيمان بقانونية الأنظمة الموضوعة والسلطة القضائية التي تخول للمدعوين من طرفها إلى ممارسة السيطرة»[49]. يبقى من غير الواضح من أين يجب على الإيمان بالقانونية أن يستمد قوته على الشرعنة، إذا كانت القانونية لا تعني سوى التطابق مع نظام قانوني قائم على مستوى الوقائع (faktisch)، وإذا كان هذا الأخير هو بدوره، من حيث هو قانون مشرع في شكل اعتباطي (willkürlich)، غير مفتوح أمام أي تبرير عملي - خلقي. ومن ثم فإن الإيمان بالقانونية لا يمكن أن يخلق الشرعية إلا إذا كانت شرعية النظام الحقوقي الذي من شأنه أن يحدد ويثبت كل ما له صبغة قانونية، مفترَضةً سلفًا. ولا طريق للخروج من هذا الدور[50].

ذلك يعني في المفاهيم السوسيولوجية الأساسية ما يلي: «يمكن الصبغة القانونية [بالنسبة إلى المشاركين] أن تسوغ بوصفها **شرعية**: أ) بفضل اتفاق المعنيين بها، ب) بفضل الإملاء (Oktroyierung)[51] (على أساس سيطرة من طرف أناس على أناس سائغة بوصفها سيطرة **شرعية**) والامتثال»[52]. وفي الحالتين ليست الصبغة القانونية بما هي كذلك هي التي تصنع الشرعنة، إما (أ) توافق عقلاني هو موجود بعدُ في أساس النظام القانوني، وإما (ب) سيطرة تم إضفاء الشرعية عليها **بطريقة أخرى** (anderweitig)[53] من طرف الذين أمْلَوا النظام القانوني. ومن ثم يكون الانتقال من نظام متفق عليه أو قائم على ميثاق (paktiert) إلى نظام مُملًّى

(48) بهذا الصدد الآن: R. Alexy, *Theorie Juristischer Argumentation* (Frankfurt am Main: 1978), كذلك: R. Dreier, «Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems,» in: R. Dreier, *Recht*, *Moral*, *Ideologie* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 270 ff.

(49) Weber, *Wirtschaft*, p. 159.

(50) J. Winckelmann, «Legitimität und Legalität,» in: *M. Webers Herrschaftssoziologie* (Tübingen: 1952); Habermas, «Wahrheitstheorien,» pp. 133 ff., and K. Eder, «Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts,» *Soziale Welt*, vol. 2 (1978), pp. 247 ff.

(51) في معنى الفرض بالقوة. (المترجم)

(52) Weber, *Methodologische*, p. 316.

(53) من جانب آخر، في وقت لاحق. (المترجم)

إملاءً انتقالًا مائعًا (fließend): «إن شكل الشرعية الأكثر شيوعًا اليوم هو الإيمان **بالصبغة القانونية**، والامتثال إزاء التشريعات الصحيحة **صوريًا** والتي حصلت على الشكل المعتاد. ومن ثم، فإن التعارض بين الأنظمة القائمة على ميثاق والأنظمة المملاة هو تعارض نسبي فحسب. وذلك أنه منذ اللحظة التي تكون فيها صلاحية نظام قائم على ميثاق غير مرتكزة على اتفاق **مجمع عليه** (einmütig) – كما كانت الحال في الماضي حيث يُعتبَر هذا الأمر في أغلب الأحيان مطلوبًا بالنسبة إلى الشرعية الفعلية – بل داخل دائرة من الناس، على الامتثال الوقائعي للخارجين على إرادة الأغلبية – كما هو الأمر في أغلب الأحيان – فإنه توجد على مستوى الوقائع عملية فرض للنظام على الأقلية»[54].

كذلك فإن من الممكن، في أثناء هذه الانتقالات المائعة، أن نفصل تحليليًّا بين مصدرَي الشرعية هذين اللذيْن عليهما يتوقف الإيمان بالصبغة القانونية: نعني بين **اتفاق معلل** وعملية **فرضٍ** (Auferlegung) **لإرادة متسلطة** (mächtig). وبالنسبة إلى هذه الأخيرة، فإنه يسوغ هذا القول تحديدًا: «إن الامتثال إزاء عملية إملاء الأنظمة من طرف فرد واحد أو أفراد عدة إنما يفترض الإيمان بقوة **سيطرة شرعية** بوجه ما يمتلكها الطرف الذي يُمْلي، وذلك بمقدار ما يكون الأمر الحاسم ها هنا ليس مجرد الخوف أو الحوافز العقلانية بمقتضى غاية، بل وجود تمثلات ما عن الصبغة القانونية...»[55].

إن الإيمان بقانونية إجراءٍ ما لا يستطيع بحد ذاته، نعني بفضل التشريع الوضعي، أن يخلق الشرعية – وذلك أمر ينكشف من التحليل المنطقي لعبارتَي القانونية والشرعية (Legalität und Legitimitä). ومن البدهي أن يتساءل المرء كيف أتى فيبر إلى النظر إلى السيطرة القانونية على أنها شكل **قائم بنفسه** من السيطرة الشرعية. ولا أجد إلا حجة واحدة، إلا أنها لا تصمد أمام فحص أكثر قربًا من المسألة. يمكن المرء أن ينظر إلى الإيمان بالقانونية بوصفه حالة مخصوصة من ظاهرة أكثر عمومية. إن التقنيات والقواعد التي تم الحصول عليها في شكل عقلاني لم تعد كالمعتاد شفافة في عللها الباطنية بالنسبة إلى الذين يتعاملون معها

(54) Weber, *Methodologische*, p. 317.

(55) Ibid., p. 318.

أو يتبعونها يوميًّا: «إن ’الصلاحية‘ الإمبيريقية و**تحديدًا** الخاصة بنظام ’عقلاني‘ ترتكز مرة أخرى بحسب مركز ثقلها على التوافق، على الامتثال لما هو معتاد ومألوف ومغروس في النفس ومتكرر دومًا وأبدًا... وبالتالي، فإن تقدم التمايز الاجتماعي والعقلنة الاجتماعية يعني، وإن لم يكن دائمًا وبإطلاق، ففي المعتاد من الأحوال من حيث النتيجة، ابتعادًا أوسع باطِّراد للمعنيين عمليًا بالتقنيات والقواعد العقلانية، من القاعدة العقلانية لتلك التقنيات والقواعد، والتي تبقى بالنسبة إليهم أكثر احتجابًا من معنى الإجراءات السحرية للساحر بالنسبة إلى ’المتوحش‘ لا، أبدًا، إن مجرد إضفاء الطابع الكلي (Universalisierung) على المعرفة المتعلقة بشروط فعل الجماعة وروابطه لا يتسبب بالعقلنة، وإنما في أغلب الأحيان يؤدي بالتحديد إلى الضد منها»[56].

يحيل فيبر على شيء من قبيل نزعة تقليدية (Traditionalismus) من درجة ثانية، على نزع الطابع الإشكالي (Entproblematisierung) عن مرافق خصبة بالمفترضات المسبقة، حيث تتجسد بنى معينة من العقلانية. ومن ثم، فإن الإيمان بالقانونية يمكننا أن نفهمه بوصفه تعبيرًا عن هذا النوع من التقليد (Tradionalisierung)[57]. ولكن أيضًا في هذه الحالة بالتحديد إنما توجد **الثقة** في الأساسات العقلانية للنظامِ القانوني، المفترضة في شكل عام (global)، والتي من شأنها أن تجعل قانونيةَ قرارٍ ما **مؤشرًا** (Anzeichen) على الشرعية، وهذا ما رآه فيبر ذاته: «ما يمنح موقف ’المتحضر‘ من هذه الزاوية لمسته ’العقلانية‘ المخصوصة، على الضد من ’المتوحش‘ إنما هو هذا الأمر: الإيمان الثابت بأن شروط حياته اليومية، وذلك يعني الآن: القطار أو المصعد أو المال أو العدل أو الجيش أو الطب، هي مصنوعات إنسانية لها من حيث المبدأ ماهية عقلانية، نعني مفتوحة أمام المعرفة والخلق والمراقبة على أساس عقلاني - وهو ما له بالنسبة إلى طابع ’الاتفاق‘ تبعات معينة ذات وزن ثقيل»[58]. هكذا، فإن نظامًا قانونيًّا ما يدعي الصلاحية في معنى توافق عقلاني، ولو أن المشاركين ينطلقون من أنه ربما يكون الخبراء وحدهم هم الذين بإمكانهم أن يقدموا عللًا جيدة بالنسبة إلى بقاء هذا النظام، في

---

(56) Ibid., pp. 212 f.

(57) فرض الطابع التقليدي، فرض التقاليد. (المترجم)

(58) Ibid., p. 214.

حين أن غير المختصين (die Laien) في القانون ليسوا لهذا الغرض بالذات (ad hoc) في وضع يمكنهم من ذلك.

كيفما قلبنا الأمر، فإن القانونية القائمة على التشريع الوضعي فحسب تستطيع أن **تشير** (anzeigen) إلى شرعية كامنة في أساسها، ولكن لا تستطيع أن **تعوضها**، فالإيمان بالقانونية ليس نمطًا مستقلًّا من الشرعية[59].

في جدلية العقلنة الصورية والعقلنة المادية: بعد أن أخذ فيبر بالمفهوم الوضعاني للقانون وبعد أن طور المفهوم القراراتي للشرعية القائمة على الإجراءات، فقد صار يمكنه أن ينقل القطب الذي تدور حوله عقلنة القانون إلى دائرة القيم العرفانية وأن يبحث فيها في شكل مستقل عن منظورات العقلنة الإتيقية. ولكن ما إن تتم إعادة تأويل (uminterpretieren) عقلنة القانون على نحو يحولها مسألة متعلقة بالتنظيم العقلاني بمقتضى غاية للاقتصاد والإدارة العقلانيين بمقتضى غاية، فإن مسائل التجسيد المؤسساتي للعقلانية الخلقية - العملية لا يمكن أن تُوضَع جانبًا فحسب، بل تقريبًا يمكن أن يتم قلبُها إلى الضد: فهذه الأخيرة تظهر الآن بوصفها منبعًا للاعقلانية، وفي أي حال «للحوافز التي من شأنها أن تُضعف النزعة العقلانية (Rationalismus) الصورية للقانون»[60].

يخلط فيبر اللجوء إلى الحاجة لتعليل السيطرة القانونية، وبالتالي كل محاولة للعودة إلى القاعدة الأساسية لاتفاق عقلاني ما، بأي دعوة إلى قيم خصوصية. ولهذا السبب لا تعني **العقلنة المادية للقانون** بالنسبة إليه شيئًا من قبيل الإضفاء المتدرج لطابع إتيقي (Ethisierung) معين، بل تدمير العقلانية العرفانية للقانون: «والآن نشأت مع ظهور المشاكل الطبقية الحديثة مطالبُ قانونية مادية من طرف جزء من المعنيين بالقانون (Rechtsinteressenten) (من فئة العمال تخصيصًا) من جهة أولى، ومن طرف أيديولوجيي القانون (Rechtsideologen) من جهة أخرى، الذين يوجهون جهودهم تحديدًا ضد حصر الصلاحية في هذا النوع من المقاييس

---

(59) من أجل سد هذه الفجوة، أقحم شلوشتر (بالاستناد إلى هـ. هلر) «مبادئ قانونية» من واجبها أن تؤدي وظيفة الجسر بين القانون الوضعي وأسس إتيقا المسؤولية Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 155 f. إن منزلة هذه المبادئ تبقى غير واضحة، وهي بمثابة عنصر غريب داخل نسقية فيبر.

(60) Weber, *Wirtschaft*, p. 654.

القائمة على إتيقا الصفقات التجارية (geschäftssittlich)، ويطالبون بقانون اجتماعي على أساس مصادرات إتيقية عاطفية (pathetisch) (من قبيل 'العدالة' و'الكرامة الإنسانية'). لكن هذا الأمر من شأنه أن يضع **النزعة الصورانية للقانون** موضع سؤال»[61]. وهذا المنظور إنما يسمح لنا بأن ننزل تطور القانون في نطاق جدلية العقلنة، وإن كان ذلك من دون شك على سبيل التهكم.

اشتغل فيبر بشكل قوي على السمات الصورية للقانون التي على أساسها يكون ملائمًا بوصفه وسيلة تنظيمية بالنسبة إلى المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، إلا أنه قد حصر مفهوم القانون حصرًا وضعانيًّا إلى حد بعيد، بحيث إنه استطاع في ما يتعلق بعقلنة القانون أن يتجاهل الجانب الخلقي - العملي (مبدأ التعليل) وألا يحتاج إلى الاهتمام إلا بالجانب العرفاني - الأداتي (مبدأ التشريع) وحده. إن فيبر إنما يأخذ أشكال التقدم في التطور الحديث للقانون حصريًّا من زاوية نظر العقلانية الصورية، بمعنى من زاوية نظر تشكيلٍ محايدٍ قيميًّا ومقررٍ بحسب جانبي الغاية والوسيلة لدوائر الفعل التي هي مصممة على نمط الفعل الاستراتيجي. ومن ثم فإن عقلنة القانون لم تعد تنقاس، كما هو الحال مع الإتيقا والسلوك في الحياة، طبقًا للقوانين الخاصة بدائرة القيم الخلقية - العملية، بل هي على الأرجح مقترنة بخطوات تقدم المعرفة في دوائر القيم العرفانية - الأداتية.

وفي شأن هذه العقلنة الصورية للقانون ذكر فيبر مؤشرات إمبيريقية، وقبل كل شيء تحسين الصفات الصورية للقانون، وهذا بمقدار ما يمكننا أن نرى ذلك أ) في التنسيق التحليلي العميق للقضايا القانونية، وفي التعامل المحترف مع المعايير القانونية الذي يحمل بصمة الخبراء الحقوقيين، وب) في رد الشرعية إلى الصبغة القانونية، وذلك يعني في تعويض مشاكل التعليل بمشاكل الإجراءات. وما هو مميز لهذين المنزعين هو فضلًا عن ذلك النزعة التقليدية الثانوية للعاميين (Laien) في مقابل قانون صار غير قابل للاختراق، ولكنه من حيث الأساس هو معترَف به بوصفه «عقلانيًّا»: «... إن ما هو تحت كل الظروف نتيجة حاصلة عن التطور التقني والاقتصادي، وعلى الرغم من كل قضاء عامي (Laienrichtertum)، وما هو بمثابة الجهل المتزايد على نحو لا مرد له بالقانون المنتفخ على الدوام

(61) Ibid., p. 648.

بمضمون تقني من طرف العاميين، وبالتالي الطابع المتخصص للقانون، والتقويم المتزايد للقانون السائغ في كل مرة بوصفه جهازًا تقنيًّا، عقلانيًّا، ومن ثم مصوغًا من جديد في كل مرة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، ومتخلصٍ من أي قدسية في المحتوى، هذا الأمر إنما هو قدره الذي لا محيد عنه. وهذا القدر يمكن أن يتم التعتيم عليه من خلال الامتثال المتزايد بناءً على علل عامة في كثير من الأحيان للقانون القائم يومًا ما، ولكن لا يمكن الالتفاف عليه أو الابتعاد منه بالفعل»[62].

صحيح أن «الجهل بالقانون المنتفخ على الدوام بمضمون تقني» يُمدد طريق الشرعية، ويخفف من ضغط الشرعية على الإدارة العمومية. بيد أن تمديد طريق الشرعية لا يعني أن الإيمان بالقانونية يمكنه أن يعوض الإيمان بشرعية المنظومة القانونية. إن الفرضية التي تأتت مع الوضعانية القانونية، والتي أُخذ بها **وبولغ فيها** من جهة المدرسة الوظيفية في العلوم الاجتماعية، والقاضية بأن الادعاءات المعيارية للصلاحية يمكن عمومًا، ومن دون تبعات يُعتد بها بالنسبة إلى وجود المنظومة القانونية، أن تنكمش في وعي الأعضاء المنضوين إلى المنظومة، هذه الفرضية ليست متينة من الناحية الإمبيريقية. وفضلًا عن ذلك فإن هاته الاستراتيجيا المفهومية إنما لها نتيجة إشكالية في غاية من الخطورة، ألا وهي أن فيبر ينبغي أن ينزع الأهلية (abqualifiziern) عن **كل** الحركات المضادة التي تعارض خلخلة القانون الحديث ويحوله إلى مجرد وسيلة تنظيمية متخلصة من سياقات التعليل الخلقية - العملية، حاكمًا على تلك الحركات بأنها «عقلنة مادية». وهو يُدرج **من دون تمييز** في خانة النزعات «المضادة للصورانية» في تطور القانون، سواء النزعات الرامية إلى إعادة أدلجة الأسس القانونية، والتي تعتدي في شكل وقائعي على المنزلة مابعد التقليدية للقانون، أم من جهة أخرى، الدفع نحو عقلنة إتيقية للقانون، والتي تعني تجسيدًا **أوسع نطاقًا** للبنى مابعد التقليدية للوعي.

عن ذلك تنجم نتيجة ساخرة بالنسبة إلى التشخيص الذي عقده فيبر، إذ يتذمر فيبر من استقطاب توجهات الفعل الإتيقية حول التوجهات النفعية، وهو يتصور هذا الاستقطاب بوصفه نحوًا من فك ارتباط الأساسات التحفيزية عن دوائر القيم الخلقية - العملية. لذا كان ينبغي عليه أن يحيي الحركات التي تنقلب

(62) Ibid., p. 656.

ضد النزعات الموازية في القانون. وما يظهر له ها هنا بوصفه سعيًا نحو استقلال المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية وتحولها إلى «صدفة فولاذية من العبودية»، كان يجب أن لا يظهر أقل خطرًا هنا، حيث يتعلق الأمر مع ذلك بفك ارتباط القانون، بما هو نواة للإدماج الاجتماعي في منظومة المؤسسات، عن دوائر القيم الخلقية – العملية نفسها. لكن ما حدث هو بعين الضد، إذْ يرى فيبر إضرارًا بالصفات الصورية للقانون ليس في المحاولة التقليدوية لإعادة أدلجة (Reideologisierung) القانون فحسب، وإنما كذلك في الجهود التقدمية إلى إعادة ربط القانون بالمقتضيات الإجرائية للتعليل: «ولكن في أي حال، فإن دقة العمل من الناحية القانونية، كما تفصح عن نفسها في علل الأحكام، سوف تصبح محدودة جدًّا، عندما تأخذ الاستدلالات السوسيولوجية والاقتصادية أو الإتيقية مكان المفاهيم القانونية. إن الحركة الجارية هي، إجمالًا، واحدة من ردات الفعل المميزة ضد سيطرة 'أهل الاختصاص' (Fachmenschentum)[63] والمذهب العقلاني الذي هو بلا ريب الأب الحقيقي الذي تأتت منه في آخر المطاف»[64].

لم يكن فيبر في وضع يمكنه من أن يرتب هاتين اللحظتين على النمط الخاص بعقلنة جزئية للمجتمعات الرأسمالية المتطورة، على شاكلة يتم فيها الاحتفاظ بمتانة التقويم الذي صدر عنه من طرف التطور اللاحق للأخلاق والقانون. بيد أنه ليس لدي نية في أن أتعقب جذور هذا الوهن (Inkonsistenz)[65] على طريقة النقد الأيديولوجي، فإن ما أهتم به هو العلل المحايثة، لكون فيبر لا يستطيع أن يذهب في نظريته عن العقلنة بالكيفية التي تُطبق بها. إنه عندما تتم الإبانة عن الأخطاء التي اشتبهتُ بوجودها في نظرية البناء ذاتها فحسب، إنما يمكن أيضًا أن يُعاد بناء المحتوى النسقي للتشخيص الذي قام به فيبر عن العصر الحاضر، وذلك على نحو أننا نستطيع أن نستنفد طاقة الإثارة التي تنطوي عليها نظرية فيبر بالنسبة إلى الأهداف الخاصة بتحليل يتصدى إلى عصرنا الحاضر. وأفترض أن الأخطاء تقع في موقعين مهمين من الاستراتيجيا النظرية.

---

(63) المتخصصون، الخبراء... (المترجم)

(64) Ibid., p. 655.

(65) الوهن وليس «المتانة» (Konsistenz) كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 280). (المترجم)

أولًا، سوف أقوم برصد عقبات أو اختناقات التكون المفهومي لنظرية الفعل، فإن هذه تمنع فيبر من البحث في عقلنة منظومات الفعل من جوانب أخرى غير الجانب الوحيد للعقلانية بمقتضى غاية، وعلى الرغم من كونه قد وصف عقلنةَ صور العالم وتمايزَ دوائر القيم الثقافية المحددة للحداثة، بالاعتماد على جهاز مفهومي من شأنه أن يبرز العقلنة الاجتماعية للعيان في كل طابعها المركب - والذي من شأنه على وجه الخصوص أن يشمل أيضًا الظواهر الخلقية - العملية والجمالية - التعبيرية للنزعة العقلانية الغربية. وهذا المشكل سوف يمنحنا فرصةَ أن نعود إلى المفهوم الأساسي للفعل التواصلي في صلة مع تحليل نقدي لنظرية الفعل الفيبرية، وأن نذهب قدمًا في توضيح مفهوم العقل التواصلي (الفاصل التأملي الأول).

ثانيًا، أود أن أبين أن التباس عقلنة القانون لا يمكن أن تُتَصور في شكل مناسب داخل حدود نظرية في الفعل عمومًا، إذ يغلب على النزعات نحو القوننة (Verrechlichung) نحوٌ من التنظيم الصوري لمنظومات الفعل الذي ينتج منه في واقع الأمر انفصالٌ للمنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية عن أساساتها الخلقية - العملية. لكن هذا السعي إلى تحقيق استقلال المنظومات الفرعية المراقبة ذاتيًّا عن عالم حياة مهيكَل على نحو تواصلي، هو ليس له من شأن مع عقلنة توجهات الفعل بمقدار ما له على الأرجح من صلة مع مستوى جديد من تمايز المنظومة. وهذا المشكل سوف يمنحنا فرصةَ أن نقوم ليس بتوسيع مقاربة نظرية الفعل على خط نظريةٍ في الفعل التواصلي فحسب، بل أيضًا بربطها مع مقاربة نظرية المنظومات (الفاصل التأملي الثاني). وحده إدماج المقاربتين كلتيهما من شأنه أن يجعل نظرية الفعل التواصلي أساسًا حاملًا لنظرية في المجتمع، يكون في مستطاعها أن تضطلع بإشكالية العقلنة الاجتماعية التي تصدى لها فيبر أول مرة، مع حظ من النجاح (التأمل الختامي).

-III-

الفاصل التأملي الأول:
الفعل الاجتماعي والنشاط
بمقتضى غاية والتواصل

ملاحظة تمهيدية عن النظرية التحليلية في الدلالة وفي الفعل

حين يتابع المرء أبحاث فيبر في سوسيولوجيا الدين، فإنه يوجد أمامه سؤالٌ إمبيريقي، وبالتالي سؤال مفتوح، ألا وهو لماذا أن مركبات العقلانية الثلاثة، التي حصل تمايزُها بعد انهيار الصور التقليدية للعالم، لم تجد سبيلًا إلى تجسد مؤسساتي متوازن في أنظمة الحياة في ظل المجتمعات الحديثة، ولم تحدد الممارسة التواصلية اليومية بالدرجة ذاتها. لكن فيبر، عبر الفرضيات الأساسية لنظريته في الفعل، استبق الحكم (präjudizieren) على هذا السؤال بحيث إن مسارات العقلنة **الاجتماعية** لا يمكن أن تبدو للعيان إلا من زوايا نظر العقلانية بمقتضى غاية. ولهذا السبب أود أن أعرض (erörtern) مآزق الاستراتيجيا النظرية التي تعاني منها نظريته عن الفعل، وأن أجعل من هذا النقد نقطة انطلاق لإجراء مزيد من التحليل لمفهوم الفعل التواصلي.

سوف أتخلى في هذه الخطاطة عن أي مناظرة مع النظرية التحليلية في الفعل التي تم تطويرها في الحقل الأنكلوسكسوني[1]. وإن المباحث التي تم النهوض بها تحت هذا المصطلح، والتي استفدتُ من نتائجها في موضع آخر[2]، لا تمثل بأي وجه مقاربةً موحدة، لكن ما هو مشترك بينها إنما هو منهجُ تحليلِ المفاهيم وتصورٌ ضيق نسبيًّا للمشكل. والنظرية التحليلية في الفعل هي مثمرة بالنسبة إلى توضيح بنى النشاط بمقتضى غاية (Zwecktätigkeit). وبلا ريب تنحصر في الأنموذج الذري للفعل لفاعلٍ معزول وتتجاهل آليات التنسيق (Koordinierung) بين الأفعال التي من خلالها تحدث العلاقات البيشخصية (interpersonal). وهي تتصور الأفعال تحت المسبقة الأنطولوجية الخاصة تحديدًا بعالم مؤلف من حالات الأشياء

---

(1) M. Brand and D. Walton (eds.), *Action Theory* (Dordrecht: 1976); and A. A. Beckermann, *Analytische Handlungstheorie. Handlungserklarungen* (Frankfurt am Main: 1977), and G. Meggle (ed.), *Analytische Handlungstheorie Handlungsbeschreibungen* (Frankfurt am Main: 1977), vol. 1.

(2) ينظر أعلاه ص 214 وما بعدها.

الموجودة وتتجاهل تلكم الصلات - بين - فاعل - و- عالم (Aktor-Welt-Bezüge)، والتي هي جوهرية بالنسبة إلى التفاعلات الاجتماعية. ولأن الأفعال هي مردودة إلى تدخلات تتم من طريق نشاط غائي (zwecktätig) في العالم الموضوعي، فإن عقلانية العلاقات-الغاية-و-الوسيلة (Zweck-Mittel-Beziehungen) هي التي تقف في الصدارة. وفي آخر المطاف تفهم نظرية الفعل التحليلية مهمتها بوصفها ضربًا من التوضيح مابعد النظري (Metatheoretisch) للمفاهيم الأساسية، ولا تهتم بالجدوى التجريبية للفرضيات الأساسية في نظرية الفعل ولهذا السبب لا تكاد تجد أواصر العلاقة مع تكون المفاهيم في العلوم الاجتماعية. وهي تنتج مجموعة من المشاكل التي هي غير مخصصة كفايةً بالنسبة إلى الغايات التي ترمي إليها نظرية في المجتمع.

إن المذهب التجريبي إنما يكرر في حقل نظرية الفعل التحليلية معاركَ انتهت بالهزيمة منذ أمد طويل، إذ يتعلق الأمر مرة أخرى بالعلاقة بين الروح والبدن (المثالية في مقابل المادية)، وبالعلل والأسباب (Gründe und Ursachen) (حرية الإرادة في مقابل الحتمية)، وبالسلوك والفعل (الوصف الموضوعاني في مقابل الوصف غير الموضوعاني للفعل)، وبالمنزلة المنطقية لتوضيحات الفعل، وبالسببية، والقصدية ...إلخ. وحتى نصوغ ذلك بحدة، تشتغل نظرية الفعل التحليلية على بلورة المشاكل العريقة لفلسفة الوعي قبل الكانطية من منظور جديد، وذلك من دون أن تنفذ إلى المسائل الأساسية التي من شأن نظرية سوسيولوجية في الفعل.

ما هو حقيق علينا من وجهات نظر سوسيولوجية هو أن نبدأ بالفعل التواصلي وأن نتسمر عنده: «إن ضرورة وجود فعلٍ تم التنسيق في شأنه (koordiniert) إنما تُنتج في المجتمع حاجةً معينة للتواصل ينبغي أن تقع تغطيتها، إذا كان يجب على تنسيق فعلي بين الأفعال بغاية إشباع الحاجات أن يكون أمرًا ممكنًا»[3]. وبالنسبة إلى نظرية في الفعل التواصلي، تضع التفاهمَ اللغوي من حيث هو آلية التنسيق بين الأفعال (Handlungskoordinierung)، في مركز الصادرة، فإن الفلسفة التحليلية بشعبتها النواة، نظرية الدلالة، إنما تمنحنا نقطة ارتباط واعدة جدًّا. وهذا ينسحب

---

(3) S. Knngiesser «Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse,» in: Apel (1976), pp. 273 ff.,

وفي هذا الموضع، ص 278.

Th. B. Farrell, «Language-Action. A Paradigm for Communication,» *Quart. J. of Communication*, 62 (1976), pp. 333 f.

بدرجة أقل على ذلك النوع من مقاربة نظرية الدلالة التي تقف في ناحية أقرب ما تكون إلى نظرية الفعل، نعني بالنسبة إلى ما تبلور بالرجوع إلى أبحاث هربرت بول غرايس[4] التي استكملها كليف ستابلس لويس[5] وعمل عليها ستيفن شيفر[6] أو بينيت[7] تحت عنوان **السيمانطيقا القصدية**[8]. وهذه النظرية الاسمانية في الدلالة هي ليست مناسبة بالنسبة إلى توضيح آلية التنسيق بين التفاعلات التي تتم بتوسط لغوي، وذلك من أجل أنها تحلل عملية (der Akt) التفاهم هي بدورها بحسب مقياس الفعل الموجه نحو النتائج (konsequenzenorientiert).

يرتكز علم الدلالة القصدي على التمثل المضاد لبادئ الرأي (kontraintuitiv)، والقاضي بأن فهم دلالة عبارة رمزية **ش** يمكن أن تُرد إلى فهم مقصد متكلم «م»، لأنْ يمنح سامعًا «س» شيئًا ليفهمه بمساعدة علامة ما. وبهذه الطريقة، فإن نمطًا مشتقًا من التفاهم الذي يمكن أن يرجع إليه متكلم ما إذا كان الطريق إلى تفاهم مباشر قد صار مسدودًا، إنما يتم تحويله أسلوبيًا (stilisiert) إلى نمط أصلي من التفاهم. وإن محاولة علم الدلالة القصدي أن يُرجع ما تدل عليه العبارة الرمزية «**ش**» إلى ما يقصده «م» بواسطة «**ش**»، وبصياغة أخرى ما يدعونا إلى فهمه (zu verstehen gibt) بشكل مباشر، تفشل لأن ها هنا أمرين اثنين مختلفين بالنسبة إلى سامع ما، أنْ يفهم ماذا **يقصد** «م» بواسطة «**ش**»، نعني أن يفهم الدلالة من وراء «**ش**»، وأنْ **يعرف** المقصد الذي يتبعه «م» عبر استعمال «**ش**»، وبالتالي **الغاية التي يريد** «م» أن يبلغها بواسطة الفعل الذي أتاه. وهكذا، لن ينجح «م» في تحقيق مقصده من حمل «**س**» على قصده الدلالي إلا إذا عرف «**س**» مقصد «م» من أن يتواصل معه، وفهم ماذا قصد «م» من وراء تحقيق مقصده التواصلي، إذْ بمعرفة مقصد التواصل لدى «م» فحسب، لن يفهم «**س**» ما قصد «م»، نعني **عمّا** يريد أن يتواصل معه[9].

---

(4) H. P. Grice, «Intendieren, Meinen, Bdeuten;» «cher-Bedeutung und Intentionen,» in: G. Meggle (ed.), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 2 ff., 16 ff.

(5) D. Lewis, *Conventions* (Cambridge, Massachusetts: 1969; Berlin: 1975).

(6) St. Schiffer, *Meaning* (Oxford: 1972).

(7) J. Bennett, *Linguistic Behavior* (Cambridge: 1976).

(8) J. Heal, «Common Knowledge,» *Philos. Quart.*, vol. 28 (1978), pp. 116 ff., and G. Meggle, *Grundbegriffe der Kommunikation* (Berlin: 1981).

(9) عن النقد المفصل لهذا الأمر، ينظر: Jürgen Habermas, «Intentionalistische Semantik,» in: =

ليست مفيدة بالنسبة إلى نظرية في الفعل التواصلي إلا تلكم النظريات التحليلية في الدلالة التي تتعلق ببنية العبارات اللغوية بدل التعلق بمقاصد المتكلم، ومع ذلك فهي نظرية تحتفظ في مرأى النظر بالمشكل الذي يدور حول كيف يمكن أن يتم الربط بين الأفعال الصادرة عن فاعلين عدة بمساعدة آلية التفاهم، وذلك يعني كيف يمكن أن يتم التشبيك (vernetzt) بينها في نطاق فضاءات اجتماعية وحقب تاريخية. وإن ما هو مُمَثَّلٌ بالنسبة إلى هذا الإشكال الخاص بنظرية التواصل هو **أنموذج الأرغانون** (Organonmodell) الذي أعده **كارل بيلر**. ينطلق بيلر[10] من الأنموذج السيميوطيقي للعلامة اللغوية التي هي مستخدمة من طرف متكلم (باعث) وذلك بهدف أن يتفاهم مع سامع (متقبل) عن نوع من الموضوعات وحالات الأشياء. وهو يميز بين ثلاث وظائف لاستخدام علامات هي تواليًا: الوظيفة العرفانية التي تتعلق بعرض حالة من حالات الأشياء، والوظيفة الإفصاحية التي تهم الإنباء عن تجارب الحياة الخاصة بالمتكلم، والوظيفة الندائية (appelativ) للدعوات التي تكون موجهة نحو المخاطَبين. ووظيفة العلامة اللغوية أن تعمل في الوقت ذاته بوصفها رمزًا وعرَضًا (Symptom) وإشارةً (Signal): «فهي **رمزٌ** بحكم إسنادها إلى الموضوعات وأوضاع الأشياء، وهي **عرَضٌ** (علامة، مؤشر) بحكم تبعيتها الباعث الذي تعبر عن باطنيته، وهي **إشارة** بحكم دعوتها للسامع الذي تضبط سلوكه الخارجي أو الباطني كما من خلال علامات مرور أخرى»[11].

لا أحتاج إلى الخوض في كيفية تلقي هذا الأنموذج اللغوي ونقده في نطاق علم اللغة وعلم النفس[12]، لأن التدقيقات الحاسمة (مع بعض الاستثناء)[13]

Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Frankfurt am Main: 1984), = pp. 307 ff.; A. Leist, «Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik (1978),» *Linguistic Agency Univ. of Trier*, series A, paper no. 51,

ويقارن أيضًا: K. O. Apel: «Intentions, Conventions and Reference of Things,» in: H. Parret (ed.), *Meaning and Understanding* (Berlin: 1981), «Three Dimensions of Understanding and Meaning in Analytic Philosophy,» *Soc. Criticism*, vol. 7 (1980), pp. 115 ff.

(10) K. Bühler, *Sprachtheorie* (Jena: 1934).

(11) Ibid., p. 28.

(12) W. Busse, «Funktionen and Funktion der Sprache,» in: B. Schlieben-Lange (ed.), *Sprachtheorie* (Hamburg: 1975), p. 207, and G. Beck, *Sprechakte und Sprachfunktionen* (Tübingen: 1980).

(13) R. Jakobson, «Linguistik und Poetik (1960),» in: R. Jakobson, *Poetik*, Ed. by E. Holenstein und T. Schelbert (Frankfurt am Main: 1979), pp. 83 ff.

قد تم اتخاذها من جهة تحليل اللغة، وفي الأقل فإن نظريات الدلالة التحليلية الثلاث الأكثر أهمية إنما يمكن إدراجها في أنموذج بيلر على نحو أنها تدقق نظرية التواصل من الداخل، عبر التحليل الصوري لقواعد استخدام العبارات اللغوية، وليس من الخارج، عبر إعادة صياغة سبرانية (kybernetisch) لمسار الإرسال. وإن خط نظرية الدلالة هذا نحو تهيئة أنموذج الأرغانون إنما يقود بعيدًا من التصور الوضعاني (objektivistisch) لمسار التفاهم، من حيث هو تدفق من المعلومات بين الباعث والمتقبل[14]، وذلك باتجاه مفهوم صوري تداولي عن تفاعل يتم بتوسط عمليات تفاهم، بين ذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل.

في اتصال مع النظرية التداولية في العلامة التي أدخلها بيرس (Peirce) وطورها موريس (Morris)، قام كارناب (Carnap) بتقريب منهل المركب الرمزي الذي كان بيلر يفحص عنه أول الأمر بطريقة وظيفانية فحسب، وذلك من زوايا النظر النحوية والدلالية لتحليلٍ للغة محدد في شكل داخلي: ليست العلامة المعزولة هي حاملة الدلالات، بل عناصر منظومة لغوية، أي جملٌ شكلُها معين عبر قواعد نحوية ومحتواها الدلالي معينة عبر العلاقة مع موضوعات أو حالات أشياء مشار إليها. مع **النحو المنطقي** لكارناب والفرضيات الأساسية لـ **علم الدلالة المرجعي** (Referenzsemantik) انفتح طريقٌ نحو التحليل الصوري لوظيفة العرض في اللغة. وعلى الضد من ذلك يفحص كارناب عن وظائف النداء ووظائف العبارة في اللغة بوصفها جوانب تداولية من استخدام اللغة، يجب أن تُترَك إلى تحليل تجريبي. وإن تداولية اللغة هي تبعًا لهذا التصور ليست معينة عبر منظومة عامة من قواعد قابلة لإعادة البناء، وذلك على شاكلةٍ بحيث إنها يمكن، على نحو شبيه بعلم النحو وعلم الدلالة، أن تنفتح أمام تحليل مفهومي.

في نهاية الأمر، فإن نظرية الدلالة بلا ريب لن يتم إرساؤها في شكل مستقر من حيث هي علم صوري إلا مع الخطوة الذاهبة من دلاليات المرجع إلى **دلاليات الحقيقة** (Wahrheitssemantik). وإن نظرية الدلالة التي سوغها فريغه (Frege)، والتي توسعت عبر فتغنشتاين الأول (Wittgenstein I) إلى حد ديفيدسون (Davidson)

---

(14) P. Watzlawick, J. H. Beavin and D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication* (New York: 1962); H. Hörmann, *Psychologie der Sprache* (Heidelberg: 1967); H. Hörmann, *Meinen und Verstehen* (Frankfurt am Main: 1976).

ومايكل داميت (Dummett)، إنما تضع العلاقة بين الجملة وحالة الأشياء، بين اللغة والعالم في مركز الصدارة(15). وبهذا المنعطف الأنطولوجي تخلصت النظرية الدلالية من التصور القاضي بأن وظيفة العرض يمكن أن يتم توضيحها بمساعدة أنموذج الأسماء التي تشير إلى الموضوعات. إن دلالة الجمل وفهم دلالة الجمل لا يقبلان الفصل عن العلاقة مع صلاحية المنطوقات الثاوية في صلب اللغة. والمتكلم والسامع يفهمان دلالة جملة ما، عندما يعرفان تحت أي شروط تكون الجملة صائبة (wahr). ووفقًا لذلك هما يفهمان دلالة لفظة ما، عندما يعرفان نوع المساهمة التي قامت بها بحيث تستطيع الجملة التي تكونت بمساعدتها أن تكون صائبة. وهكذا تبسط سيمانطيقا الحقيقة الطرح القاضي بأن دلالة جملة ما هي متعينة من جهة شروط حقيقتها، ومن ثم تتم بلورة الرابط الداخلي بين **دلالة** عبارة لغوية و**صلاحية** جملة مكونة بمساعدتها بادئ الأمر بالنسبة إلى بُعد العرض اللغوي لحالات الأشياء.

بلا ريب إن هذه النظرية ملزمة بأن تحلل كل الجمل بحسب مقياس الجمل التقريرية (assertorisch)(16)، وحدودُ هذه المقاربة إنما تصبح منظورة بمجرد أن يتم إدراج الضروب المختلفة لاستخدام الجمل في نطاق أي فرق بين القوة التقريرية وفي صيغة أخرى الاستفهامية للإثباتات (Behauptungen) أو الأسئلة، وبنية جمل المنطوقات (Aussagesätze) المستخدمة في هذه التعابير (Äusserungen)(17). ولقد امتدت السيمانطيقا الصورية للجمل على الخط الذاهب من فتغنشتاين الثاني (Wittgenstein II) إلى سيرل (Searle) عبر أوستين (Austin). وهي لم تعد تنحصر في الوظيفة الاستعراضية للغة، بل هي تنفتح أمام تحليل غير متحيز لتنوع القوى المتضمنة-في-الكلام (illokutionär). وإن **نظرية استعمال الدلالة** إنما شأنها أيضًا أن تجعل الجوانب التداولية للعبارة اللغوية مفتوحة أمام تحليل مفهومي،

---

(15) K. O. Apel, «Die Entfaltung der analytischen Sprachphilosophie,» in: *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: 1973), vol. 2,

يقارن أيضًا: St. Davis, «Speech Acts, Performance and Competence,» *J. of Pragmatics*, vol. 3 (1979), pp. 497 ff.

(16) اللفظة الألمانية نحتها كانط. (المترجم)

(17) التعابير بالمعنى التداولي. (المترجم)

وإن **نظرية الأعمال الكلامية** (Sprechakte) إنما تعني الخطوة الأولى نحو تداولية صورية، شأنها أن تمتد إلى طرائق استخدام غير عرفانية. إلا أنها تبقى، في الوقت ذاته، كما بينت المحاولات الساعية إلى نسقنة (Systematisierung) أصناف الأعمال الكلامية والتي تذهب من ستينوس (Stenius) إلى سيرل عبر كيني (Kenny)، مرتبطةً بالمسبقات الأنطولوجية الضيقة التي تنطوي عليها سيمانطيقا الحقيقة. لا تستطيع نظرية الدلالة أن تلحق بمستوى الإدماج الخاص بنظرية التواصل التي استشرفها بيلر على نحو برنامجي، إلا إذا أمكن لها أن تمنح إلى وظائف النداء ووظائف العبارة (وإذا اقتضت الحال إلى الوظيفة «الشعرية» التي أكدها جاكبسون، المتصلة بوظيفة العرض ذاتها) التي تنطوي عليها اللغة، تعليلًا نسقيًا، وذلك بطريقة شبيهة بما فعلته سيمانطيقا الحقيقة بالنسبة إلى الوظيفة الاستعراضية للغة. ولقد خطوت بعض الخطى على هذه الطريق في تأملاتي من أجل تداولية كلية[18].

يمكن أن يتم ربط نظرية بيلر عن وظائف اللغة مع مناهج نظرية الدلالة التحليلية ورؤاها، وأن تُحول إلى نواة أساسية من أجل نظرية في الفعل موجهة نحو التفاهم، وذلك إذا أمكننا أن نعمم مفهوم الصلاحية (Geltung) في ما أبعد من صلاحية الحقيقة الخاصة بالقضايا، ولم نعد نتعرف إلى شروط الصلوحية (Gültigkeit) في المستوى الدلالي فحسب، في ما يخص القضايا، بل أيضًا في المستوى التداولي في ما يخص التعابير. ومن أجل هذه الغاية، فإن تغيير البراديغم الذي أدخله أوستين في فلسفة اللغة[19]، والذي قدمه كارل أوتو آبل بطريقة تاريخية مضيئة، ينبغي أن يقع تجذيره على نحو بحيث إن القطع مع «ميزة - اللوغوس (Logos-Auszeichnung) في اللغة»، نعني مع التفضيل الذي تتمتع به وظيفة العرض لديها، إنما تكون له أيضًا تبعات بالنسبة إلى اختيار المسبقات الأنطولوجية لنظرية اللغة. لا يتعلق الأمر بأن نسمح إلى جانب النمط التقريري بأنماط أخرى مبررة من استخدام اللغة فحسب، فبالنسبة إلى هذه الأنماط الأخرى ينبغي على الأرجح أن يتم إثبات ادعاءات الصلاحية وعلاقات العالم بطريقة شبيهة لما يجري مع النمط

---

(18) Habermas, «Intentionalistische».

(19) K. O. Apel, «Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der Sprache,» in: *Festschrift für Perpeet* (Bonn: 1980).

التقريري[20]. في هذا الاتجاه يهدف اقتراحي إلى ألا نرفع الدور **المتضمن-في-الكلام** (illokutionär) بوصفه قوة **غير عقلانية** (irrational) في مقابل الجزء القضوي المعلل للصلاحية، بل أن نتصوره باعتباره ذلك المكون الذي شأنه أن يخصص **أي** ادعاءِ صلاحيةٍ يرفع متكلمٌ ما بواسطة التعبير الذي يخصه، **كيف** يرفعه **ومن أجل ماذا** يرفعه.

من خلال القوة المتضمنة-في-الكلام، يستطيع متكلمٌ أن يحفز سامعه على أن يقبل ما يقترحه عليه من عمل كلامي، ومن ثم أن ينخرط معه في **رابطة محفزة عقلانيًا**. ويفترض هذا التصور أن ذواتًا قادرة على الكلام وعلى الفعل يمكنها أن تتخذ أكثر من علاقة مع عالم واحد فقط، وأنها، من جهة ما تتفاهم بعضها مع بعض على شيء ما داخل عالم ما، تؤسس تواصلها على منظومة من العوالم، تفترض أنها مشتركة. وفي هذا السياق كنت اقترحت أن نمايز العالم الخارجي إلى عالم موضوعي وعالم اجتماعي، وأن نقدم مفهوم العالم الداخلي بوصفه مفهومًا تكميليًّا بالنظر إلى هذا العالم الخارجي. بذلك يمكن لادعاءات الصلاحية المتعلقة بالحقيقة والسداد والصدقية أن تُستخدم بوصفها خيطًا هاديًا من أجل اختيار الرؤى النظرية التي من خلالها يمكن تعليل الأنماط الأساسية لاستعمال اللغة، أو وظائف اللغة، وتصنيف الأفعال الكلامية (Sprechhandlungen) المتنوعة بحسب كل لغة مفردة. وتبعًا لذلك، فإن الوظيفة الندائية للغة بحسب بيلر ينبغي أن تنقسم إلى وظائف تنظيمية (regulativ) ووظائف أمرية (imperativ). وفي نطاق الاستعمال التنظيمي للغة يرفع المشاركون ادعاءاتِ صلاحيةٍ معياريةً وذلك بطرائق متعددة ويرتبطون بشيء ما داخل عالمهم الاجتماعي المشترك، أما في نطاق الاستعمال الأمري للغة فهم يرتبطون بشيء ما داخل العالم الموضوعي، حيث يرفع المتكلم تجاه المخاطَب ادعاءً للسلطة حتى يحمله على أن يفعل على نحو بحيث تأتي إلى الوجود حالةُ الأشياء التي يهدف إليها (bezweckt). وإن نظرية تواصلية، تمت بلورتها على هذا الخط بطريقة صورية تداولية، إنما يمكن أن تصبح مثمرة بالنسبة إلى نظرية سوسيولوجية في الفعل، إذا أفلحنا في أن نبين كيف تضطلع الأعمال التواصلية، وذلك يعني الأفعال الكلامية أو التعابير غير الشفوية (nichtverbal) المكافئة لها، بوظيفة التنسيق بين الأفعال، وأن تقوم **بمساهمتها في بناء التفاعلات**.

(20) ينظر أعلاه ص 219 وما بعدها.

أخيرًا، إن الفعل التواصلي هو محال على سياقات المواقف التي تمثل من جهتها قطاعات من عالم الحياة الخاص بالمشاركين في التفاعل. وحده هذا التصور عن عالم الحياة الذي يمكن أن يتم إدخاله بوصفه مفهومًا تكميليًّا للفعل التواصلي بالاستناد إلى التحليلات التي أثارها فتغنشتاين عن الخلفية المعرفية[21]، من شأنه أن يؤمن ربط نظرية الفعل بالمفاهيم الأساسية لنظرية المجتمع.

في إطار فاصلٍ تأملي، لا أستطيع في أفضل الأحوال سوى أن أجعل هذا البرنامج مستساغًا. وبالانطلاق من الصيغتين الاثنتين لنظرية الفعل الفيبرية أود بادئ الأمر أن أجعل القيمة المركزية لمشكلة التنسيق بين الأفعال واضحة للعيان (1). ثم بعد ذلك أود أن أستثمر تمييز أوستين بين الأعمال المتضمنة - في - الكلام والأعمال المؤثرة-بالكلام (perlokutionär) في رسم حد يفصل الأفعال الموجهة نحو التفاهم عن الأفعال الموجهة نحو النجاح (2)، وذلك من أجل البحث في مفعول الرابطة المتضمنة - في - الكلام الناجم عن عروض الأعمال الكلامية (3) وفي دور ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد (4). وإن مناظرة المحاولات المنافسة الرامية إلى تصنيف الأفعال الكلامية، إنما تفيد في تعزيز هذه الطروحات (5). وأخيرًا أود أن أشير إلى بعض الانتقالات من المستوى الصوري التداولي للبحث إلى التداولية التجريبية، وأن أفسر، في ما يخص العلاقة بين الدلالة اللفظية والدلالة التابعة للسياق التي من شأن الأفعال الكلامية، لماذا ينبغي أن يقع استكمال مفهوم الفعل التواصلي بواسطة تصور عالم الحياة (6).

(1) صيغتان اثنتان عن نظرية الفعل لدى فيبر

قام فيبر بادئ الأمر بإدخال «المعنى» باعتباره مفهومًا أساسيًّا في نظرية الفعل وميز الأفعال عن السلوك القابل للملاحظة، وذلك بالاستعانة بهذه المقولة: «لا يجب أن يُسمى سلوكٌ إنساني ما فعلًا (Handeln) (وسيان أن يكون نشاطًا خارجيًّا أو داخليًّا، امتناعًا أو قبولًا)، إلا عندما - من جهة ما - يربطه الفاعل أو الفاعلون بمعنى ذاتي»[22]. لم يكن يدور في خلد فيبر عندئذ أي نظرية في الدلالة، وإنما

(21) L. Wittgenstein, *Über Gewißheit* (Frankfurt am Main: 1970).

(22) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 3.

نظرية قصدية (intentionalistisch) في الوعي. وهو لا يشرح «المعنى» بالاستعانة بأنموذج الدلالات اللغوية، ولا يُحيل «المعنى» على الوسط اللغوي للتفاهم الممكن، بل على الآراء والمقاصد الخاصة بذاتٍ فاعلة (Handlungssubjekt) متمثلة أول الأمر على نحو معزول. هذا التحديد الأولي للمسار من شأنه أن يفصل فيبر عن أي نظرية في الفعل التواصلي: ليست العلاقة الشخصية المتبادلة التي تُحيل على التفاهم اللغوي، بين ذاتين في الأقل قادرتين على الكلام وعلى الفعل، هي التي تسوغ بوصفها علاقة أساسية، بل النشاط الغائي لأي ذات فاعلة معزولة.إذْ يتم تمثل التفاهم اللغوي، كما هو الأمر في السيمانطيقا القصدية، بحسب مقياس التأثير المتبادل لذواتٍ فاعلة في شكل غائي بعضها في بعض: «إن جماعة لغوية إنما يتم عرضها في الحالة 'العقلانية بمقتضى غاية' من جهة ما هي حالة نمطية - مثالية (idealtypisch) قصوى، عبر أعمال فردية كثيرة... موجهة نحو توقع البلوغ لدى الآخرين إلى 'فهم' المعنى المقصود»[23]. يسوغ التفاهم بوصفه ظاهرة مشتقة، يجب أن تُبنى بالاستعانة بمفهومٍ عن القصد تم وضعه منذ البداية. وهكذا ينطلق فيبر من أنموذج غائي للفعل ويعيِّن 'المعنى الذاتي' بوصفه مقصدًا للفعل (سابقًا على التواصل). ويستطيع الفاعل إما أن يتابع مصالحه الخاصة من قبيل اكتساب السلطة أو ربح الثروة، أو يستطيع أن يريد إرضاء القيم مثل التقوى أو الكرامة الإنسانية، أو يستطيع أن يبحث عن مبتغاه في تصريف العواطف والرغبات. هذه الأهداف **النفعية** أو **القيمية** (werthaft) أو **الوجدانية** (affektuell)، التي فُصلت إلى غايات مخصوصة بموقف ما، هي بصمات مميزة للمعنى الذاتي، الذي يمكن الذوات الفاعلة أن تربطه بنشاطها المسدد نحو هدف ما[24].

لأن فيبر ينطلق من أنموذج فعل متصور في شكل مونولوجي، فهو لا يستطيع أن يُدخل مفهوم «الفعل الاجتماعي» من طريق تفسير مفهوم المعنى، بل ينبغي عليه أن يوسع أنموذج النشاط الغائي إلى تعيينَيْن اثنين، بحيث يتم استيفاء شروط التفاعل الاجتماعي: ينضاف إلى ذلك (أ) التوجه بحسب سلوك ذوات **أخرى** للفعل و(ب) **العلاقة التفكرية** لتوجهات الفعل بين مشاركين كثرٍ في التفاعل

---

(23) Ibid., p. 194.

(24) H. Girndt, *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie* (Tübingen: 1967).

بعضهم مع بعضهم الآخر. وقد تردد فيبر بلا ريب في ما إذا كان عليه، في ما يتعلق بالتفاعلات الاجتماعية، أن يعتبر الشرط (أ) شرطًا كافيًا، أو ما إذا كان عليه أن يشترط (ب) أيضًا. وفي §1 من كتابه **الاقتصاد والمجتمع** يريد أن يقول: «يجب أن لا يُسمى فعلًا 'اجتماعيًا' إلا ذلك النوع من الفعل الذي يكون معناه المقصود من طرف واحد أو أكثر من الفاعلين، متصلًا بسلوك الآخرين وموجهًا بذلك في المجرى الذي يأخذه»[25]. وعلى الضد من ذلك، يؤكد فيبر في §3 على أن توجهات الفعل الخاصة بالمشاركين إنما ينبغي أن يتصل بعضها ببعض على نحو متبادل: «يجب على 'العلاقة الاجتماعية' أن تعني سلوكًا ذاتيًا (ein Sichverhalten) لأفراد عدة هو، طبقًا لمحتوى المعنى الذي من شأنه، سلوك معدل ومن ثم هو موجه في شكل **متبادل** لبعضهم مع بعضهم الآخر»[26].

لكن ما هو أكثر أهمية بالنسبة إلى بناء نظرية في الفعل إنما هو قرار آخر. هل يجب على فيبر أن يُدخل جوانب الفعل القابلة للعقلنة في أساس الأنموذج الغائي للفعل، أم يجب على مفهوم التفاعل الاجتماعي أن يُستخدَم بوصفه أساسًا لهذا الغرض؟ في الحالة الأولى (أ) ينبغي على فيبر أن يحصر نفسه في الجوانب القابلة للعقلنة التي يسمح بها أنموذج النشاط الغائي: في عقلانية الوسيلة-و-الغاية. أما في الحالة الثانية (ب) فيُطرَح السؤال عما إذا كان ثمة أنواع مختلفة من العلاقة التفكرية في توجهات الفعل ومن ثم أيضًا جوانب **أخرى** من خلالها يمكن أن تكون الأفعال معقلَنة.

(أ) **الصيغة الرسمية**: من المعروف أن فيبر يميز بين الفعل العقلاني بمقتضى غاية والفعل العقلاني بمقتضى قيمة والفعل الوجداني والفعل التقليدي. وهذه التيبولوجيا ترتكز على فئات من أهداف الفعل، نحوها يستطيع الفاعل (der Aktor) أن يتوجه في نشاطه الغائي: أهداف نفعية وقيمية ووجدانية. وعندئذ يظهر 'الفعل التقليدي' بوصفه فئة متبقية (Restkategorie) ليس لها في بادئ الأمر من تعين أكثر من ذلك. وما يقود هذه التيبولوجيا هو على نحو جلي المصلحة الداعية إلى تمييز درجات عقلنة الفعل. إن فيبر هنا لا يبدأ بالعلاقة الاجتماعية. إنه لا يعتبر

---

(25) Weber, *Wirtschaft*, p. 4.

(26) Ibid., p. 19.

إلا علاقة-الغاية-و-الوسيلة التي تحكم فعلًا مونولوجيًّا متمثلًا في شكل غائي بوصفها جانبًا قابلًا للعقلنة. ومتى ما اتخذ المرء هذا المنظور، فإنه لا يكون في الأفعال ما هو مفتوح أمام التقويم الموضوعي إلا مدى **نجاعة** تدخل سببي في موقف قائم أو مدى **حقيقة** المنطوقات التجريبية التي تؤسس القاعدة المعمول بها (Maxime) أو خطة الفعل، نعني الرأي الذاتي في شأن التنظيم العقلاني للوسائل بمقتضى غاية ما.

هكذا، اختار فيبر الفعل العقلاني بمقتضى غاية بوصفه نقطة مرجعية بالنسبة إلى التيبولوجيا التي وضعها: «مثل أي فعل آخر، يمكن أن يتعين الفعل الاجتماعي أيضًا، 1. على نحو **عقلاني بمقتضى غاية:** عبر انتظارات ما تجاه السلوك الخاص بموضوعات العالم الخارجي أو بأناس آخرين وعبر استخدام هذه الانتظارات بوصفها 'شروطًا' أو 'وسائل' بالنسبة إلى **غايات** تم السعي إليها والتروي في شأنها بطريقة عقلانية على أنها ضرب من النجاح، 2. على نحو **عقلاني بمقتضى قيمة ما:** عبر الإيمان الواعي بالقيمة **الخاصية** - الإتيقية، الإستطيقية، الدينية أو مهما كان تأويلنا لها - غير المشروطة لسلوك ذاتي معين بطريقة محضة بوصفه كذلك وبوصفه مستقلًّا عن أي ضرب من النجاح، 3. على نحو **وجداني**، وعلى وجه خاص بطريقة **عاطفية** (emotional): عبر المشاعر الحينية والمواقف العاطفية، 4. على نحو **تقليدي**: عبر عادة راسخة»[27]. ومتى ما اتبعنا اقتراحًا في التأويل صدر عن شلوشتر[28]، فإنه يمكن إعادة بناء التيبولوجيا بالاستناد إلى السمات الصورية للفعل العقلاني بمقتضى غاية. يسلك على نحو عقلاني بمقتضى غاية ما، الفاعلُ الذي يختار **الغايات** من جهة أفق للقيم متمفصل على نحو واضح والذي ينظم **الوسائل** المناسبة مع مراعاة **التبعات** البديلة. وفي سلسلة أنماط الفعل التي اقترحها فيبر يضيق وعيُ الذات الفاعلة خطوة بعد خطوة: تصبح التبعات محجوبة عن المعنى الذاتي ومن ثم منفلتة من المراقبة العقلانية في الفعل العقلاني بمقتضى قيمة ما، ثم في الفعل الوجداني التبعاتُ والقيم، ثم في الفعل الذي لم يعد في واقع الأمر سوى مجرد عادة، الغايةُ نفسها (الجدول (III-1)).

---

(27) Ibid., p. 17.

(28) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), p. 192.

بلا ريب، لا يستطيع فيبر في هذا البناء أن يستوعب الفعل 'العقلاني بمقتضى قيمة ما' إلا إذا ألحق بها دلالة تقييدية. وهنا لا يستطيع هذا النمط أن يحتوي إلا توجهات الفعل من نوع إتيقا القناعة، وليس من نوع إتيقا المسؤولية. ولن تتم مراعاة طابع الاقتداء بالمبادئ الذي على أساسه على سبيل المثال توصف الإتيقا البروتستانتية بوصفها إطارًا من أجل سلوك منهجي في الحياة. وإن البنى مابعد التقليدية للوعي التي استقرأها فيبر في صور العالم المعقلنة في شكل إتيقي، لا يمكن في واقع الأمر لأسباب تحليلية، أن تدخل في تيبولوجيا الفعل التي ترتكز على تصنيف للأفعال غير الاجتماعية، وذلك أن الوعي الخلقي يتصل بالتنظيم الوفاقي للنزعات البيشخصية للأفعال.

الجدول (III-1)

تيبولوجيا الفعل الرسمية

أنماط الفعل بحسب الدرجات العقلانية النازلة	يمتد المعنى الذاتي إلى العناصر الآتية:			
	الوسائل	الغايات	القيم	التبعات
عقلاني بمقتضى غاية	+	+	+	+
عقلاني بمقتضى قيمة	+	+	+	–
وجداني	+	+	–	–
تقليدي	+	–	–	–

(ب) **الصيغة غير الرسمية:** ما إن حاول فيبر أن يضع تيبولوجيا على المستوى المفهومي للفعل الاجتماعي، حتى اصطدم بالجوانب الأخرى من عقلانية الفعل. يمكن الأفعال الاجتماعية أن تتميز بحسب آليات التنسيق بين الأفعال، وذلك بحسب ما إذا كانت علاقةٌ اجتماعية ما ترتكز فحسب على **وضعيات المصلحة** أو على **توافق معياري** أيضًا. وبهذه الطريقة يميز فيبر بين مجرد الوجود الحادث لنظام اقتصادي وبين الصلاحية الاجتماعية لنظام قانوني، فها هنا تكتسب العلاقات الاجتماعية قوامها عبر الاشتباك الحادث بين وضعيات المصالح، أما هنا فعبر الاعتراف بالادعاءات المعيارية للصلاحية. وبلا ريب، فإن تنسيقًا ما

بين الأفعال، مؤمنًا في أول الأمر عبر التكامل بين المصالح فحسب، إنما يمكن أن تُعاد صياغته معياريًّا عبر إضافة «صلاحية توافقية»، نعني عبر «الإيمان بما هو مفروض قانونًا أو عُرفًا (konventionell) بشأن سلوك معين»[29]. يشرح فيبر ذلك من خلال تكون التقاليد في أثناء المرور من العادات (Sitte) إلى العُرف (Konvention): «إن القواعد العُرفية (konventionell) هي في المعتاد الطريق الذي عبره يتم تحويل مجرد الاطرادات الحادثة للفعل، وبالتالي مجرد 'العادات' إلى نوع من 'المعايير' الإلزامية، والمضمونة في أول الأمر بواسطة الإكراه النفسي (psychisch)»[30].

غير أن التفاعل القائم على **تكامل المصالح** هو غير موجود في شكل العادات السائدة فحسب، نعني العادات المقبولة بطريقة متبلدة، بل على مستوى السلوك التنافسي العقلاني أيضًا، على سبيل المثال في المقايضة الحديثة، حيث يكون المشاركون وعيًا واضحًا عن التكامل، ولكن أيضًا عن عرضية وضعية مصالحهم. وعلى الجهة الأخرى أيضًا، فإن التفاعل القائم على **الإجماع المعياري** لا يأخذ شكلَ فعلٍ عُرفي مرتبط بالتقاليد فحسب، وهكذا تعتمد منظومة القانون الحديثة على إيمانٍ مستنير بالشرعية، يرجعه القانون الطبيعي العقلي، من طريق فكرة عقد أساسي بين الأحرار والمتساوين، إلى إجراءات التكون المعقول (Vernünftig) للإرادة. ومتى ما اتبع المرء هذه التأملات، فإنها توحي ببناء أنماط الفعل الاجتماعي أ) بحسب نوع التنسيق (Koordinierung)، وب) بحسب درجة العقلانية في العلاقة الاجتماعية (الجدول (III-2)).

يجد هذا التكوين للأنماط نقاط ارتكاز في «الاقتصاد والمجتمع»[31]، وبالاستعانة بالمقالة الموسومة «في شأن بعض مقولات سوسيولوجيا الفهم»[32]، يمكن إثباته نسبيًّا بطريقة جيدة. إلا أنني سوف أعزف عن هذا الأمر، من أجل أن

(29) Weber, *Wirtschaft*, p. 247.

(30) Ibid., p. 246.

[psychisch: النفسي وليس «الفيزيائي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 293). (المترجم)]

(31) Weber, *Wirtschaft*, pp. 19-26, 240-250.

(32) Ibid., pp. 169-213.

فيبر لم يضطلع اضطلاعًا واضحًا على مستوى توجهات الفعل ذاتها بالتمييز المهم بين العلاقات الاجتماعية التي تجري عبر توسط وضعيات المصالح، وتلك التي تجري عبر توسط التوافق المعياري (سوف أستأنف هذا الأمر تحت عنوان التوجه نحو النجاح في مقابل التوجه نحو التفاهم). لكن ما هو أكثر خطورة هو كون فيبر بلا ريب يميز بين التوافق المرتبط بالتقاليد والتوافق العقلاني، لكن هذا التوافق العقلاني، كما رأينا ذلك، هو أمر لا يشرحه فيبر كفايةً، معتمدًا على أنموذج الوفاق (Vereinbarung) بين ذوات قانونية خاصة، وفي أي حال لا يُرجعه إلى الأسس الخلقية - العملية التي تسمح بتكون الإرادة بطريق الخطاب (diskursiv). وإلا كان ينبغي في هذا الموضع أن يتوضح أن فعل المجتمع (Gesellschaftshandeln) لا يتخصص أمام فعل الجماعة (Gemeinschaftshandeln) عبر توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، بل عبر الطور الأعلى، نعني الطور مابعد العُرفي (postkonventionell)، من العقلانية الخلقية - العملية. ومن أجل أن هذا الأمر لم يحدث، فإن مفهومًا مخصوصًا عن العقلانية بمقتضى قيمة ما لا يستطيع أن يحصل لنظرية الفعل على الدلالة التي ينبغي أن تُعزى لها، إذا كان يمكن العقلنة الإتيقية التي بحث فيها فيبر على مستوى التقاليد الثقافية، أن تُدرَك وأن تُتصور في استتباعاتها الخاصة في ما يتعلق بالمنظومات الاجتماعية للفعل.

الجدول (III-2)

تيبولوجيا بديلة من الأفعال

درجات عقلانية الفعل / التنسيق	منخفض	عالٍ
عبر وضعيات المصالح	الفعل المعتاد على صعيد الوقائع («عادات»)	الفعل الاستراتيجي («فعل المصالح»)
عبر توافق معياري	الفعل التوافقي العُرفي («فعل الجماعة»)	الفعل التوافقي مابعد العُرفي («فعل المجتمع»)

لم يستطيع فيبر أن يجعل تيبولوجيا الفعل غير الرسمية مفيدة بالنسبة إلى إشكالية العقلنة المجتمعية. وأما عن الصيغة الرسمية، فقد طُبقت على الصعيد المفهومي تطبيقًا محدودًا جدًّا، بحيث إن العلاقات الاجتماعية في هذا الإطار لا يمكن الحكم عليها إلا من جانب العقلانية بمقتضى غاية. ومن هذا المنظور المفهومي ينبغي على عقلنة منظومات الفعل أن تنحصر في تنفيذ الأنماط النوعية للمنظومات الفرعية للفعل العقلاني ونشرها بمقتضى غاية. وحتى يمكن الفحص عن مسارات العقلنة المجتمعية **في كل مداها**، يحتاج المرء إلى أسس **أخرى** لنظرية الفعل.

أريد لهذا السبب أن أستأنف مفهوم الفعل التواصلي الذي سبق أن تم بسطه في المقدمة، وفي اتصال مع نظرية الأعمال الكلامية، أن أرسخ على أسس مفهومية تلك الجوانب من الفعل القابلة للعقلنة، والتي تم إغفالها في نظرية الفعل الرسمية لدى فيبر. وعلى هذه الطريق آمل أن أستعيد من زاوية نظرية الفعل ذلك المفهوم المركب للعقلانية الذي استخدمه فيبر في تحليلاته الثقافية. وهكذا سوف أنطلق من تصنيف معين للأفعال مستوحى من الصيغة غير الرسمية من نظرية الفعل الفيبرية، وذلك بمقدار ما يتم تمييز الأفعال الاجتماعية بحسب توجهين اثنين للفعل، هما يقابلان توجه الفعل بحسب وضعيات المصلحة وبحسب التوافق المعياري:

الجدول (III-3)

أنماط الفعل

توجه الفعل / وضعية الفعل	موجه نحو النجاح	موجه نحو التفاهم
غير اجتماعية	الفعل الأداتي	-
اجتماعية	الفعل الاستراتيجي	الفعل التواصلي

ينطلق أنموذج الفعل **العقلاني بمقتضى غاية** من أن الفاعل هو في المقام الأول موجه نحو بلوغ هدفٍ تم تدقيقه في شكل كافٍ بحسب **غايات** ما، ويختار الوسائل التي تظهر له ملائمة في الوضعية المعطاة، وبحسب التبعات الأخرى

المتوقعة للفعل وذلك بوصفها شروطًا جانبية للنجاح. ويُعرف النجاح بكونه عبارة عن حصول حالة منشودة داخل العالم، يمكن أن يتم إحداثها في شكل سببي في وضعية معطاة من طريق عمل موجه نحو هدف ما (zielgerichtet) أو من طريق الإمساك عنه. وإن مفاعيل الفعل الحاصلة تتكون من نتائج الفعل (بمقدار ما يتم تحقيق الغايات الموضوعة) وتبعات الفعل (التي توقعها الفاعل وقصدها أو وضعها في الحسبان) والتبعات الجانبية (التي لم يتوقعها الفاعل). إن فعلًا موجهًا نحو النجاح إنما نسميه **أداتيًّا**، عندما ننظر إليه من الجانب المتعلق باتباع القواعد التقنية للفعل ونقيم درجة فاعلية تدخل ما في سياق الحالات والأحداث، ونسمي **استراتيجيًّا** فعلًا موجهًا نحو النجاح، عندما ننظر إليه من زاوية الجانب المتعلق باتباع قواعد الاختيار العقلاني ونقيم درجة فاعلية التأثير في القرارات التي يتخذها خصمٌ عقلاني. والأفعال الأداتية يمكن أن تكون مقترنة مع التفاعلات الاجتماعية، أما الأفعال الاستراتيجية فهي تمثل هي ذاتها أفعالًا اجتماعية. في المقابل، أتحدث عن أفعال **تواصلية**، عندما لا يتم التنسيق بين خطط الفعل لدى الفاعلين المشاركين بالاستناد إلى حسابات النجاح المركزة على الأنا، وإنما على أساس عملية التفاعل. ففي الفعل التواصلي لا يكون المشاركون موجهين ابتداءً نحو النجاح الخاص، بل هم يتابعون أهدافهم الفردية تحت شريطة أن يكون بإمكانهم أن يوفقوا بين خطط أفعالهم على أساس التعريفات المشتركة للوضعية المعطاة. وبمقدار ذلك يكون التفاوض على تعريفات الوضعية جزءًا جوهريًّا من أعمال التأويل المطلوبة بالنسبة إلى الفعل التواصلي.

(2) التوجه نحو النجاح في مقابل التوجه نحو التفاهم منزلة المفاعيل المؤثرة بالقول

من جهة كوني أعين الأفعال الاستراتيجية والتواصلية بوصفها أنماطًا، أنطلق من أن أفعالًا ملموسة تقبل أن تُصنف من زوايا النظر هذه. لا أريد أن أشير فحسب بواسطة ألفاظ من قبيل «استراتيجي» و«تواصلي» إلى جانبين تحليلين، تحتهما يمكن الفعل نفسه أن يوصَف تارةً باعتباره تأثيرًا متبادلًا بين خصوم فاعلين بطريقة عقلانية بمقتضى غاية ما، ووطورًا بوصفه مسارًا للتفاهم بين منتمين إلى عالم حياة معين، بل إن الأفعال الاجتماعية على الأرجح تقبل التمييز من جهة ما إذا

كان المشاركون يتخذون موقفًا موجهًا نحو النجاح أو موقفًا موجهًا نحو التفاهم، وعلى الحقيقة يجب على هذه المواقف أن تقبل التعرف إلى هويتها في حالات مخصوصة بالاعتماد على المعرفة الحدسية للمشاركين أنفسهم. هكذا، فإن ما هو مطلوب في بادئ الأمر تحليلٌ مفهومي لهذين الموقفين.

في إطار نظرية في الفعل، لا يمكن أن يُفهم هذا الأمر بوصفه مهمة نفسانية. إن هدفي ليس التخصيص الإمبيريقي للاستعدادات السلوكية، بل إدراك البنى العامة لمسارات التفاهم التي من رحمها يمكن أن نستخرج الشروط التي تضبط خصائص المشاركة. ومن أجل أن نفسر ماذا أقصد من وراء 'الموقف الموجه نحو التفاهم'، فإنه ينبغي علي أن أحلل مفهوم 'التفاهم'. لا يتعلق الأمر ها هنا بالمحمولات التي يستخدمها ملاحظ معين عندما يصف مسارات التفاهم، بل بالمعرفة قبل النظرية لمتكلمين أكفاء، بإمكانهم هم أنفسهم أن يميزوا حدسًا حين يؤثرون أو يفعلون في متكلمين آخرين وحين يتفاهمون معهم، وعلاوة على ذلك يعرفون متى تفشل محاولات التفاهم. ومتى ما أمكننا أن نشير إلى المناويل التي توجد ضمنًا في أساس هذه التمييزات، حصلنا على تصور التفاهم المبحوث عنه.

يسوغ التفاهم بوصفه سيرورة اتحاد في الكلمة (Einigung) بين ذوات قادرة على الكلام والفعل. بلا ريب تستطيع مجموعةٌ من الأشخاص أن تشعر بأنها واحدة في مزاج ما، هو من الانتشار بحيث إنه يصعب أن نشير إلى المحتوى القضوي أو إلى موضوع قصدي يتوجه نحوه هذا المزاج. إن **حالة مزاجية متساوية** (Gleichgestimmtheit) من هذا النوع لا تستوفي شروط عملية **التوافق** (Einverständnis)، التي تنتهي إليها محاولات التفاهم. إن توافقًا تم الحصول عليه في شكل تواصلي، أو تم افتراضه سلفًا على نحو مشترك داخل فعل تواصلي، إنما هو متمايز في شكل قضوي. وبفضل هذه البنية اللغوية لا يستطيع أن يكون ناجمًا عن تأثير من الخارج فحسب، بل ينبغي أن يتم القبول به من طرف المشاركين بوصفه شيئًا صالحًا. ومن هذه الجهة يتميز عن مجرد **تطابق الأمزجة** (Übereinstimmung) القائم في شكل **وقائعي**. تهدف مسارات التفاهم إلى توافق يستجيب إلى الشروط التي تقتضيها موافقةٌ (Zustimmung) محفزة عقلانيًّا على محتوى تعبير ما. وإن توافقًا تم الحصول عليه في شكل تواصلي إنما يمتلك أساسًا عقلانيًّا، نعني لا يمكن أن يتم **فرضه** من أي طرف كان، سواء أكان ذلك

في شكل أداتي، عبر التدخل المباشر في وضعية الفعل، أو في شكل استراتيجي، عبر التأثير المحسوب من زاوية النجاح على قرارات خصم معين. ربما يمكن أن يوجد من الناحية الموضوعية توافقٌ ما عن طريق الإكراه، لكن ما يحدث في شكل **واضح للعيان** عبر التأثير الخارجي أو استخدام العنف لا يمكن من الناحية الذاتية أن **يُعد توافقًا**، فإن التوافق إنما يقوم على **القناعات** (Überzeugungen) المشتركة. لا يفلح العمل الكلامي (Sprechakt) للطرف الواحد إلا إذا قبل الطرف الآخر العرض الذي يحتوي عليه، بأن يتخذ (وإن كان ذلك ضمنًا) موقف نعم أو لا إزاء ادعاء صلاحية قابل للنقد في أساسه. سواء الأنا (Ego) الذي يرفع بواسطة تعبيره ادعاءً معينًا للصلاحية، أو الغير (Alter) الذي يعترف بهذا الادعاء أو يرفضه، إنما يقيمان قراراتهما على علل محتملة (potentiell).

إذا لم نستطع أن نتخذ من أنموذج القول (Rede) مرجعًا، فلن نكون في وضع يسمح لنا بأن نحلل حتى كخطوة أولى ماذا يعني أن ذاتين اثنتين تتفاهمان الواحدة مع الأخرى. إنما التفاهم يسكن في صلب اللغة الإنسانية بمثابة غاية أخيرة لها (Telos). بلا ريب لا ترتبط اللغة والتفاهم كما ارتباط الوسيلة والغاية. لكننا لا نستطيع أن نفسر تصور التفاهم إلا إذا بينّا ماذا يعني أن نستخدم جملًا في نطاق مقصد تواصلي. وإن تصورَي اللغة والتفاهم إنما يؤول أحدُهما الآخرَ في شكل متبادل. ولهذا السبب بإمكاننا أن نحلل السمات الصورية التداولية للموقف الموجه نحو التفاهم على أنموذج موقف المشاركين في التواصل (von Kommunikationsteilnehmern)[33] الذين يقوم واحدٌ منهم، في أبسط حالة، بأداء عمل كلامي، ويقوم آخرُ باتخاذ موقف من ذلك بواسطة نعم أو لا (ولو أن التعابير (Äusserungen)[34] في الممارسة التواصلية اليومية هي ليس لها في أكثر الأحيان أي شكل لغوي على نحو واضح، وفي الأغلب الأعم أي شكل شفهي).

(33) المشاركون «في التواصل» وليس «في التفاعل» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 297). (المترجم)

(34) لهذا السبب، فإن هبرماس لا يحصر معنى «Äusserung» في فعل «التلفظ» اللغوي فحسب، أي لا يحصره في الدلالة اللسانية للمصطلح، بل يوسعه كي يشمل كل الدلالات الاجتماعية للفعل التواصلي من حيث هو «تعبير»، أي إعراب عن مقصد وتصريح بمعنى في إطار مسار نحو التفاهم مع الغير، لا يمكن أن ينحصر في الشكل اللغوي أو ينغلق في الشكل الشفهي. (المترجم)

إذا أردنا أن نرسم الحد الذي يفصل الأفعال الموجهة نحو النجاح عن الأفعال الموجهة نحو التفاهم وذلك من طريق تحليل معين للأفعال الكلامية، فسوف تعترضنا بلا ريب الصعوبة التالية. من جهة أولى، نعتبر العمليات التواصلية التي بمساعدتها يتفاهم المتكلم والسامع على شيء ما، بمثابة آلية تنسيق بين الأفعال. إن مفهوم الفعل التواصلي إنما هو مقدم على نحو أن عمليات التفاهم التي تربط بين خطط الفعل المهيكَلة على نحو غائي لدى مختلف المشاركين، والتي تجمع هكذا بين الأفعال الفردية في سياق تفاعلي هي من جهتها لا يمكن أن يتم ردها إلى الفعل الغائي. ومن هذه الناحية، فإن المفهوم التداولي للتفاعل المتوسط في شكل لغوي هو غير متوافق مع نظرية في الدلالة تريد، كما هي الحال مع السيمانطيقا القصدية، أن تتصور التفاهم بوصفه حلًّا لمشكل متعلق بالتنسيق بين ذوات فاعلة فعلًا موجهًا نحو النجاح. ولكن من جهة أخرى **ليس كل** تفاعل متوسط لغويًّا يمنح مثالًا عن فعل موجه نحو التفاهم. فمن دون شك، يوجد عدد لا يُحصى من التفاهم غير المباشر، أكان ذلك عندما يمنح الواحد للآخر شيئًا ما كي يفهمه بواسطة الإشارات (Signale)، ويدفعه في شكل غير مباشر إلى تكوين رأي معين أو إلى عقد نوايا معينة من طريق الاشتغال الاستنتاجي على الإدراكات المتعلقة بوضعية ما، أو كان ذلك عندما يقوم أحدهم، على قاعدة ممارسة تواصلية يومية مستقرة، باستغلال مفاجئ للغير من أجل غاياته الخاصة، وبالتالي عبر استخدام متلاعب بالوسيلة اللغوية حتى يدفعه نحو تصرف يتمناه ومن ثم يسخره أداةً (instrumentalisiert) من أجل نجاح الفعل الخاص به. ويبدو أن الأمثلة على استعمال كهذا للغة موجه نحو النتائج من شأنها أن تحط من قيمة الفعل الكلامي بوصفه أنموذجًا بالنسبة إلى الفعل الموجه نحو التفاهم.

بيد أن الأمر يمكن ألا يكون كذلك في حالة واحدة، ألا وهي عندما يمكننا أن نبين أن استعمال اللغة الموجه نحو التفاهم هو **النمط الأصلي** الذي بإزائه يتصرف التفاهم غير المباشر والتفهيم بواسطة التلميح (das Zu-verstehen-geben)[35] أو ما يمكن فهمه (das Verstehn-lassen)[36] على نحو طفيلي. هذا على وجه الدقة، كما أرى، ما حققه تمييز أوستين بين الأعمال المتضمنة-في-القول (Illokutionen)

(35) في معنى «أوحى». (المترجم)

(36) في معنى «عنى يعني» وقصد ضمنًا. (المترجم)

والأعمال المؤثرة-بالقول (Perlokutionen)، إذ يميز أوستين كما هو معروف بين الأعمال القولية (lokutionär) والأعمال المتضمنة-في-القول والأعمال المؤثرة-بالقول[37].

يسمي أوستين قوليًّا محتوى الجمل التقريرية (Aussagesätzen)[38] («ض») أو الجمل التقريرية المؤسمنة (nominalisiert) («أن ض»). فمن طريق **الأعمال المتضمنة-في-القول** ينجز المتكلم فعلًا، وذلك بأنْ يقول شيئًا ما. وشأن الدور المتضمن-في-القول أن يحدد أو يثبت صيغة (der Modus) جملة («ص ض» (M p))[39] مستعملة بوصفها توكيدًا أو وعدًا أو أمرًا أو اعترافًا ...إلخ. وتحت شروط قياسية يتم التعبير عن الصيغة بمساعدة كلمة (Verb)[40] إنشائية (performativ)[41] مستعملة في المضارع في ضمير المتكلم، حيث ينبغي الاعتراف بمعنى الفعل (Aktionssinn) خصوصًا من جهة أن الجزء المتضمن-في-القول المكون للفعل الكلامي يجيز الإضافة «بموجب هذا»: «بموجب هذا أنا أعدك (أنا آمرك، أنا أقر لك) بأن ض». ومن طريق **الأعمال المؤثرة-بالقول** يهدف المتكلم آخر الأمر إلى إحداث مفعول ما لدى السامع. وبسبب كونه يقوم بفعل كلامي، يحدث شيئًا ما داخل العالم. هكذا يمكن العمليات الثلاث التي ميزها أوستين، أن تُخصص من خلال العبارات الرئيسة الآتية: قال شيئًا **ما**، فعل، بمجرد **أنْ** (indem) قال شيئًا ما، أحدث شيئًا ما، **بسبب كونه** (dadurch dass) يفعل، بمجرد أنْ يقول شيئًا ما.

أجرى أوستين مقطعاته المفهومية على شاكلة أن الفعل اللغوي («ص ض»)[42] المجموع من أجزاء متضمنة-في-القول وأجزاء قضوية إنما يتم تمثله

---

(37) J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford: 1962; Stuttgart: 1972).

(38) التقريرية وليس «القضوية» كما تقول الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 288). (المترجم)

(39) ('M p') ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 298). (المترجم)

(40) فعل بالمعنى النحوي. (المترجم)

(41) إنجازية. (المترجم)

(42) سوف أترك جانبًا التطور الذي عرفته نظرية أفعال الكلام لدى أوستين نفسه، يقارن:
Habermas, «Intentionalistische,» pp. 228 ff.,
وأنطلق من التأويل الذي أعطاه سيرل عن هذه النظرية. ينظر:
J. R. Searle, *Speech Acts* (London: 1969; Frankfurt am Main: 1971).
كذلك: D. Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie* (Frankfurt am Main: 1976).

بوصفه عملًا مكتفيًا بذاته من شأن المتكلم أن يعبر عنه على الدوام بقصد تواصلي، نعني بهدف أن يتمكن سامعٌ ما من أن يفهم تعبيره وأن يقبل به. وإن اكتفاء العمل المتضمن-في-القول بنفسه هو أمر ينبغي أن يُفهَم في معنى أن المقصد التواصلي للمتكلم والهدف المتضمن-في-القول الذي يصبو إليه إنما ينتجان من الدلالة الجلية للشيء المقول. وعلى نحو مغاير إنما يجري الأمر مع الأفعال الغائية. نحن لا نتعرف إلى معناها إلا بالاعتماد على المقاصد التي يتبعها صاحبها (der Autor)، وعلى الغايات التي يرغب في تحقيقها على أرض الواقع. وكما أن **دلالة المقول** هي مقومة بالنسبة إلى الأعمال المتضمنة-في-القول، كذلك تكون **نية** (die Intention) الفاعلين مقومة بالنسبة إلى الأفعال الغائية.

وما يسميه أوستين **مفاعيل التأثير-بالقول** (perlokutive Effekte) هو أمر ينشأ بسبب أن الأعمال المتضمنة-في-القول تضطلع بدور معين في سياق الأفعال الغائية. وتنتج مفاعيل كهذه على الدوام عندما يفعل متكلمٌ ما على نحو موجه نحو النجاح، وبالتالي يربط الأفعال الكلامية مع المقاصد ويسخرها كأدوات من أجل أهداف ليس لها سوى رابط عرضي مع دلالة الشيء المقول: «من ينجز عملًا قوليًا ومن ثم عملًا متضمنًا-في-القول لا يزال يستطيع في معنى ثالث أيضًا أن ينجز فعلًا من نوع آخر. وعندما يتم قول شيء ما، فإنه سوف تنجر عنه في غالب الأحيان، عادةً، تأثيرات معينة على المشاعر والأفكار أو الأفعال لدى واحد أو أكثر من السامعين، لدى المتكلم أو لدى أشخاص آخرين، والتعبير يمكن أن يكون قد تم مع خطة مسبقة أو مع نية أو بغاية إنتاج التأثيرات. وعندما نضع هذا الأمر نصب أعيننا، فعندئذ نستطيع أن نسِمَ المتكلم بأنه من قام بفعلٍ ما، لا يقع تحت اسمَي العمل القولي والعمل المتضمن-في-القول إلا في شكلٍ غير مباشر أو عمومًا. ونحن نريد أن نسمي إنجاز نوع كهذا من الفعل إنجاز عمل **مؤثر-بالقول** (perlokutionär) أو إنجاز عملية تأثير-بالقول (Perlokution)»[43].

إن رسم الحد الفاصل بين الأعمال المتضمنة-في-القول والأعمال المؤثرة-بالقول قد أثار جدالًا واسعًا[44]. وهنا انبثقت أربعة مقاييس للتحديد.

---

(43) Austin, p. 116.

(44) B. Schlieben-Lange, *Linguistische Pragmatik* (Stuttgart: 1975), pp. 86 ff.

(أ) إن الهدف المتضمن-في-القول الذي يستهدفه متكلمٌ معين من خلال تعبير ما، هو صادر عن دلالة الشيء المقول ذاته المقومة للأفعال الكلامية، والأعمال الكلامية هي بهذا المعنى كاشفة عن هويتها في شكل ذاتي (selbstidentifizierend)[45]. يوحي المتكلم من طريق الاستعانة بالعمل المتضمن-في-القول إنه يريدنا أن نعرف أنه يريد لما قاله أن يُفهم بوصفه تحية أو أمرًا أو عظةً أو تفسيرًا ...إلخ. إن مقصده التواصلي إنما يُستنفد في كون السامع يجب أن يفهم المحتوى الجلي للفعل اللغوي. وعلى الضد من ذلك، فإن هدف المؤثر-بالقول لدى متكلم ما، هو - مثل الغايات المتابَعة بواسطة الأفعال الموجهة نحو هدف ما - لا ينتج من المحتوى الجلي للفعل الكلامي، فهذا الهدف لا يمكن أن يتم الكشف عنه إلا بناءً على نية الفاعل. وكما أنه، على سبيل المثال، قلما يعرف ملاحظٌ ما صادف أحد معارفه مسرعًا في الشارع، لماذا يسرع على هذا النحو، كذلك قلما يستطيع سامعٌ ما، فَهِمَ طلبًا وُجه إليه، أن يعرف بذلك إلامَ يهدف المتكلم أيضًا **علاوة على ذلك**، إذ هو يعبر عن ذلك الطلب. لا يمكن المخاطَب في أقصى الحالات أن يكشف عن الأهداف المؤثرة-بالقول للمتكلم انطلاقًا من السياق[46]. أما المقاييس الثلاثة الأخرى الباقية فهي تتوقف على طابع التعريف الذاتي للأفعال الكلامية.

(ب) يمكن، انطلاقًا من وصف عمل كلامي مثل (1) و(2)، أن نستنبط الشروط اللازمة من أجل النجاح المتضمن-في-القول للمتكلم على النحو الذي من شأنه، ولكن ليس الشروط اللازمة من أجل النجاحات المؤثرة-بالقول، التي يريد متكلمٌ فاعلٌ على نحو موجه نحو النجاح عند الاقتضاء من طريق تنفيذ هذا العمل الكلامي، أن يحصل عليها، أو قد حصل عليها. وفي وصف تأثيرات-بالقول من قبيل (3) و(4) تدخل النجاحات التي تتخطى دلالة الشيء المقول ومن ثم ما قد يستطيع مخاطَب ما أن يفهمه مباشرةً:

(1) صرح «م» إلى «س» أنه استقال من شركته.

(45) D. S. Shwayder, *The Stratification of Behavior* (London: 1965), pp. 287 ff.

(46) M. Meyer, *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen* (Stuttgart: 1976).

بناءً على التعبير المشار إليه في (1) يكون م قد تحصل على نجاح متضمن-في-القول، إذا كان **س** قد فهم تصريحه (Behauptung) وقَبِل به بوصفه حقيقيًّا. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى:

(2) «**س**» حذر «م» من أنه لا يمكنه أن يستقيل من شركته.

بناءً على التعبير المشار إليه في (2) سوف يكون **س** قد تحصل على نجاح متضمن-في-القول، إذا كان م قد فهم تحذيره و(بالاعتماد على ما إذا كان لهذا التحذير في السياق المعطى معنى التكهن أو له معنى خلقي - ندائي) قد قبل به بوصفه حقيقيًّا أو سديدًا. وإن القبول بالتعبير الموصوف في (2) يؤسس في كل حالة إلزامات معينة للقيام بالفعل من جهة الطرف المخاطَب وانتظارات مقابلة للقيام بالفعل من جهة الطرف المتكلم. وسواء حدثت نتائج الفعل المنتظرة أو تخلفت، فذلك لا يمس في شيء بالنجاح المتضمن-في-القول للمتكلم. إذا لم يستقل م على سبيل المثال، فذلك ليس أثرًا تم التحصل عليه بواسطة التأثير-بالقول، بل هو النتيجةُ الناجمة عن توافق تم التحصل عليه في شكل تواصلي، وبالتالي أداءُ واجبٍ لازم اضطلع به المخاطَب من خلال إجابته بنعم على عرضٍ تم من طريق العملِ الكلامي. وانطلاقًا من الوصف القائل:

(3) إن «م» بسبب كونه قد أبلغه/ ها بأنه استقال من شركته، (كما قصد إلى ذلك)، دفعه/ ها إلى الخوف،

يتبين لنا أن النجاح المتضمن-في-القول للتصريح الموصوف في (1) هو ليس شرطًا كافيًا من أجل التحصل على مفعول مؤثر-بالقول. وبإمكان السامع في سياق آخر أن يرد الفعل على هذا التعبير نفسه كذلك بالارتياح. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى:

(4) إن «م» أزعج **س** بتحذيره من كونه ليس بمقدوره أن يستقيل من شركته.

كان يمكن هذا التحذير نفسه في سياق آخر أن يؤكد نية م، على سبيل المثال، لو أن م كانت تخامره الشكوك بأن **س** يضمر له الشر. وهكذا ينبغي على وصف المفاعيل ذات التأثير-بالقول أن تتخذ مرجعها في سياق فعل غائي، **يتجاوز** العمل الكلامي[47].

---

(47) M. Schwab, *Redehandeln* (Königstein: 1980), pp. 28 ff.

(ج) استخرج أوستين من تأملات من هذا النوع النتيجة القاضية بأن النجاحات المتضمنة-في-القول إنما توجد مع العمل الكلامي في ارتباط مراقَب **مواضعةً** أو في ارتباط **داخلي**، في حين أن المفاعيل ذات التأثير-بالقول إنما تظل خارجة على دلالة الشيء المقول. كذلك، فإن الفعالية (Wirkungen) المؤثرة-بالقول الممكنة لعمل كلامي هي متوقفة على سياقات عرضية، وليست، كما هي حال النجاحات المتضمنة-في-القول، محددة بواسطة المواضعات[48]. وفي أي حال يمكن المرء أن يستخدم (4) بوصفها مثالًا مضادًا. إنه عندما يأخذ المخاطَب التحذير الذي تلقاه مأخذ الجد فحسب، إنما يكون الإزعاج بمثابة ردة فعل مستساغة، وإنه عندما لا يأخذه مأخذ الجد إنما يكون الشعور بتأكيد نيته بمثابة ردة فعل مقبولة. إن مواضعات الدلالة الخاصة بمحمولات الفعل التي من خلالها يقع تكون الأعمال المتضمنة-في-القول، إنما تُقصي في بعض الحالات أصنافًا معينة من المفاعيل ذات التأثير-بالقول. ومع ذلك، فإن هذه المفاعيل ليست مشتبكة مع الأفعال الكلامية بطريق المواضعة فحسب. عندما يقبل سامعٌ ما تصريحًا من «م» بوصفه حقيقيًّا، أو أمرًا بوصفه سديدًا، أو اعترافًا بوصفه صادقًا، فهو قد أعرب عن استعداده لكي يربط أفعاله الأخرى بإلزامات أو واجبات مواضعاتية معينة. وبعين الضد من ذلك فإن الشعور بالإزعاج الذي يوقظه صديق بواسطة تحذيره الذي أخذه «م» مأخذ الجد، هو حالةٌ يمكن أن تحدث ويمكن أيضًا ألا تحدث.

(د) إن اعتبارات شبيهة بالتي توقفنا عندها قد حركت ستراوسن (Strawson) إلى تعويض مقاييس المواضعاتية (Konventionalität) بواسطة مقاييس تحديد أخرى[49]. لا يجوز لمتكلم يريد الحصول على النجاح أن يعترف بأهدافه المؤثرة-بالقول، في حين أن الأهداف المتضمنة-في-القول إنما يتم بلوغها بمجرد أن يقع الإفصاح عنها فحسب. فأما المتضمنة-في-القول فيُعبر عنها بطريقة علنية، وأما التأثيرات-بالقول فلا يجوز أن تكون «مسموحًا بها» (zugegeben) بما هي كذلك. ويتبين هذا الفرق في أن المحمولات التي تحتها يتم وصف الأعمال المؤثرة-بالقول (من قبيل دفعه على الخوف، التسبب في إزعاجه، الغرق في الشك، الاستياء منه، تضليله، الإساءة إليه، الحشد ضده، إهانته ...إلخ) لا يمكن أن تدخل تحت

---

(48) Austin, p. 134.

(49) P. Strawson, «Intention and Convention in Speech Acts,» *Philos. Rev.* (1964), pp. 439 ff.

المحمولات التي يقع استخدامها من أجل أداء الأعمال المتضمنة-في-القول التي بمساعدتها يمكن أن يتم التحصل على مفاعيل مؤثرة-بالقول ملائمة. تؤلف الأعمال المؤثرة-بالقول تلك الطبقة الصغرى من الأفعال الغائية التي يمكن أن يقع أداؤها بمساعدة الأفعال الكلامية شريطة أن صاحب الفعل لا يعلن عن هدف الفعل أو لا يسمح به بما هو كذلك.

في حين أن التقسيم إلى أعمال قولية وأعمال متضمنة-في-القول إنما له معنى أن يفصل بين المحتوى القضوي وصيغة الأفعال الكلامية بوصفهما جانبين تحليليين، نجد أن التمييز بين هذين الضربين من الأعمال من جهة، والأعمال المؤثرة-بالقول من جهة أخرى، ليس له أبدًا أي طابع تحليلي. لا يمكن أن يتم الحصول على المفاعيل المؤثرة-بالقول بمساعدة الأفعال الكلامية إلا عندما يقع **إدماج** هذه الأخيرة **بوصفها وسائل** في صلب الأفعال الغائية، الموجهة نحو النجاح. إن المفاعيل المؤثرة-بالقول هي مؤشر على إدماج الأفعال الكلامية في سياقات التفاعل الاستراتيجي. وهي تنتمي إلى التبعات المقصودة للفعل أو إلى نتائج فعل غائي، اضطلع به صاحب الفعل مع نية أن يؤثر في سامع ما بطريقة ما بمساعدة نجاحات متضمنة-في-القول. ومن دون شك لا يمكن الأفعال الكلامية أن تخدم هذا **الهدف غير المتضمن-في-القول للتأثير على السامع**، إلا إذا كانت ملائمة على وجه خاص لبلوغ أهداف متضمنة-في-القول. فإذا لم يتيسر للسامع أن يفهم ما قال المتكلم، فإن متكلمًا فاعلًا على نحو غائي لن يمكنه أن يحث السامع بمساعدة أعمال تواصلية على أن يسلك بالطريقة المنشودة. ومن هذه الناحية، فإن ما كنا خصصناه أول الأمر بوصفه «استعمالًا للغة موجهًا نحو العواقب أو التبعات»، هو ليس استعمالًا أصليًّا للغة أبدًا، بل هو تنزيل أو إدراج (Subsumtion) للأفعال الكلامية التي تخدم أهدافًا متضمنة-في-القول، تحت شروط الفعل الموجه نحو النجاح.

لكن لأن الأفعال الكلامية لا تشتغل أبدًا بهذه الطريقة على الدوام، فإنه ينبغي أن يكون من الممكن أن يتم إيضاح بنى التواصل اللغوي أيضًا من دون الرجوع إلى بنى النشاط الغائي. وإن الموقف الموجه نحو النجاح الخاص بالفاعل الغائي هو ليس مقومًا بالنسبة إلى التوفيق في مسارات التفاهم، وخصوصًا عندما تكون هذه الأخيرة مُدمَجة في تفاعلات استراتيجية. وما نعنيه بالتفاهم والموقف الموجه نحو

التفاهم[50] إنما ينبغي أن يتم إيضاحه **فحسب** بالاعتماد على الأعمال المتضمنة-في-القول. وإن محاولة تفاهم يتم القيام بها بالاستعانة بعمل كلامي إنما تحظى بالتوفيق عندما يبلغ متكلمٌ بالمعنى الذي وضعه أوستين هدفه المتضمن-في-القول.

يمكن وصف المفاعيل المؤثرة-بالقول، كما هي الحال مع نجاحات الأفعال الغائية عمومًا، بوصفها حالات في العالم، تم إحداثها عبر التدخل في العالم. وفي المقابل، فإن النجاحات المتضمنة-في-القول إنما يتم الحصول عليها في مستوى العلاقات بين الأشخاص، حيث يتفاهم مشاركون في التواصل مع بعضهم بعضًا حول شيء ما في العالم، وهي بهذا المعنى **ليست داخل-العالم في شيء** (nichts Innerweltliches)، بل هي خارج-العالم (extramundan). وعلى الأكثر، فإن النجاحات المتضمنة-في-القول تحدث داخل عالم الحياة الذي إليه ينتمي المشاركون في التواصل والذي يشكل خلفية مسار التفاهم الخاص بهم. إلا أن هذه الأنموذج عن الفعل الموجه نحو التفاهم الذي سوف أطوره أكثر، هو بالأحرى قد تم التعتيم عليه بسبب الطريقة التي ميز بها أوستين بين التضمينات-في-القول والتأثيرات-بالقول (Illokutionen und Perlokutionen).

ينبثق عن مناقشتنا هذه أن التأثيرات-بالقول يمكن أن يتم تصورها بوصفها طبقة خاصة من التفاعلات الاستراتيجية. وبذلك يقع استخدام التضمينات-في-القول بوصفها وسائل في سياقات الفعل الغائية. وهذا الاستعمال يوجد مع ذلك، كما كان بينه ستراوسن، تحت تحفظات أو تقييدات (Vorbehalten) معينة. ينبغي على متكلم فاعل في شكل غائي أن يبلغ هدفه المتضمن-في-القول، والقاضي بأن السامع يفهم الشيء المقول ويتعهد بالواجبات المرتبطة بقبول العرض الكلامي، وذلك من دون أن يكشف عن هدفه المؤثر-بالقول. وهذا التحفظ يمنح التأثيرات-بالقول الطابع غير المتناظر حقيقةً للأفعال الاستراتيجية المخفية. وهذه تفاعلات حيث إن واحدًا في الأقل من المشاركين يسلك على نحو استراتيجي، في حين أنه يخدع المشاركين الآخرين حيال كونه **لا** يستوفي تلك المفترضات

(50) - نلفت إلى أن الترجمة الإنكليزية تعاني هنا وإلى آخر الفقرة بعض الاختلاف مع النص الألماني (Habermas, *Theory*, p. 293). (المترجم)

التي تحتها تكون الأهداف المتضمنة-في-القول هي وحدها التي يمكن في العادة البلوغ إليها. ولهذا السبب أيضًا، فإن هذا النمط من التفاعلات ليس مناسبًا في شكل خاص بالنسبة إلى تحليل يجب عليه أن يفسر الآلية اللغوية للتنسيق بين الأفعال بمساعدة مفعول الربط المتضمن-في-القول الذي في الأفعال الكلامية. ولأجل هذه الغاية تقع التوصية بنمط من التفاعل الذي لا يكون محملًا بمظاهر عدم-تناظر (Asymmetrien) التأثيرات-بالقول وتقييداتها. هذا النوع من التفاعلات، حيث يقوم **كل** المشاركين بإحداث تناغم (abstimmen) بين خطط أفعالهم الفردية بعضهم مع بعض، ومن ثم هم يتابعون أهدافهم المتضمنة-في-القول، هو ما كنت أسميته الفعل التواصلي.

لقد قام أوستين أيضًا بتحليل الأفعال الكلامية في سياقات التفاعل، بل إن مغزى مقاربته هو بالتحديد العمل على بلورة الطابع الإنجازي للتعبيرات اللغوية في الأفعال الكلامية المرتبطة في شكل مؤسساتي، من قبيل التعميد والمراهنة والتسمية ...إلخ، حيث تكون الواجبات المنبثقة عن أداء العمل الكلامي معدلة من دون التباس عبر مؤسسات تابعة لها أو معايير معينة للفعل (Handlungsnormen)[(51)]. لكن أوستين قد شوش الصورة من جهة أن هذه التفاعلات التي بالاعتماد عليها يحلل مفعول الربط المتضمن-في-القول للأفعال الكلامية، لا ينظر إليها بوصفها **نمطًا مختلفًا** عن تلك التفاعلات حيث تطرأ المفاعيل المؤثرة-بالقول. فمن يعقد رهانًا، ومن يسمي ضابطًا قائدًا أعلى، ومن يعطي أمرًا، ومن يتلفظ بموعظة أو تحذير، ومن يقوم بتكهن، ومن يسرد قصة، ومن يُدلي باعتراف، ومن تلقى وحيًا أو قام بكشف ...إلخ، يفعل في شكل تواصلي ولا يمكنه أبدًا **على المستوى نفسه من التفاعل** عمومًا أن ينتج أي مفاعيل مؤثرة-بالقول. لا يستطيع المتكلم أن يتابع أهدافًا مؤثرة-بالقول إلا إذا أوهم نظيره بأنه يفعل في شكل استراتيجي، على سبيل المثال عندما يعطي الأمر بالهجوم من أجل إيقاع الفرقة العسكرية في كمين، وعندما يعرض رهانًا بثلاثة آلاف مارك (dreitausend)[(52)] حتى يدفع الطرف

---

(51) «معايير الفعل» وليس «رجال الفعل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 303). (المترجم)

(52) «ثلاثة آلاف مارك» وليس «ثلاثمئة مارك» كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 303). (المترجم)

الآخر إلى الارتباك، وعندما يعمد في الهزيع الأخير من الليل إلى سرد حكاية حتى يؤخر رحيل ضيف ما ...إلخ. بلا ريب، يمكن في أي وقت أن تحدث في الفعل التواصلي استتباعات عن الفعل لم تكن مقصودة، ولكن حالما يوجد خطرٌ بأن هذه الاستتباعات يمكن أن يتم تحميلها (zugerechnet)[53] للمتكلم بوصفها استتباعات تمت عن قصد، فإن هذا المتكلم سوف يرى نفسه مجبرًا على تفسيرات وتكذيبات، وإذا اقتضت الحال على اعتذارات، وذلك من أجل تبديد **الانطباع الخاطئ** بأن الاستتباعات الجانبية هي **مفاعيل التأثير-بالقول.** وإلا فإنه ينبغي عليه أن يضع في الحسبان أنْ يشعر المشاركون في التواصل بأنهم خُدعوا، وأن يتخذوا هم بدورهم موقفًا استراتيجيًّا وأن ينحرفوا عن الفعل الموجه نحو التفاهم. وفي سياقات الفعل المركبة، يمكن مع ذلك عملًا كلاميًّا تم أداؤه والقبول به مباشرة تحت مفترضات الفعل التواصلي، أن تكون له في الوقت ذاته على مستوى **آخر** من التفاعل مكانة أو قيمةٌ استراتيجية، وأن يتسبب لدى طرف **ثالث** في مفاعيل التأثير-بالقول.

هكذا، أعد تلكم التفاعلات الموسوطة لغويًّا، حيث يتابع كل المشاركين عبر أفعالهم الكلامية أهدافًا متضمنة-في-القول **وأهدافًا من هذا النوع فحسب،** من قبيل الفعل التواصلي. وفي المقابل، فإن التفاعلات، حيث يريد واحد في الأقل من المشاركين أن يحدث بأفعاله الكلامية لدى خصمه مفاعيل مؤثرة-بالقول، إنما أعدُّها بمثابة فعل استراتيجي موسوط لغويًّا. لم يميز أوستين بين هاتين الحالتين باعتبارهما نمطين مختلفين من التفاعل، وذلك من أجل أنه كان يميل إلى مماهاة الأفعال الكلامية، وبالتالي أعمال التفاهم، مع التفاعلات الموسوطة لغويًّا نفسها. هو لم يرَ أن الأفعال الكلامية تعمل بمثابة آلية تنسيق بالنسبة إلى أفعال **أخرى.** وكان ينبغي أن يتم تخليصها من هذا النوع من سياقات الفعل التواصلي، قبل أن يكون من الممكن إدراجها في نطاق التفاعلات الاستراتيجية. وهذا الأمر هو بدوره ليس ممكنًا إلا لأن الأفعال الكلامية تمتلك استقلالية نسبية بإزاء الفعل التواصلي الذي على بناه التفاعلية إنما تحيل دلالةُ الشيء المقول على الدوام. وإن الفرق بين فعل كلامي ما وسياق التفاعل الذي يشكله عبر قيامه بالتنسيق بين

(53) يمكن عزوُها، إسنادُها. (المترجم)

الأفعال، إنما تكون معرفته أكثر يسرًا عندما لا يكون المرء متسمرًّا، كما هي حال أوستين، عند الحالة الأنموذجية للأفعال الكلامية القائمة على رابط مؤسساتي[54].

(3) الدلالة والصلاحية. مفعول الربط المؤثر بالقول في عروض الأعمال الكلامية

حاولت بالاعتماد على العلاقة السجالية بين الأعمال المتضمنة-في-القول والأعمال المؤثرة-بالقول أن أبين أن الأفعال الكلامية لئن كان يمكن بلا ريب أن تُعتمل في شكل استراتيجي فإنه ليس لها مع ذلك من دلالة مقومة إلا بالنسبة إلى الأفعال التواصلية. وإن الفعل التواصلي إنما يتخصص في مقابل التفاعلات الاستراتيجية من جهة أن كل المشاركين يتابعون أهدافًا متضمنة-في-القول من دون أي تحفظ، وذلك من أجل الحصول على توافق، من شأنه أن يمنح القاعدة الأساسية المطلوبة بالنسبة إلى تنسيق متفق عليه في شكل متبادل بين خطط الفعل المتابَعة في شكل فردي في كل مرة. وفي وقت لاحق أود أن أفسر تحت أي شروط ينبغي أن يكون توافقٌ متحصل عليه في شكل تواصلي كافيًا ويؤدي وظيفة التنسيق

(54) بهذا الصدد، يقارن هبرماس: Habermas, «Intentionalistische,» p. 221,

«ومتى ما تعلق الأمر بأفعال كلامية يجمع بينها رابط مؤسساتي، تَمْكُن الإشارة دومًا إلى مؤسسات بعينها؛ أما بالنسبة إلى أفعال كلامية لا يوجد رابط مؤسساتي بينها، فيمْكُن أن يُشار إلى الشروط العامة للسياق فحسب، تلك التي ينبغي أن تكون مستوفاة على نحو نمطي، بحيث يمكن أن ينجح فعلٌ موافق لها. ومن أجل أن نفسر ماذا تعني أفعال من قبيل راهن أو عمد، ينبغي علي أن أتصل بمؤسسة المراهنة أو التعميد. وبعين الضد من ذلك، فإن الأوامر أو النصائح أو الأسئلة لا تمثل مؤسسات، بل أنماطًا من أفعال الكلام، تتلاءم مع مؤسسات جد متباينة. من اليقين أن 'الرابط المؤسساتي' هو مقياس لا يسمح في الحالات كلها بعقد تصنيفٍ لا لبس فيه: فالأوامر يمكن أن تُعطى في أي مكان حيثما تكون علاقات السلطة مُمَأْسَسةً؛ إن التسميات تفترض تنظيمات للوظائف مهيأة بشكل مخصوص، أي على نحو بيروقراطي؛ وإن الزيجات تتطلب مؤسسة واحدة وحيدة (هي فوق ذلك منتشرة على صعيد كوني). لكن هذا الأمر لا ينقص من جدوى وجهة النظر التحليلية. إن أفعال الكلام التي لا يجمع بينها رابط مؤسساتي (وذلك بمقدار ما يكون لها معنى ناظمٌ عمومًا) إنما تتصل بجوانب كلية من معايير الفعل عمومًا؛ لكنها من حيث الجوهر هي غير مثبتة عبر مؤسسات خاصة».

[ملاحظة: علينا أن ننبه إلى أن المترجم الفرنسي أثبت «أفعال الكلام التي يجمع بينها رابط مؤسساتي» وليس «أفعال الكلام التي لا يجمع بينها رابط مؤسساتي»، كما جاء في النص الألماني. وهو عكس المقصود تمامًا، يُنظر: (Habermas, *Théorie*, p. 431) (المترجم)]

بين الأفعال. والأنموذج الذي أريد أن أتوجه قِبْلَته هو أزواج أولية من التعبيرات التي تتكون من العمل الكلامي والموقف الإثباتي لسامع ما. فمن الجمل التالية على سبيل المثال[55]:

(1) أعدك (بموجب هذا) أنني سوف آتي غدًا،

(2) المطلوب عدم التدخين،

(3) أعترف بأنني أجد طريقتك في الفعل كريهة،

(4) أستطيع أن أتكهن (لك) بأن العطلة سوف تكون ممطرة،

من جمل كهذه، يمكننا أن نستقرأ ماذا يعني موقفٌ إثباتي في كل مرة وأي نوع من استتباعات التفاعل يعلل:

(1 ') أجل، أعتمد على ذلك...

(2 ') أجل، سوف أمتثل للأمر...

(3 ') أجل، أصدقك...

(4 ') أجل، ينبغي أن نتوقع ذلك...

إن السامع من خلال قوله «نعم» يقبل بما يعرضه عليه العمل الكلامي ويضع الأساس لتوافقٍ يتعلق **بمحتوى التعبير** من جهة، ومن جهة أخرى **بالضمانات المحايثة للعمل الكلامي وبالواجبات ذات الأهمية بالنسبة إلى استتباعات التفاعل.** وإن طاقة الفعل النمطية للعمل الكلامي إنما تأتي إلى العبارة من خلال الادعاء الذي يرفعه المتكلم على ما قاله بمساعدة كلمة إنشائية، وذلك في الحالة التي تهم أفعالًا كلامية صريحة. وهذا النجاح المتضمن-في-القول هو ذو أهمية كبيرة بالنسبة إلى الفعل، وذلك من جهة أنه يتم معه إرساء علاقة تنسيقية ناجعة (koordinationswirksam) بين الأشخاص من شأنها أن ترتب ميادين الفعل وتبعات التفاعل وأن تفتح بالنسبة إلى السامع إمكانات اتصال عبر بدائل عامة للفعل.

---

(55) يقارن: D. Wunderlich, «Zur Konventionalität von Sprechhandlungen,» in: *Linguistische pragmatic* (Frankfurt am Main: 1972), pp. 16 f.,

ويوجد ها هنا أيضًا تخصيصٌ ألسني لأفعال الكلام في شكل منوال قياسي.

عندئذ علينا أن نسأل من أين تستمد الأفعال الكلامية قوتها التنسيقية (koordinierende Kraft) بين الأفعال، بمقدار ما أنها لا تستعير هذا النفوذ مباشرة، كما في حالة الأفعال الكلامية الموصولة في شكل مؤسساتي، من الصلاحية الاجتماعية للمعايير، أو تدين به، كما في حالة التعبيرات الأمرية عن الإرادة، إلى مخزون من العقوبات متوفر بطريقة عرضية. ومن منظور السامع الذي تمت مخاطبته بواسطة تعبير ما، يمكننا أن نميز بين ثلاثة مستويات من ردات الفعل على فعل كلامي (أُدرِكَ في شكل سليم): **يفهم** السامع التعبير، وذلك يعني أنه يدرك دلالة الشيء المقول، و**يتخذ** السامع **موقفًا عبر ’نعم‘ أو ’لا‘** إزاء ادعاء مرفوع بواسطة فعل كلامي ما، وذلك يعني أنه يقبل العرض الذي قدمه الفعل الكلامي أو يرفضه، وتبعًا لتوافق متحصل عليه، يسدد السامع فعله بحسب **واجبات الفعل المحددة عُرفًا**. وإن المستوى **التداولي** للتوافق ذي النجاعة التنسيقية، من شأنه أن يصل المستوى **الدلالي** لفهم المعنى مع المستوى **التجريبي** لما يفرضه السياق من مزيد المعالجة للاتفاق الأهم بالنسبة إلى استتباعات التفاعل. أما كيف يتم هذا الوصل، فإنه يمكن أن يقع تفسيره بوسائل نظرية الدلالة، ولهذا الغرض ينبغي بالطبع أن يتم توسيع المقاربة الدلالية الصورية التي انحصرت في فهم الجمل[56].

(56) وحتى نظرية استعمال الدلالة التي طُورت بالاستناد إلى فتغنشتاين الثاني، فإنها تظل مثبتة على الاستخدام المتوحد للجُمل. يُنظر: W. P. Alston, *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs: 1964), and E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976),

كذلك نظرية الدلالة لدى فريغه فهي تتوجه أيضًا على مثال الاستخدام غير التواصلي للجُمل الخبرية **في السوق الداخلية** (in foro interno)؛ وهي تُعرض عن العلاقات البيشخصية بين المتكلمين والمستعمين الذين يتفاهمون على شيء ما بمساعدة الأفعال التواصلية. ويعلل توغندهات هذا التقييد الذاتي لعلم الدلالة بأن الاستعمال التواصلي للغة لن يكون مقومًا بالنسبة إلى العبارات اللغوية الخاصة، ولا سيما بالنسبة إلى الأفعال النحوية الإنجازية وأفعال الكلام المكونة منها؛ أما في الأجزاء الجوهرية على المستوى الدلالي، فإن اللغة يمكن أن تُستعمَل من أجل تدبير مونولوجي للأفكار. وفي واقع الأمر يوجد بالتأكيد فرقٌ يمكن الوقوف عليه حدسًا بالهين من الجهد، بين تفكير في القضايا مجرد من العلاقات-بين-المتكلم-و-المستمع واستحضار للعلاقات البيشخصية في المخيلة. فعند تخيل الحكايات حيث يخصص الأنا الاستيهامي لنفسه مكانًا في سياق التفاعل، تظل الأدوار المستبطَنة للمشاركين في التواصل في ضمير المتكلم والمخاطب والغائب، كما هو الأمر دائمًا، مقومة بالنسبة إلى معنى الشيء المفكر فيه أو المتمثل. إلا أنه حتى التفكير المتوحد في القضايا هو ليس خِطابيًّا إلا في معنى مجازي. وهو ما يتبين بنفسه ما إنْ تصبح الصلاحية أو القوة التقريرية لمنطوق ما مشكلةً، وما أنْ ينبغي على المفكر المتوحد أن ينتقل من الاستنتاج =

تنطلق نظرية الدلالة الموسومة في شكل تداولي صوري من السؤال: **ماذا يعني أن نفهم** جملة مستخدمة في شكل تواصلي، أي ماذا يعني أن نفهم **تعبيرًا ما؟** وما تقوم به السيمانطيقا الصورية هو إحداث قطيعة مفهومية بين دلالة جملةٍ ما ورأي المتكلم الذي يستطيع من خلال الجملة، عندما يستخدمها في عمل كلامي معين، أن يقول شيئًا آخر غير ما يعنيه هذا العمل الكلامي لفظًا. ومع ذلك فإن هذا التمييز لا يمكن أن يوسع إلى ضرب من الفصل المنهجي بين التحليل الصوري **لدلالات الجملة** والتحليل التجريبي **للآراء** المعبر عنها، وذلك من أجل أن الدلالة اللفظية لجملة ما لا يمكن أن يتم تفسيرها بمعزل عن الشروط الأنموذجية (Standardbedingungen) لاستخدامها التواصلي. وبلا ريب ينبغي على السيمانطيقا الصورية أن تتخذ الاحتياطات اللازمة كي لا يتباين الرأي المقصود (das Gemeinte) في الحالة الأنموذجية عن الدلالة اللفظية للشيء المقول. ولهذا السبب ينحصر تحليلنا في الأفعال الكلامية التي يتم أداؤها **تحت الشروط الأنموذجية.**

أريد الآن، في نحو من التناسب البعيد مع الفرضيات الأساسية لسيمانطيقا الحقيقة، أن أرد عملية فهم تعبير ما إلى معرفة الشروط التي يمكن تحتها أن يتم قبول التعبير من طرف سامع ما. **نحن نفهم عملًا كلاميًّا ما، عندما نعرف ما يجعله شيئًا يمكن قبوله.** ومن منظور المتكلم، فإن شروط المقبولية متماهية مع شروط النجاح المتضمن-في-القول. ولا تُعرف المقبولية في المعنى الوضعاني من منظور ملاحظ ما، بل انطلاقًا من الموقف الإنجازي للمشارك في التواصل. ومن ثم، فإن عملًا كلاميًّا ما يجوز أن تسميه «ممكن القبول»، عندما يستوفي الشروط التي هي ضرورية حتى يستطيع سامعٌ أن يتخذ موقفًا بـ 'نعم' من الادعاء المرفوع من طرف المتكلم. ولا يمكن لهذه الشروط أن تُستوفى بطريقة أحادية، لا بالنسبة إلى المتكلم ولا بالنسبة إلى السامع، بل هي بالحري شروط من أجل **الاعتراف البيذاتي** بادعاء لغوي من شأنه أن يعلل أو يؤسس بحسب نمط الأعمال الكلامية توافقًا مخصوصًا من ناحية المحتوى في شأن واجبات ذات أهمية كبيرة بالنسبة إلى تبعات التفاعل.

= إلى اكتشاف الفرضيات والفحص عنها. وعندئذ سوف يرى نفسه بالتحديد مضطرًا إلى أنْ يتبنى في أفكاره أدوار الحجاج للمؤيد والمعارض بطريقة مشابهة للعلاقة التواصلية، كما يضطر الحالم حلم اليقظة، إذْ يتذكر مشاهد اليومي، إلى تبني البنية السردية للعلاقات-بين-المتكلم-و-المستمع.

من زاوية نظرية سوسيولوجية في الفعل، ينبغي علي قبل كل شيء أن أكون مهتمًّا بتفسير الآلية التي تتعلق بالعمليات التنسيقية بين الأفعال الكلامية، ولهذا السبب سوف أركز جهدي على تلكم الشروط التي تحتها يكون متكلمٌ ما محفزًا نحو القبول بالعرض الذي يقدمه عملٌ كلامي معين، إذا افترضنا أن العبارات اللغوية المستعملة هي من الناحية النحوية مصوغةً في شكل جيد، وأن الشروط السياقية المطلوبة لنمط الأعمال الكلامية قد تم استيفاؤها[57]. إن سامعًا إنما يفهم دلالةَ تعبيرٍ ما، عندما يكون، علاوة على شروط الصياغة النحوية الجيدة وعلى الشروط العامة للسياق[58]، عارفًا **بالشروط الجوهرية** التي تحتها يستطيع أن يكون محفزًا من طرف المتكلم[59] على اتخاذ موقف إثباتي[60]. وإن **شروط المقبولية هذه بالمعنى الضيق** تتصل بالمعنى الذي من شأن الدور المتضمن-في-القول الذي يحمله م إلى حيز العبارة في حالات أنموذجية بمساعدة محمول إثباتي للفعل.

لكن لننظر بادئ الأمر في جملة تفيد الطلب وصحيحة نحويًّا، هي مستعملة بوصفها أمرًا تحت شروط سياقية مناسبة:

---

(57) إذا ما أخذ وعدٌ ما على سبيل المثال هذا الشكل:

(1) أعدك بأنني بالأمس كنت في هامبورغ، فإن شطرًا لازمًا للسلامة النحوية يكون قد تم الإخلال به. وإذا ما عبر «ك»، على الضد من ذلك، عن الجملة الصحيحة (1) تحت الشرط القاضي بأن «س»، في أي حال، يمكن أن يعول على زيارة «ك»، فإن شروطًا سياقية مفترَضة بشكل نمطي مخصوص بالنسبة إلى الوعد، تكون قد أُخِلَّ بها.

[ملاحظة: ننبه إلى أن المترجم الفرنسي (Habermas, *Théorie*, p. 432) أثبت «إذا ما أخذ **فكرٌ** ما على سبيل المثال هذا الشكل» وليس «إذا ما أخذ **وعدٌ** ما على سبيل المثال هذا الشكل»، كما هو في الأصل الألماني. (المترجم)]

(58) إن المساهمات الفلسفية واللسانية في نظرية أفعال الكلام قد أولت اهتمامًا كبيرًا بتحليل هذه الشروط. ومن الزوايا النظرية التي طورها سيرل إنما نهض د. فوندرليش بتحليل الأفعال الكلامية على نمط «النصيحة»: D. Wunderlich, *Grundlagen der Linguistik* (Hamburg: 1974), pp. 349 ff.

(59) «من طرف المتكلم» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 307). (المترجم)

(60) في هذا المعنى تكلم أيضًا ر. بارش في مؤلفه R. Bartsch, «Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äusserungen,» in: G. Grewendorf (ed.), *Sprechakttheorie und Semantik* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 217 ff.

عن 'شروط المقبولية' تمييزًا لها من شروط الصحة وشروط الصلاحية.

(5) أطلب منك (بموجب هذا)، أن تتوقف عن التدخين.

يقع فهمُ الأوامر في أغلب الأحيان بحسب مقياس الأعمال المتضمنة-في-القول بوصفها محاولات الفاعل «م» أن يحمل «**س**» على أداء بفعل معين. وبحسب هذا التصور لا يؤدي م الجملة الطلبية إلا عندما يقرن التعبير الصادر عنه بالقصد القاضي بأن «**س**» يجب أن يستشف من تعبيره أن «م» يحاول أن يحمله على الفعل «**ف**»[61]. ولكن بهذا التصور يكون المعنى المتضمن-في-القول للطلبيات (Aufforderungen) غير معروف. فمن حيث إن متكلمًا ما يعبر عن أمر معين، **يقول** ما ينبغي على «س» أن يفعله. وهذا **الشكل المباشر** من التفاهم من شأنه أن يجعل عملًا كلاميًّا بواسطته يستطيع بطريقة غير مباشرة أن يحمل سامعًا على القيام بفعل معين، أمرًا زائدًا عن الحاجة. وعلى الأرجح يمكن المعنى المتضمن-في-القول للطلبيات أن يوصف من خلال الشروحات الآتية[62]:

(5أ) قال «م» لـ «**س**» ينبغي عليه أن يسهر على أن يحدث «ض»،

(5ب) إن «م» قد أفاد (bedeuten) «**س**» بأنه يجب عليه أن يحقق «ض» على أرض الواقع،

(5ج) إن الطلب الذي عبر عنه «م» يحمل على الفهم بأن «س» يجب عليه أن يُحدث «ض».

بذلك يشير «ض» إلى حالة داخل العالم الموضوعي هي، بالنظر إلى وقت التعبير، إنما تقع في المستقبل ويمكن أن تأتي إلى الوجود عبر تدخل المخاطَب أو إمساكه، وذلك إذا ما بقيت كل الشروط الأخرى على حالها، وعلى سبيل المثال في حالة عدم التدخين الذي يحققه «س» بأنْ «يطفئ» (ausdrücken)[63] سيجارته المشتعلة.

(61) على نحو مثير للدهشة، يقترب سيرل، Searle, *Speech Acts*, p. 66
أيضًا من هذا التصور عن الدلاليات القصدية؛ بهذا الصدد يقارن: Schiffer, p. 63

(62) Schwab, p. 65.

(63) ومن الطريف أن نلاحظ أن هذا الفعل يعني في الاصطلاح الشائع «عبر» (عن رأيه مثلًا)، لكنه هنا يعني «ضغط» حتى العصر. (المترجم)

إن الشروط التي تحتها يقبل سامعٌ بالطلب (5) الذي وُجه إليه، بأنْ يتخذ موقفًا بالإيجاب من خلال إجابته،

(5') نعم، سوف أقوم بالمطلوب...

سوف تنحل، متى ما حصرنا أنفسنا عند شروط المقبولية بالمعنى الضيق، إلى مكونين اثنين.

يجب على السامع أن يفهم المعنى المتضمن-في-القول للطلبيات على نحو يستطيع أن يشرح (paraphrasieren) هذا المعنى بواسطة جملٍ من نوع (5أ) أو (5ب) أو (5ج) وأن يؤول المحتوى القضوي «أطفأ سيجارته» في معنى طلب موجه إليه. وفي واقع الأمر يفهم السامع الطلب (5)، عندما عرف الشروط التي تحتها ينبغي أن يحدث «ض»، وعندما يعلم ما يجب عليه هو ذاته، في ظروف معينة، أن يصنع أو يترك حتى يتم استيفاء تلك الشروط. وكما ينبغي على المرء من أجل فهم قضية ما أن يعرف شروط الحقيقة التي من شأنها، كذلك ينبغي على المرء من أجل فهم الأوامر الصادرة نحوه أن يعلم تحت أي شروط يسوغ الأمر بوصفه مستوفى. وفي إطار نظرية في الدلالة، موضوعة في شكل تداولي، يقع تأويل **شروط الاستيفاء** (Erfüllungsbedingungen) هذه، المصاغة بادئ الأمر في شكل دلالي، في معنى واجبات إلزامية ذات أهمية بالنسبة إلى استتباعات التفاعل. ويفهم السامع أمرًا ما، عندما يعلم ماذا ينبغي عليه أن يصنع أو أن يترك، وذلك من أجل إحداث الحالة المنشودة «ض» من طرف «م»، ومن ثم يعلم أيضًا أنه يستطيع أن **يصل** أفعاله بالأفعال الصادرة عن «م».

إنه حالما يكون لنا تصور عن فهم الأوامر انطلاقًا من هذا المنظور الموسع كي يشمل سياق التفاعل، إنما يصبح بلا ريب واضحًا أن معرفة «شروط الاستيفاء» لا تكفي من أجل أن نعلم متى يكون الطلب ممكن القبول. فما ينقص، على سبيل المكون الثاني، هو معرفة **شروط التوافق**، الذي **يؤسس** أو **يعلل** وجه **المحافظة** (Einhaltung)[64] على الإلزامات ذات الأهمية بالنسبة إلى تبعات التفاعل. ولا يفهم السامع المعنى المتضمن-في-القول للطلب فهمًا تامًّا إلا عندما يعلم لماذا ينتظر

(64) المراعاة، الاحترام، الالتزام، التقيد. (المترجم)

أو يتوقع المتكلم أنه يستطيع أن يفرض إرادته على السامع. ويرفع المتكلم بما يصدره من أمرٍ **ادعاءً للسلطة** يخضع له السامع، وذلك عندما يقبله. ويدخل في دلالة أمرٍ ما، أن المتكلم يخالجه توقعٌ أو انتظار **معللٌ** لإمكان إنفاذ ادعاء السلطة الذي صدر عنه، وهذا يسوغ شريطة أن «م» يعلم أن مخاطَبه يمتلك عللًا كافية كي يذعن لادعاء سلطته. ولأننا نفهم الطلبيات بادئ الأمر في معنى التعبيرات الحادثة عن الإرادة، لا تستطيع هذه العلل أن توجد في المعنى المتضمن-في-القول للفعل الكلامي ذاته، تستطيع أن توجد في قدرة على فرض عقوبات تقترن مع الفعل الكلامي في شكل خارجي فحسب. وبالتالي ينبغي أن يتم **استكمال شروط الاستيفاء عبر شروط عقابية**، وذلك من أجل جعل شروط المقبولية شروطًا تامة.

بذلك يفهم سامعٌ ما الطلب الموجه إليه (5)، عندما (أ) يعرف الشرط الذي تحته يستطيع مخاطَب ما أن يحدث الحالة المنشودة (عدم التدخين)، وعندما (ب) يعرف الشروط التي تحتها يمتلك «م» عللًا جيدة كي يتوقع أو ينتظر أن «**س**» يرى نفسه مجبرًا (على سبيل المثال عبر التهديد بالعقوبات التي تتعلق بخرق اللوائح الأمنية) على الإذعان إلى إرادة «م». إنه من خلال معرفة المكونين (أ) و(ب) كليهما، إنما يعلم السامع أي شروط ينبغي عليه أن يستوفيها، وذلك من أجل أن يستطيع سامعٌ ما أن يتخذ موقفًا بالإيجاب من الطلب (5) في معنى (5'). وفيما (indem) يعرف هذه الشروط، يعلم أيضًا ما الذي يجعل التعبير ممكنًا قبوله.

تتعقد الصورة بطريقة مفيدة، عندما ننتقل من الأوامر الحقيقية أو المطالب **البسيطة** إلى المطالب أو الأوامر **المسموح بها معياريًّا** ونقارن (5) مع نوعية من (2).

(6) أنا (بمقتضى هذا) أعطيكم إرشادات (Anweisung)[65] بإطفاء السيجارة.

يفترض هذا التعبير معايير معترفًا بها، على سبيل المثال اللوائح الأمنية لحركة الطيران العالمية، وإطارًا مؤسساتيًّا، يخول لأصحاب وظائف معينة، على سبيل المثال للمضيفات، أن يعطوا إرشادات إلى دائرة معينة من الأشخاص، وهنا إلى الركاب، من خلال الاستشهاد بلوائح معينة، تقضي بالكف عن التدخين.

(65) في معنى «التوجيهات» الأمنية. (المترجم)

مرة أخرى، يمكن أن يُخصص المعنى المتضمن-في-القول في بادئ الأمر عبر الشروط المذكورة تحت (أ)، ولكن في حالة الإرشادات لا **يحيل** المعنى المتضمن-في-القول على شروط (ب) التي ينبغي أن يتم استكمالها انطلاقًا من سياق الفعل الكلامي فحسب، بل على الأرجح إن هذه الشروط اللازمة بالنسبة إلى قبول الادعاء اللغوي، وبالنسبة إلى أي توافق بين «م» و«**س**»، **تنتج** من العمل المتضمن-في-القول ذاته. وفي حالة تعبير أوامري عن الإرادة يمتلك «م» عللًا جيدة كي يتوقع أو ينتظر من «**س**» أن يذعن لإرادته، وذلك عندما يتوفر على عقوبات بها يمكن أن يهدد أو يغري «**س**» على نحو يمكن التعرف إليه. وطالما أن «م» لا يعتمد على صلوحية (Gültigkeit) معايير معينة، فهو لا يقيم أي فرق بين ما إذا كانت القدرة على العقاب معللة في شكل قانوني أو بواسطة الأمر الواقع، وذلك أن «م»، طالما يعبر عن أمرٍ وذلك يعني ليس عن أي شيء آخر سوى عن الإرادة الخاصة، فهو أبدًا لا يؤثر في دوافع «**س**» إلا في شكل إمبيريقي، وذلك بأنْ يهدده بضرر ما أو بأن يعرض عليه ربحًا ما. وإن العلل اللازمة من أجل قبول تعبيرات الإرادة إنما تتعلق بدوافع السامع التي لا يستطيع المتكلم أن يلحق بها تأثيرًا ما إلا في شكل إمبيريقي، وفي آخر المطاف بواسطة العنف أو الخيرات. وعلى غير هذا المنوال يجري الأمر مع المطالب المسموح بها معياريًّا من قبيل الأوامر أو الإرشادات. وعلى خلاف الحالة (5) يعتمد المتكلم في (6) على **صلاحية** (Geltung) لوائح الأمن ويرفع، من جهة ما يعطي تعليمة معينة، ادعاء صلاحية ما.

إن تسجيل **ادعاء صلاحية** ما هو ليس عبارة عن إرادة حادثة، وإن نعم تجاه ادعاء صلاحية ما هو ليس قرارًا محفزًا في شكل إمبيريقي. العملان كلاهما وضعا ادعاء صلاحية والاعتراف به، هما يخضعان إلى قيود مواضعاتية، من أجل أن ادعاء كهذا لا يمكن أن يُرفَض إلا في شكل نقدٍ، ولا يمكن أن يُدافَع عنه ضد النقد إلا في شكل دحض. ومن يعارض إرشادات معينة، تتم إحالته على لوائح سائغة (geltend)، وليس على العقوبات المنتظرة في حالة عدم الامتثال. ومن يشكك في صلوحية المعايير المؤسسة هنا، ينبغي أن يقدم **عللًا** جيدة، سواء أكان ذلك ضد قانونية (Legalität) اللائحة، نعني ضد مطابقة صلاحيتها الاجتماعية للقوانين، أو ضد شرعية (Legitimität) اللائحة، نعني ضد الادعاء لأنْ تكون سديدة أو مبررة بالمعنى الخلقي – العملي. إن ادعاءات الصلاحية متواشجة من **الداخل** مع العلل.

ومن هذه الناحية يمكن الشروط اللازمة من أجل إمكانية قبول الإرشادات أن تؤخذ من المعنى المتضمن-في-القول **ذاته** الذي من شأن فعل كلامي ما، **لا تحتاج إلى أن يتم استكمالها عبر شروط عقابية تنبغي إضافتها** (hinzutretend).

كذا يفهم سامعٌ ما الإرشاد (6)، عندما (أ) يعرف الشرط الذي تحته يستطيع مخاطَب معين أن يُحدث الحالة المنشودة (عدم التدخين)، وعندما يعرف (ب) الشرط الذي تحته يستطيع «م» أن يمتلك العلل المقنعة، لأنْ يعتبر طلبًا ما للمحتوى (أ) صالحًا (gültig)، نعني باعتباره مبررًا من الناحية المعيارية. وإن الشروط (أ) إنما تهم إلزامات الفعل التي تنتج[66] من توافق معين، يرتكز على الاعتراف المتبادل بين الذوات بادعاء صلاحية مرفوع في شكل معياري من أجل مطلب من جنسه. وأما الشروط (ب) فتخص عملية قبول ادعاء الصلاحية هذا نفسه، حيث ينبغي علينا أن نفرق بين **صلوحية** (Gültigkeit) فعل ما أو المعيار الذي يقوم على أساسه، بين **الادعاء** (Anspruch)، بأن الشروط اللازمة بالنسبة إلى الصلوحية هي مستوفاة، وبين **الإيفاء** (Einlösung) **بادعاء الصلاحية المرفوع**، نعني تعليل أن الشروط من أجل صلوحية فعل ما أو المعيار الذي يشكل أساسًا له قد تم استيفاؤها. ويستطيع متكلمٌ ما، كما يمكننا الآن أن نقول، أن **يحفز** سامعًا ما في شكل **عقلاني** على قبول العرض الذي ينطوي عليه عمله الكلامي، وذلك من أجل أنه، على أساس رابطة داخلية بين الصلوحية وادعاء الصلاحية والإيفاء بادعاء الصلاحية، يستطيع أن يوفر الضمانة على أن يقدم، إذا اقتضى الأمر، العلل المقنعة التي تصمد أمام نقد ما من السامع لادعاء الصلاحية. وهكذا لا يدين متكلم ما بالقوة الرابطة لنجاحه المتضمن-في-القول إلى صلوحية الشيء المقول، بل **للمفعول التنسيقي** (Koordinationseffekt) **للضمانة** التي يمنحها كي يفيَ ربما بادعاء الصلاحية المرفوع عبر فعل كلامي ما. وفي مكان القوة التحفيزية في شكل إمبيريقي للقدرة على فرض عقوبات، المقترن على نحو عرضي مع الأفعال الكلامية، تنبثق القوة التحفيزية في

(66) ففي حالة الأوامر والإرشادات تنتج في المقام الأول بالنسبة إلى المخاطبين، وأما في حالة الوعد أو الإعلانات ففي المقام الأول بالنسبة إلى المتكلم، وأما في حالة الموافقات أو العقود فبشكل متناظر بالنسبة إلى كلا الطرفين، وأما في حالة النصائح (ذات المحتوى المعياري) أو التنبيهات، فهي تنتج بلا ريب بالنسبة إلى الطرفين، ولكن بشكل غير متناظر.

شكل عقلاني لعملية ضمان ادعاءات الصلاحية، في الحالات كلها حيث لا يعبر الدور المتضمن-في-القول عن أي ادعاء للسلطة، بل عن ادعاء صلاحية.

هذا الأمر لا يسوغ بالنسبة إلى الأعمال الكلامية التعديلية (regulativ)، من قبيل (1) و(2) فحسب، بل أيضًا بالنسبة إلى الأعمال الكلامية الإفصاحية (expressiv) والتوصيفية (konstativ) من نوع (3) و(4). وكما أن المتكلم، بواسطة (1)، من أجل مقصده في إحداث حالة منشودة، **ينتج** ادعاء معياريًّا للصلاحية، وكما أنه - بواسطة (2) - من أجل مطلبه من **س** بأن يُحدث حالة منشودة بالنسبة إلى «م»، **يرفع** ادعاء معياريًّا للصلاحية، كذلك فإن المتكلم، بواسطة (3)، من أجل تجربة قصدية في الحياة تم الكشف عنها، **يضع** ادعاء للصدقية (Wahrhaftigkeitanspruch)، وبواسطة (4)، من أجل مقترح (Proposition) ما، **يضع** ادعاء للحقيقة (Wahrheitsanspruch). ففي (3) ما يوجد هو رفع النقاب عن موقف عاطفي كان مغلقًا عليه إلى حد الآن، أما في (4) فيتعلق الأمر بتقديم مقترح، من أجل صلوحيته يتعهد المتكلم بضمانة له، بأنْ يقدم اعترافًا (Geständnis)[67] أو يقوم بتكهن. وهكذا يفهم سامعٌ ما الاعترافَ (3)، عندما (أ) يعرف الشروط التي تحتها يمكن أن يحس شخصٌ ما بالاشمئزاز تجاه «ض»، وعندما (ب) يعرف الشروط التي تحتها يقول م ما يعنيه، ومن ثم يقدم الضمانة على أن سلوكه اللاحق سوف يكون متسقًا مع هذا الاعتراف. وإن سامعًا معينًا إنما يفهم (4)، عندما (أ) يعرف الشروط التي من شأنها أن تجعل التكهن حقيقيًّا، وعندما (ب) يعرف الشروط التي تحتها يستطيع «م» أن يتوفر على العلل المقنعة كي يعتبر منطوقًا عن المحتوى (أ) منطوقًا حقيقيًّا.

مع ذلك، فإنه توجد أيضًا ها هنا أنحاء مهمة من عدم التناظر. وعلى هذا النحو، فإن الشروط المذكورة تحت (أ) لدى أفعال كلامية إفصاحية وتوصيفية من قبيل (3) و(4)، **لا** تهم إلزامات الفعل التي تنتج عن الاعتراف البيذاتي بادعاء الصلاحية في كل مرة، بل عملية فهم المحتوى القضوي لتجربة في الحياة أو لجملة خبرية، في شأنها يدعي المتكلم صلوحية ما. وفي الأعمال الكلامية التعديلية من

(67) في معنى الإقرار بشيء ما. (المترجم)

قبيل (1) و(2)، تهم الشروط (أ) كذلك عملية فهم المحتوى القضوي لجملة تنطوي على قصد أو جملة طلبية، من أجلها ينتج المتكلم أو يدعي صلوحية معيارية، ولكن المحتوى هنا إنما يشتمل **في الوقت ذاته** على الإلزامات ذات الأهمية بالنسبة إلى تبعات التفاعل، تلك التي تنجم بالنسبة إلى السامع عن عملية قبول ادعاء الصلاحية.

لا تنتج إلزامات الفعل عمومًا عن دلالة الأعمال الكلامية الإفصاحية إلا بالطريقة التي بها يكون من شأن المتكلم أن يخصص ما به لا يمكن لسلوكه أن يقع في تناقض. إن متكلمًا ما يعني ما يقول، هو أمرٌ لا يستطيع أن يجعله قابلًا للتصديق (glaubhaft) إلا من خلال اتساق العمل (Tun) الذي يقوم به، وليس عبر ذكر العلل. ولهذا السبب يمكن المخاطَبين الذين كانوا قد قبلوا ادعاء الصدقية، أن ينتظروا من نواحٍ معينة اتساقًا في السلوك، لكن هذا الانتظار هو ناتج من الشروط المشار إليها تحت (ب). وبالطبع، فإن عواقب الأفعال الكلامية التعديلية والتوصيفية هي ناجمة عن الضمانات المقدمة عبر ادعاء الصلاحية، لكن هذه الإلزامات **المفيدة من حيث الصلاحية** (geltungsrelevant) التي تقضي عند الضرورة بتقديم تبريرات للمعايير أو تعليلات للمقترحات، هي ليست ذات **فائدة بالنسبة إلى الفعل** (Handlungsrelevant) إلا على المستوى مابعد التواصلي. لا تمتلك **إفادةً** (Relevanz) مباشرة **بالنسبة إلى مواصلة التفاعل** إلا إلزامات التحقق (Bewährung) أو التثبت تلك التي يضطلع بها المتكلم بواسطة الأعمال الكلامية الإفصاحية، فها هنا يكمن عرضٌ حيث يكون بإمكان السامع أن يختبر اتساق عواقب فعله، وما إذا كان المتكلم يعني ما يقول[68].

وعن دلالة الأعمال الكلامية التوصيفية لا تنجر عمومًا أي إلزامات **خاصة** بالفعل، وأما عن الإيفاء بشروط المقبولية المذكورة تحت (أ) أو تحت (ب)، فإن الإلزامات ذات الإفادة بالنسبة إلى تبعات التفاعل لا تنتج إلا بمقدار ما يلتزم المتكلم والسامع بأن يرتكز فعلهم على تأويلات الوضعية التي لا تتناقض مع المنطوق المقبول بوصفه صائبًا.

---

(68) عن هذه «الإلزامات المحايثة لأفعال الكلام»، يقارن:
Habermas, «Intentionalistische,» pp. 252 ff.

كنا قد ميزنا الأوامر الحقيقية، التي يقرنها المتكلم بادعاء للسلطة، عن الأفعال الكلامية التي من طريقها يرفع المتكلم ادعاء للصلاحية قابلًا للنقد. وفي حين أن ادعاءات الصلاحية هي مقرونة من الداخل بالعلل، وأن الدور المتضمن-في-القول من شأنه أن يمنح قوة تحفيزية على نحو عقلاني، فإن ادعاءات السلطة إنما ينبغي أن تتم تغطيتها بواسطة قدرة على فرض عقوبات، وذلك حتى يمكن أن يقع تنفيذها. غير أن الطلبيات هي مفتوحة أمام **تعيير** (Normierung)[69] **ثانوي**، وهذا يمكن أن نبينه من خلال علاقة الجمل القصدية (Absichtssätzen) والتصريحات عن النوايا (Absichtserklärungen)، إذ تنتمي الجمل القصدية إلى نفس الصنف الذي تنتمي إليه الجمل الطلبية، التي من طريقها يتم تكوين الأوامر، بل يمكننا أن نفهم الجمل القصدية تحديدًا بوصفها طلبيات مستبطنة وموجهة من المتكلم إلى ذات نفسه[70]. طبعًا إن الطلبيات هي أعمال متضمنة-في-القول، في حين أن الجمل القصدية لا تحصل على دور متضمن-في-القول إلا من جهة ما يتم تحويلها إلى تصريحات عن النوايا أو إلى **إعلانات** (Ankündigungen). وفي حين أن الأوامر هي منذ أول أمرها تمتلك قوة متضمنة-في-القول وإن كانت قائمة على تتمة بواسطة العقوبات، فإن الجمل القصدية التي كانت في المحكمة الداخلية (in foro interno)[71] - إن صح التعبير - قد فقدت قوتها الأمرية، تستطيع أن تكتسب من جديد قوة متضمنة-في-القول وذلك من جهة ما تُدخل ربطًا (Verbindung)[72] ما مع ادعاءات معينة للصلاحية، أكان ذلك في شكل أفعال كلامية إفصاحية من قبيل:

(7) أعترف لك بأن لي نيةَ...

أو في شكل أفعال كلامية معيارية من قبيل:

(8) أصرح لك (بموجب هذا) أن لي نيةَ...

ومن طريق إعلانات من قبيل (8) يُدخل المتكلم رابطًا (Bindung) معياريًّا ضعيفًا يمكن المخاطَب أن يطالب به بطريقة شبيهة لما يقوم به مع وعد ما.

---

(69) تقييس، بناء معياري. (المترجم)

(70) ينظر أدناه المجلد 2، ص 52 وما بعدها.

(71) باللاتينية في النص الأصلي. (المترجم)

(72) «ربط» وليس «إلزامًا» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 313). (المترجم)

بحسب هذا الأنموذج من التعيير (Normierung) للجمل القصدية يمكننا أيضًا أن نتصور تحويل الطلبيات البسيطة إلى طلبيات مسموح بها معياريًّا أو تحويل مجرد الأوامر (Imperativen) إلى تعليمات (Befehle). إن الطلب (5)، لكونه مشحونًا بادعاء معياري للصلاحية، يمكن أن يتم تحويله إلى الإرشاد (6). بذلك يتغير المكون المعطى في كل مرة تحت (6) في شروط مقبوليته، كما أن شروط العقاب التي تنبغي إضافتها إلى ادعاء السلطة الذي له صفة الأوامر، إنما يتم تعويضها بواسطة الشروط المحفزة في شكل عقلاني من أجل قبول ادعاء الصلاحية القابل للنقد. ومن أجل أن هذه الشروط يمكن أن يقع استنباطها من الدور المتضمن-في-القول ذاته، فإن الطلب المعياري من شأنه أن يكتسب استقلالية تبعده من مجرد الأمر.

بذلك يصبح جليًّا مرة أخرى أنه وحدها أفعال كلامية من هذا النوع، تلك التي يقرنها المتكلم بادعاء صلاحية قابل للنقد، إنما يمكنها، بقوتها الخاصة إن صحت العبارة، وفي الحقيقة بفضل قاعدة الصلاحية التي للتواصل اللغوي القائم على التفاهم، أن تدفع سامعًا إلى قبول العرض الذي ينطوي عليه عمل كلامي ما، ومن ثم أن تصبح ناجعة باعتبارها آلية للتنسيق بين الأفعال[73].

بعد هذه التأملات، يحتاج مفهوم الفعل التواصلي الذي تم إدخاله في شكل مؤقت، إلى مزيد التدقيق. لقد عددنا في بادئ الأمر فعلًا تواصليًّا كل التفاعلات حيث يكون من شأن المشاركين أن ينسقوا بين خططهم الفردية للفعل بدون قيد أو شرط، وذلك على أساس توافق تم الحصول عليه على نحو تواصلي. وبتعيين «الأهداف المتضمنة-في-القول التي تتم متابعتها من دون قيد أو شرط»، يجب عندئذ أن يتم استبعاد حالات الفعل الاستراتيجي الكامنة، حيث يستعمل المتكلم النجاحات المتضمنة-في-القول في شكل **خفي** من أجل أهداف ذات تأثير-بالقول. ولكن التعبيرات الأمرية للإرادة هي أعمال متضمنة-في-القول

(73) من أجل أن شفاب (Schwab) لا يميز بين طلبيات بسيطة وطلبيات معيرة، بين أوامر ووصايا قيادية وليس بين جملة قصدية مستخدمة مونولوجيًا وجملة قصدية مستخدمة تواصليًا، نعني بين النوايا والإعلان عن النوايا، فهو يقيم بين الأوامر والإعلانات عن النوايا متوازيًا مزيفًا، ويميزهما جميعًا من أفعال الكلام التوصيفية عبر فصل نجاح الصلاحية ونجاح الاستيفاء والتدريج التراتبي لهما.
Schwab, pp. 72 f., 74 ff., 95 ff.

من طريقها يعلن المتكلم في شكل **مفتوح** عن هدف التأثير في قرارات خصم ما، ومن ثم ينبغي عليه أن يدعم تحقيق ادعائه للسلطة بعقوبات تكميلية. ولهذا السبب يستطيع المتكلمون بأوامر حقيقية أو بطلبات غير معيارية، أن يتابعوا من دون قيد أو شرط أهدافًا متضمنة-في-القول وأن يفعلوا مع ذلك على نحو استراتيجي.

بالنسبة إلى الفعل التواصلي وحدها تكون مقومة تلكم الأفعال الكلامية التي يقرنها المتكلم بادعاءات صلاحية قابلة للنقد. وأما في الحالات الأخرى، حينما يتابع متكلمٌ ما عبر الأعمال المؤثرة-بالقول أهدافًا غير معلن عنها، بإزائها لا يستطيع السامع عمومًا أن يتخذ موقفًا، أو حينما يتابع أهدافًا متضمنة-في-القول، تجاهها لا يستطيع السامع، كما في مواجهة الأوامر، أن يتخذ موقفًا **معللًا**، فإن الطاقة المحتفظ بها دومًا في صلب التواصل اللغوي إنما تبقى خاملة أو غير مستغلة من أجل رابط محفز عبر نظرة ثاقبة إلى العلل المطلوبة.

(4) ادعاءات الصلاحية وأنماط التواصل. مناقشة الاعتراضات

بعدما كنت رسمت الحدود التي تفصل الأفعال التواصلية عن سائر الأفعال الاجتماعية عبر مفعول الرابط المتضمن-في-القول الخاص بها، فإنه من الملائم أن نرتب تنوع الأفعال التواصلية بحسب أنماط الأفعال الكلامية. وأما ما يوصى به بوصفه خيطًا هاديًا بالنسبة إلى تصنيف الأفعال الكلامية فهي الخيارات المتاحة أمام سامع كي يتخذ موقفًا بـ«نعم» أو «لا» على نحو محفز عقلانيًّا، تجاه التعبير الصادر عن متكلم ما. وفي الأمثلة التي سقناها إلى حد الآن، كنا قد انطلقنا من أن المتكلم من خلال تعبيره يرفع بالتحديد ادعاءً للصلاحية، فمع الوعد (1) يقرن ادعاءً للصلاحية من أجل قصد معلن عنه، ومع الإرشادات (2) يقرن ادعاءً للصلاحية من أجل طلب ما، ومع الاعتراف (das Geständnis)[74] (3) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل التعبير عن شعور ما، ومع التكهن (4) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل منطوق ما. وفي المقابل، فإن المخاطَب، من خلال اتخاذ موقف السلب، ينازع في سداد (Richtigkeit)[75] (1)

(74) في معنى «الإقرار» بشعور ما أو بسر ما. (المترجم)

(75) في معنى «الصحة» المعيارية. (المترجم)

و(2)، وصدقية (Wahrhaftigkeit)[76] (3)، وحقيقة (Wharheit)[77] (4). وهذه اللوحة هي غير كاملة من ناحية أن كل فعل كلامي يمكن أن يُتنازَع فيه تحت أكثر من جانب، وذلك يعني يمكن أن يتم رفضه باعتباره غير صالح أو فاقدًا الصلوحية.

لنفرض أن مشاركًا في ندوة لم يفهم الطلب الموجه إليه من طرف الأستاذ:

(7) من فضلك، ائتني بكأس من الماء،

بوصفه مجرد تعبير أمري عن الإرادة، بل بوصفه عملًا كلاميًّا منجَزًا ضمن موقف موجه نحو التفاهم. عندئذ يستطيع من حيث المبدأ أن يرفض هذا الالتماس تحت ثلاثة جوانب من الصلاحية، فهو يستطيع إما أن يجادل في السداد المعياري للتعبير:

(7') كلا، لا يمكنك أن تعاملني مثل واحد من عَملتك،

أو يستطيع أن يجادل في الصدقية الذاتية للتعبير:

(7'') كلا، في الواقع أنت لك نية أن تجعلني أبدو في صورة سيئة أمام المشاركين الآخرين في الندوة،

أو يستطيع أن يجادل في أن تكون بعض مسبقات الوجود وجيهة:

(7''') كلا، إن أقرب أنابيب المياه هي بعيدة، بحيث إنه لن يكون بإمكاني أن أعود قبل نهاية الجلسة.

في الحالة الأولى تم إنكار أن يكون فعل الأستاذ في السياق المعياري المعطى سديدًا، وفي الحالة الثانية تم إنكار أن يكون الأستاذ يعني ما يقول، من أجل أنه قد يريد أن يحصل على مفاعيل تأثير-بالقول معينة، وفي الحالة الثالثة تم إنكار المنطوقات التي ينبغي على الأستاذ أن يفترض سلفًا حقيقتها تحت العلاقات المعطاة.

---

(76) في معنى النزاهة الإفصاحية عن تجربة حميمة. (المترجم)

(77) في منى «الصواب» القضوي. (المترجم)

ما يمكن أن يبرهن على نفسه من خلال هذا المثال هو أمرٌ يسوغ بالنسبة إلى **كل** الأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم. وفي سياقات الفعل التواصلي يمكن دائمًا أن يتم رفض الأفعال الكلامية تحت **كل واحد** من هذه الجوانب الثلاثة: تحت جانب السداد الذي يدعيه المتكلم بالنسبة إلى الفعل الصادر عنه بالرجوع إلى سياق معياري معين (أو بتوسطٍ بالنسبة إلى هذه المعايير نفسها)، وتحت جانب الصدقية التي يدعيها المتكلم بالنسبة إلى التعبير عن تجارب الحياة الذاتية المتاحة له في شكل مفضل، وأخيرًا تحت جانب الحقيقة، التي يدعيها المتكلم من خلال التعبير الصادر عنه بالنسبة إلى منطوق ما (أو بالنسبة إلى مفترضات الوجود الخاصة بمحتوى منطوق مُعير).

يمكن اختبار هذه الأطروحة القوية بالاعتماد على أي أمثلة نشاء ويمكن جعلها مستساغة من خلال تأملات سوف تعود بنا إلى أنموذج بيهلر (Bühler) عن الوظائف اللغوية.

ينطوي مصطلح «التفاهم» على الدلالة الدنيا بأن اثنتين (في الأقل) من الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل هما تفهمان عبارة لغوية واحدة بطريقة متطابقة. ومن ثم تتمثل الدلالة التي من شأن عبارة أولية ما في المساهمة التي تحملها هذه إلى دلالة فعل كلامي مقبول. وكي يفهم ماذا يريد متكلمٌ ما أن يقول من خلال عمل من هذا النوع، ينبغي على السامع أن يعرف الشروط التي تحتها يمكن لهذا العمل أن يتم قبوله. ومن هذه الناحية فإن العبارة الأولية تتجاوز بعدُ الدلالة الدنيا لعبارة 'التفاهم' والآن عندما يقبل السامع عرضًا ما في العمل الكلامي، فإن ما يحدث بين اثنتين (في الأقل) من الذوات القادرة على الكلام والفعل هو **توافقٌ** ما. لكن هذا التوافق لا يرتكز فقط على الاعتراف البيذاتي بادعاءِ صلاحيةٍ فريدٍ وتم إبرازه كموضوعة برأسها (thematisch)، بل على الأرجح إنما يتم التحصل عليه في شكل متزامن على ثلاثة مستويات. وهذه الأخيرة يمكن التعرف إليها حدسًا بكل يُسر، وذلك عندما يتذكر المرء أن متكلمًا لا يختار في الفعل التواصلي عبارةً لغوية قابلة للفهم إلا من أجل أن يتفاهم **مع** سامع ما **في شأن** شيء، ومن ثم أن يجعل **نفسه هو ذاته** قابلًا للفهم. ينطوي القصد التواصلي للمتكلم على (أ) فعل كلامي ينبغي تنفيذه في ضوء السياق المعياري **السديد**

(richtig) المعطى له، وذلك من أجل أن تحدث علاقة بيشخصية (interpersonal) بينه وبين السامع بوصفها علاقة معترَفًا بها في شكل مشروع، و(ب) منطوق **صائب** (wahr) (أو بعبارة أخرى مفترضات وجود **وجيهة** (zutreffend)) ينبغي القيام به، حتى يأخذ السامع بمعرفة المتكلم ويتقاسمها، و(ج) آراء ونوايا ومشاعر وأمنيات ... إلخ. ينبغي التعبير عنها في شكل صادق (Wahrhaftig)، حتى يُظهر السامع اعتقادَه (Glauben) في الشيء المقول. أن الطابع المشترك (Gemeinsamkeit) البيذاتي لتوافق متحصل عليه في شكل تواصلي يقوم على مستويات التجاوب (Übereinstimmung) المعياري والمعرفة القضوية المتقاسَمة والثقة المتبادلة هو أمر يمكن مرة أخرى أن نفسره عن طريق **وظائف التفاهم اللغوي**.

تُستخدم الأعمال الكلامية، من حيث هي وسطٌ للتفاهم، (أ) من أجل إرساء العلاقات البيشخصية وتجديدها، وهي التي من خلالها يعقد المتكلم الصلة مع شيء ما داخل **العالم** الذي تؤلفه الأنظمة المشروعة، و(ب) من أجل بسط (Darstellung) أو افتراض الحالات والأحداث التي من خلالها يعقد المتكلم الصلة مع شيء ما داخل **العالم** الذي تؤلفه حالات الأشياء الموجودة، و(ج) من أجل استجلاء تجارب الحياة، وذلك يعني من أجل تقديم النفس، حيث يعقد المتكلم الصلة مع شيء ما داخل **العالم** الذاتي المتاح له بشكل مميز. وإن التوافق المتحصل عليه في شكل تواصلي إنما ينقاس على وجه التدقيق بحسب ثلاثة ادعاءات صلاحية قابلة للنقد، من أجل أن الفاعلين، من جهة كونهم يتفاهمون بعضهم مع بعض على شيء ما ومن ثم يجعلون أنفسهم قابلين للفهم، هم لا يستطيعون منع أنفسهم من إدماج الفعل الكلامي المقصود، على وجه الدقة في ثلاث علاقات بالعالم، وأن يدعوا بالنسبة إليه، تحت كل واحد من هذا الجوانب، صلوحيةً ما. ومن يرفض عرضًا قُدم من خلال عمل كلامي قابل للفهم، فهو يجادل في الأقل في واحد من هذه الادعاءات للصلاحية. ومن جهة ما يرفض السامع عملًا كلاميًّا بوصفه غير سديد أو غير صائب أو غير صادق، فهو يصرح من حيث ما ينطق بعبارة «لا» بأن التعبير لا يملأ وظائف التأمين على علاقة بيشخصية وعرض حالات الأشياء أو استجلاء تجارب الحياة، وذلك من أجل أنه ليس في تناغم لا مع **عالمنا نحن** المؤلف من العلاقات البيشخصية المنظمة في شكل مشروع، أو مع **العالم** الذي تؤلفه حالات الأشياء الموجودة أو مع **كل** عالم خاص بالتجارب الذاتية في الحياة.

على الرغم من أن الأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم تندرج على الدوام بهذه الطريقة داخل الشبكة المركبة من العلاقات مع العالم، فإنه من دورها المتضمن-في-القول (وتحت شروط أنموذجية من دلالة مكونها المتضمن-في-القول) إنما يظهر لنا تحت أي جانب من الصلاحية يود المتكلم **قبل كل شيء** أن يُفهَم التعبير الصادر عنه. وعندما يصنع منطوقًا ما ويدعي أو يحكي أو يفسر أو يعرض أو يفترض أو يشرح شيئًا ما ...إلخ، فهو يبحث مع السامع عن توافق على أساس الاعتراف بادعاء ما للحقيقة. وعندما يعبر المتكلم عن جملة تتعلق بتجارب الحياة أو يرفع النقاب عن شيء ما أو يفشيه أو يقر به أو يوحي به ...إلخ، فإن أي توافق لا يمكن أن يحدث إلا على أساس الاعتراف بادعاء ما للصدقية. وعندما يعطي المتكلم تعليمة أو وعدًا أو سمّى أحدًا أو وعظه أو ختم معمودية أو اشترى شيئًا أو تزوج شخصًا ...إلخ، فإن أي توافق يتوقف على ما إذا كان المشاركون يقبلون (gelten lassen) بالفعل اعتباره سديدًا. وكلما كانت هذه الضروب الأساسية مسكوكة على نحو أكثر محوضة، ازداد وضوحًا أن التفاهم موجهٌ حصرًا نحو ادعاء مهيمن للصلاحية. ومن الملائم أن يبدأ التحليل بحالات مؤمثلة (idealisiert) أو **حالات محضة من الأعمال الكلامية**. وأفكر بهذا الصدد في:

- الأفعال الكلامية التوصيفية (konstativ)، حيث تُستعمل **جمل خبرية أولية** (Aussagesätze)،

- الأفعال الكلامية الإفصاحية، حيث تظهر **جمل أولية تتعلق بتجارب الحياة** (في ضمير المتكلم في المضارع)،

- الأفعال الكلامية التعديلية (regulativ)، حيث تظهر إما **الجمل** الأولية التي تتعلق **بالطلب** (كما في التعليمات) وإما **الجمل** الأولية التي تتعلق **بالنوايا** (كما في الوعود).

بالنسبة إلى كل واحد من هذه المركبات، توجد في الفلسفة التحليلية أدبيات واسعة. وهنالك كانت قد طُورت أدوات ونُفذت تحاليل، من شأنها أن تسمح بأن نفسر الادعاءات الكونية للصلاحية التي نحوها يتوجه المتكلم، وبأن ندقق المواقف الأساسية التي يتخذها المتكلم في شأنها. يتعلق الأمر **بالموقف**

المُمَوْضِع، حيث يسلك ملاحظ محايد تجاه شيء ما، يحدث داخل العالم، ثم يتعلق الأمر أيضًا **بالموقف الإفصاحي**، حيث تقوم ذاتٌ عارضة لذات نفسها برفع النقاب عن شيء ما من باطنها، هي لها مدخل مميز إليه، أمام أعين جمهور ما، وأخيرًا، يتعلق الأمر **بالموقف المطابق للمعايير**، حيث يملأ العضو في مجموعة اجتماعية انتظارات سلوك مشروعة. ويقابل هذه المواقف الأساسية في كل مرة تصورٌ ما عن «العالم».

إذا مثلنا أي أفعال كلامية صريحة من خلال Mp، حيث ترمز «M» إلى المكون المتضمن-في-القول و«p» إلى المكون القضوي[78]، وإذا ما كانت M(k) تشير إلى الاستعمال العرفاني للغة، وM(e) إلى استعمالها الإفصاحي، وM(r) إلى استعمالها التعديلي، فإنه يمكن، بالاعتماد على هذا المواقف الأساسية، أن نميز حدسًا بأي معنى يود المتكلم أن يتم تأويل المكون القضوي في كل مرة. فضمن تعبير صالح من نوع M(k)p، تدل «p» على حالة أشياء **توجد** (regulativ) في العالم الموضوعي، وأما ضمن تعبير صالح من نوع M(e)p فإن «p» تدل على تجربة ذاتية في الحياة تم الإعراب عنها وعزوها (zugeschrieben) إلى **العالم الباطني** للمتكلم، وأما ضمن تعبير صالح من نوع M(r)p، فإن «p» تدل على فعل معترَف به في نطاق العالم الاجتماعي.

إن فرز ثلاثة ضروب أساسية على وجه الدقة من الاستخدام اللغوي الموجه نحو التفاهم هو أمرٌ لا يمكن أن يتم تعليله إلا في شكل نظرية مستكملة عن الأعمال الكلامية. ولا أستطيع أن أقوم بالتحاليل المطلوبة في هذا الموضع، ولكنني أود أن أخوض في بعض الاعتراضات التي رُفعت لأول وهلة ضد البرنامج المقدم.

أ - صاغ لايست (Leist) أطروحتي الأساسية بالطريقة الآتية: «بالنسبة إلى كل م وكل **س** في كل الأعمال الكلامية الخاصة بالفعل الموجه نحو التفاهم، والتي هي غير موصولة في شكل متضمن-في-القول وبشكل قضوي متمايز وبشكل مؤسساتي، توجد معرفةٌ متبادلة بأنه من المفروض أن يتكلم المرء على نحو قابل

---

(78) E. Stenius, «Mood and Language Game,» *Synthese*, vol. 17 (1967), pp. 254 ff., يقارن بهذا الصدد: D. Føllesdal, «Comments on Stenius's 'Mood and Language Game',» *Synthese*, vol. 17 (1967), pp. 275 ff.

للفهم، وأن يكون صادقًا، وأن يأخذ تعبيره بوصفه صائبًا وأن يأخذ معيارًا مفيدًا بالنسبة إلى العمل بوصفه سديدًا»[79]. تتطلب هذه الصياغة بادئ الأمر أن أوضح أنني إنما أفصل الأفعال الكلامية «الموجهة نحو الفعل» تحت زوايا **نظرية التفاعل** عن الأعمال الكلامية التي يتم إدراجها ضمن السياقات الاستراتيجية للفعل، إما لأنها، مثل الأوامر الحقيقية، هي غير موصولة إلا بادعاءات للسلطة ومن ثم هي لا تنتج بقوتها الخاصة أي مفاعيل وصل متضمنة-في-القول، وإما من أجل أن المتكلم هو بتعبيرات كهذه إنما يتابع أهدافًا من نوع التأثير-بالقول. وعندئذ لن أستخدم عبارة «المعرفة المتبادلة»، المنحدرة من السيمانطيقا القصدية، وإنما أتكلم بدلًا من ذلك عن «افتراضات مشتركة». وفضلًا عن ذلك فإن عبارة «المفروض» (geboten) توحي بمعنى معياري، بل سوف أتقبل المعاني الحافة (Konnotationen) ذات الطبيعة الترنسندنتالية الضعيفة وأن أتكلم على «شروط كونية» ينبغي أن تكون مستوفاة متى ما كان يجب الحصول على توافق تواصلي. وأخيرًا، أفتقد تقسيمًا تراتبيًّا ما بين جودة الصياغة أو قابلية فهم العبارة اللغوية من حيث هي اقتضاء تواصلي (Kommunikationsvoraussetzung)، من جهة، وادعاءات الصدقية والحقيقة القضوية والسداد المعياري، من جهة أخرى. وإن القبول بهذه الادعاءات من شأنه إحلال توافق ما بين «م» و«س» يعلل ويؤسس إلزامات مفيدة بالنسبة إلى استتباعات التفاعل.وعن هذه الأخيرة أميز الضمانة التي يتعهد بها المتكلم من أجل الوفاء بادعاء الصلاحية المطروح من قِبله، كما أيضًا الإلزام المتبادل الذي دخل فيه السامع من خلال نفي ادعاء صلاحية ما.

تتوجه المخاوف قبل كل شيء ضد الافتراضات بأنه:

- مع **كل** الأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم ما يتم رفعه **على وجه الدقة** هو **ثلاثة** ادعاءات للصلاحية (أ)،

- أن ادعاءات الصلاحية يمكن أن يتم **ميزُها** (diskriminiert) **كفايةً** بعضها من بعض (ب)، و

- أن ادعاءات الصلاحية ينبغي أن يتم تحليلها في شكل **تداولي - صوري**، وذلك يعني على مستوى الاستخدام التواصلي للجمل (ج).

(79) A. Leist, «Was heißt Universalpragmatik?,» *Germanistische Linguistik*, vols. 5-6 (1977), p. 93.

إضافة إلى (أ) هل يمكن أن نزعم **كونية ادعاء الحقيقة**، على الرغم من أنه من الجلي أننا لا نستطيع بواسطة أفعال الكلام غير التوصيفية (nicht-konstativ) أن نرفع أي ادعاء للحقيقة؟[80] فمن اليقين أنه إنما بواسطة الأفعال الكلامية التوصيفية فحسب نستطيع أن نرفع الادعاء بأن المنطوق «p» هو حق. ولكن كل الأعمال الكلامية تحتوي أيضًا على مكون قضوي، وعادةً في شكل جملة خبرية اسمية (nomalisiert) «أن p». ذلك يدل على أن المتكلم إنما يتصل أيضًا من خلال أفعال الكلام غير التوصيفية بحالات الأشياء في الكون، طبعًا ليس في شكل مباشر، نعني في نطاق الموقف القضوي الذي هو من شأن من يفكر أو يظن، يعرف أو يعتقد بأن «p» هي الحال المقصود. إن المواقف القضوية للمتكلم الذي يستخدم في أفعال الكلام الإفصاحية، جملًا عن تجارب الحياة، أو في أفعال الكلام التعديلية، جملًا عن الطلبيات أو عن النوايا، هي مواقف من نوع مغاير، فهي لا تتوجه أبدًا نحو وجود حالة الأشياء المذكورة في المكون القضوي، إلا أن المتكلم إذْ (indem) يقول، من خلال فعل كلامي غير توصيفي، إنه يرغب في أو ينفر من شيء ما، إنه يود أن يُحقق شيئًا ما أو يراه متحققًا[81]، فهو مع ذلك **يفترض** وجود حالة أشياء **أخرى** غير مذكورة. إن في طبيعة المفهوم المتعلق بعالم موضوعي ما أن حالات الأشياء توجد ضمن شبكة معينة وليست معلقة في الهواء في شكل معزول. ولهذا، فإن المتكلم يقرن مع المكون القضوي لفعله الكلامي **مفترضات وجود** يمكن أن يتم إيضاحها إذا اقتضت الحال في شكل جمل تقريرية (assertorisch). ومن هذه الناحية تمتلك أفعال الكلام غير التوصيفية صلةً ما بالحقيقة.

وبعدُ (übrigens)، فإن ذلك لا يسوغ فقط بالنسبة إلى أفعال الكلام المتمايزة في شكل قضوي، فإن أعمالًا مختصرة في شكل متضمن-في-القول، على سبيل المثال قولنا «سلام» (Hallo) المعبر عنه بوصفه تحية، إنما يتم فهمها بوصفها استيفاءً للمعايير التي انطلاقًا منها يمكن **تتميم** المضمون القضوي للفعل الكلامي، كما في حالة إلقاء التحية، رفاهية المخاطَب أو تعزيز مكانته الاجتماعية. ويدخل في مفترضات الوجود التي من شأن تحية ما، من بين أشياء أخرى، حضورُ

---

(80) Leist, «Was heißt,» pp. 97 f.

(81) «إنه يود أن يُحقق شيئًا ما أو يراه متحققًا»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 319). (المترجم)

الشخص الذي يمكن أن يكون بحالة جيدة أو حالة سيئة، كما انتماؤه إلى مجموعة اجتماعية ...إلخ.

يجري الأمر على نحو مغاير مع **كونية ادعاء السداد**، إذ يمكن أن نعترض ضدها بأنه لا يمكن من دلالة أفعال الكلام غير التعديلية أن نستخرج علاقة مع سياقات معيارية[82]، ومع ذلك فإنه يحدث أحيانًا أن تكون الإعلانات (Mitteilungen) «غير ملائمة» والتقارير «في غير محلها» والاعترافات «محرجة» وإماطة اللثام عن أشياء معينة 'جارحة'، وأنها من هذا الجانب يمكن أن تفشل، فهذا ليس خارجًا بأي وجه عن أفعال الكلام غير التعديلية، بل ينجم بالضرورة عن طابعها **بوصفها** أفعالًا كلامية. ومن ناحية مكونها المتضمن-في-القول يمكن أن نستقرئ أن المتكلم يعقد كذلك بواسطة أفعال الكلام التوصيفية والإفصاحية، علاقات بيشخصية، وهذه الأخيرة، سواء كانت تلائم في كل مرة السياق المعياري القائم أم لم تلائمه، إنما تنتمي إلى عالم الأنظمة المشروعة.

ظهرت كذلك اعتراضات ضد **تمامية لوحة ادعاءات الصلاحية**. فإذا ما قارن المرء على سبيل المثال هذه الأخيرة مع مصادرات التحادث[83] التي اقترحها بول غريس (Paul Grice)، فإنه يستطيع أن يحدد متوازيات معينة، ولكن أيضًا أنحاء من التباينات ومن عدم التناظر. وهكذا ينقص مثلًا نظيرٌ للمصادرة القاضية بأن المتكلم يريد دائمًا أن يقدم في شأن الموضوع كلامًا على سبيل المساهمة (Redebeitrag)، حيث يكون مفيدًا في سياق الحديث (Gespräch). وبقطع النظر عن أن ادعاءً من هذا النوع للطابع المفيد للمساهمة في الحديث هو مرفوع من طرف السامع ومتصل بالنص (بدل القيام بفعل كلامي فردي)، وبالتالي هو أمر لا يمكن أن يخضع إلى اختبار على أساس الجواب لا/ نعم، فإن كونية مطلب كهذا لا بد من أن تكون صعبة التعليل. ومن الجلي الواضح أنه توجد وضعيات (Situationen)، مثلًا أحاديث الأنس أو حتى أوساط ثقافية تمامًا، حيث يكون الإطناب في المساهمات أمرًا مفروضًا[84].

---

(82) Leist, «Was heißt,» p. 109.

(83) H. P. Grice, «Logic and Conservation,» in: P. Cole and J. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics* (New York: 1974), vol. 3, pp. 41 ff., and A. P. Martinich, «Conversational Maxims and some Philosophical Problems,» *Philos. Quart.*, vol. 30 (1980), pp. 215 ff.

(84) عن اعتراضات أخرى من هذا النوع، يقارن: J. Thompson, «Universal Pragmatics», in: D. Held and W. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982).

إضافة إلى (ب) ظهرت فضلًا عن ذلك تحفظات في ما يتعلق بإمكان التمييز الانتقائي (Trennscharf) بين ادعاءات الحقيقة وادعاءات الصدقية. ألا ينبغي على متكلم، يعبر عن الرأي «ض» بطريقة صادقة، أن يضع في الوقت ذاته بالنسبة إلى «ض» ادعاءً ما للحقيقة؟ يبدو أنه من غير الممكن، «أن ننتظر من 'م' أن يقول الحقيقة في معنى آخر غير المعنى الذي يريد فيه 'م' أن يقول الحقيقة - وذلك لا يعني أي شيء آخر سوى أن يكون صادقًا»[85]. لا يتعلق هذا الاعتراض بطبقة أفعال الكلام الإفصاحية في جملتها، بل بتلكم التعبيرات حيث يُبرز المكون القضوي أفعالًا نحوية (Verben) من طبيعة عرفانية مصرفة في ضمير المتكلم في الحاضر (من قبيل أنا أفكر أو أعرف، أعتقد، أفرض، أعني، «أن ض»). والحق أنه توجد في الوقت ذاته أيضًا بين هذه المواقف القضوية التي يمكن أن تتم العبارة عنها بمساعدة الأفعال النحوية (Verben) ذات الطبيعة العرفانية، وأفعال الكلام التوصيفية، علاقةٌ باطنية. عندما يثبت أحدهم «ض» أو يؤكدها أو يصفها، فهو يعني أو يعرف أو يعتقد في الوقت ذاته «أن ض». وكان مور[86] قد أشار إلى طابع المفارقة في تعبيرات من قبيل:

(9+) إنها تمطر الآن، لكنني لا أعتقد أنها تمطر الآن. فعلى الرغم من هذه الروابط الداخلية يستطيع سامعٌ ما، من خلال نفي:

(9) إنها تمطر الآن،

أنْ يرفض ادعاءين **مختلفين** للصلاحية. هو يستطيع من خلال اتخاذ موقف سالب، أن يعني بالمقدار ذاته:

(9') كلا، هذا ليس حقيقيًّا،

كما أن يعني أيضًا:

(9'') كلا، أنت لا تعني أبدًا ما تقول.

---

(85) Leist, «Was heißt,» p. 102; K. Graham, «Belief and the Limits of Irrationality,» *Inquiry*, vol. 17 (1974), pp. 315 ff.

(86) وإنما على هذه الحجة يُحيلنا سيرل: J. Searle, «Intentionalität und der Gebrauch der Sprache,» in: Grewendorf (ed.), pp. 163 f.

في حالة أولى، هو يفهم (9) بوصفها توصيفية، وفي الحالة الأخرى بوصفها تعبيرًا إفصاحيًّا (Expressive Äusserung). ومن الواضح للعيان أن سلب المنطوق «ض» لا يستلزم سلب الاعتقاد «أن ض» أكثر مما على العكس من ذلك تستلزم (9‘‘) اتخاذ الموقف (9‘). وبلا ريب، فإن السامع يجوز له أن يفترض أن م عندما يثبت «ض» هذه، يعتقد أيضًا «أن ض». لكن ما يبقى من دون أن يطرأ عليه شيء من ذلك هو أن ادعاء الحقيقة يشير إلى وجود حالة الأشياء «ض»، في حين أن ادعاء الصدقية ليس له من شأن سوى مع انكشاف الرأي أو الاعتقاد «أن ض». إن المجرم الذي يقوم باعتراف ما يستطيع أن يعني ما يقول، ومع ذلك، من دون أن يقصد، يمكن أن يقول غير الحقيقة. ويستطيع أيضًا، من دون أن يقصد، أن يقول الحقيقة، على الرغم من أنه، بمجرد كونه يكتم معرفه بمجرى الوقائع، يكذب. وإن قاضيًا، يتوفر على أدلة كافية، بإمكانه في حالة معينة أن ينقد التعبير الصادق بوصفه غير حقيقي، وفي حالة أخرى أن يكتشف التعبير الحقيقي بوصفه غير صادق.

حاول توغندهات، بعين الضد من ذلك، أن يتخلص من الأمر بواسطة ادعاء وحيد للصلاحية[87]. فهو قد أخذ المناقشة الموسعة في ارتباط مع حجة فتغنشتاين عن اللغة الخاصة، وذلك من أجل أن يبين أنه مع جمل عن تجارب الحياة من قبيل:

(10) أنا أتألم،

(11) أنا أخشى أن أتعرض للعنف (vergewaltigt)[88]،

إنما يتم ربط الادعاء التقريري للصلاحية نفسه، كما مع الجمل الخبرية التي لها محتوى قضوي مماثل:

(12) هو يتألم،

(13) هو يخشى أن يتعرض للعنف،

---

(87) E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt am Main: 1979), lectures 5, 6.

(88) للاغتصاب، للسلب، للجور. (المترجم)

حيث يجب أن يكون لضمير المتكلم وضمير الغائب الإحالة نفسها في كل مرة.

إذا كانت أطروحة توغندهات عن المماثلة (Assimilationsthese) سليمة، فإن نفي (10) أو (11) إنما له المعنى نفسه ونفي (12) أو (13). ويكون من الإطناب أن نصادر على ادعاء للصدقية بجوار ادعاء للحقيقة.

أسوةً بفتغنشتاين، ينطلق توغندهات بادئ الأمر من إيماءة العبارة، من التعجب «آه»، ويتخيل أن صيحة الألم هذه، البدائية لغويًّا، قد تم تعويضها بواسطة تعبير إفصاحي، هي ممثلة على المستوى الدلالي بواسطة جملة متعلقة بتجربة في الحياة (10). وكان فتغنشتاين قد أنكر عن هذا النوع من الجمل المتعلقة بتجارب الحياة طابع المنطوق[89]. وهو يسلم بأن ما بين الشكلين غير العرفانيين من العبارة عن الألم، ما بين الإيماءة والجملة، يوجد سلسلة متصلة. وبالنسبة إلى توغندهات يوجد على الضد من ذلك الفرقُ المقولي القاضي بأن الجملة المتعلقة بتجربة الحياة يمكن أن تكون خاطئة، أما الإيماءة فلا. ويقود تحليله إلى نتيجة مفادها أنه مع تحويل الصيحة إلى جملة متعلقة بتجربة في الحياة لها دلالة مماثلة، «قد تم إنتاج عبارة، على الرغم من أنها مستخدمة بحسب القاعدة نفسها التي بها استُخدمت الصيحة، فهي صائبة، إذا تم استخدامها في شكل صحيح، وهكذا نشأت الحالة الفريدة من نوعها من الجمل التقريرية التي يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة والتي هي على الرغم من ذلك ليست عرفانية»[90]. ولهذا السبب يجب **ألا** يكون من الممكن تمييز الجمل المتعلقة بتجارب الحياة من قبيل (10) عن الجمل الخبرية التي لها المحتوى نفسه القضوي من قبيل (12) بالاعتماد على مقياس قابلية الحقيقة. كلتاهما يمكن أن تكونا صائبتين أو خاطئتين. وبلا ريب تُظهر الجمل المتعلقة بتجارب الحياة الخاصيةَ القاضية بأنها تعبر عن «معرفة غير قابلة **ينبغي** (müssen) أن تكون صائبة. وبين الجملتين (10) و(12) يظل هناك «تناظر حقيقة» (veritative Symmetrie) في معنى أن (12) هي صائبة، بمجرد أن تكون (10) مستخدمة على نحو مساوق للقاعدة.

---

(89) L. Wittgenstein, «Zettel §§ 404, 549,» in: *Schriften* (Frankfurt am Main: 1970), vol. 5, pp. 369, 398.

(90) Tugendhat, *Selbstbewusstsein*, p. 131.

يفسر توغندهات هذا الترابط بخصوصية المصطلح المفرد 'أنا' الذي من خلاله يشير المتكلم إلى ذات نفسه، من دون أن يحدد بذلك في الوقت ذاته هويته. وحتى وإنْ كانت هذه الأطروحة سليمة، فإن هذا الأمر هو مع ذلك لا يُنهي المشكلة الآتية: كيف يستطيع المرء أن يفسر أن جملةً ما لها طابع تقريري وبالتالي قابلة للحقيقة، من دون أن يكون من الممكن مع ذلك أن يتم استخدامها في شكل عرفاني، أي من أجل قراءة حالات الأشياء الموجودة.

على العموم، **تُحيل** قاعدة استخدام الجمل التقريرية على معرفة ما، وإنه في حالة الجمل الإفصاحية فحسب، إنما يجب على الاستخدام الصحيح للعبارة اللغوية أن **يضمن** أيضًا حقيقتها. بيد أن سامعًا يريد أن **يثبت** ما إذا كان متكلمٌ ما يخدعه بواسطة الجملة (10)، إنما ينبغي عليه أن **يفحص** ما إذا كانت الجملة (12) صائبة أم لا. ويتبين من ذلك أن الجمل الإفصاحية في ضمير المتكلم هي ليست موجودة من أجل الإعراب عن المعارف التي **تستعير** ادعاء الحقيقة المنسوب إليها في أفضل الأحيان من الجمل الخبرية المتصلة بها في ضمير الغائب، وذلك أن هذه الأخيرة وحدها يمكنها أن **تعرض** حالة الأشياء التي بوجودها يتعلق ادعاء الحقيقة. بذلك وقع توغندهات في ذاك الإحراج (das Dilemma) الذي يلزم معه أن يخصص بطريقة متناقضة ما يعنيه متكلمٌ ما بواسطة الجمل الخاصة بتجارب الحياة. فمن جهة أولى، يجب أن يتعلق الأمر بمعلومة (ein Wissen) من أجلها يدعي المتكلم صلاحية ما في معنى الحقيقة القضوية، ومن جهة أخرى، لا يمكن هذه المعلومة أن تمتلك منزلة المعرفة (eine Erkenntnis)، وذلك أن المعارف لا يمكن سردها إلا ضمن جمل تقريرية، هي من حيث المبدأ يمكن أن يتم إنكارها بوصفها غير صائبة. وهذا الإحراج هو مع ذلك لا ينشأ إلا عندما لا يفرق المرء بين ادعاء الصلاحية الخاص بالصدقية، والذي هو مجانس للحقيقة، وادعاء الحقيقة. وينحل الإحراج ما إن ينتقل المرء من المستوى الدلالي إلى المستوى التداولي ويضع مقارنة بين أفعال الكلام بدلًا من المقارنة ما بين الجمل:

(14) أنا ينبغي أن أعترف لك بأنني كنت أتألم منذ أيام،

(15) أنا يمكنني أن أعلمك بأنه كان يتألم منذ أيام،

(حيث يجب أن يكون لضمير المتكلم في (14) وضمير الغائب في (15) الإحالة نفسها). وعندئذ صار واضحًا من أول نظرة أن المتكلم في حالة عدم صلوحية (14) هو يخدع السامع، في حين أنه في حالة عدم صلوحية (15) هو يقول عدم الحقيقة، من دون أن يلزم من ذلك وجود نية في الخداع. وبالتالي من المشروع، بالنسبة إلى أفعال الكلام الإفصاحية، أن يصادر المرء على ادعاء **آخر** للصلاحية غير الذي بالنسبة إلى أفعال الكلام (Sprechhandlungen)[91] التوصيفية التي لها دلالة مماثلة. وكان فتغنشتاين قد اقترب كثيرًا من هذا التبصر في موضع من كتابه **تحقيقات فلسفية**، عندما بيَّن، بالاعتماد على الحالة الأنموذجية لاعترافٍ (Geständniss) ما، أن التعابير الإفصاحية ليس لها أي معنى وصفي (deskriptiv)، وبالتالي هي غير قابلة للحقيقة، وذلك **على الرغم** من أنها يمكن أن تكون **صالحة** أو **غير صالحة**: «بالنسبة إلى حقيقة **الاعتراف** بأنني قد فكرت في هذا الشيء أو ذاك، لا تكون المقاييس هي مقاييس **وصف** سيرورة ما على نحو مطابق للحقيقة. ولا تكمن أهمية الاعتراف الحقيقي في كونه يسرد في شكل صحيح وبكل أمانة سيرورة ما أيًّا كانت، بل هي تكمن بالأحرى في التبعات الخاصة التي يمكن استخراجها من اعترافٍ، حقيقتُه مكفولة بالمقاييس الخاصة **بالصدقية**»[92].

إضافة إلى (ج) بهذه الحجج نمس الزمرة الثالثة من الاعتراضات التي تتوجه ضد المقاربة التداولية الصورية في تحليل ادعاءات الصلاحية. وهذه الادعاءات للصلاحية التي تهم العلاقات بين الأشخاص بحسب أنموذج ادعاءات القانون، والتي هي مهيأة للاعتراف البيذاتي، قد تم رفعها من صلوحية العبارات الرمزية، وفي الحالة التي هي بمثابة المنوال هنا، من أجل صلوحية الجملة ذات المضمون القضوي، التابعة للمكون المتضمن-في-القول. ولهذا السبب، فإنه يقرب أن نعتبر ادعاءً ما للصلاحية بوصفه ظاهرة مركبة ومشتقة، يمكن أن نرجعها إلى

---

(91) «أفعال الكلام» وليس «التعابير اللغوية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 323). (المترجم)

(92) Wittgenstein, *Schriften*, p. 535;

يقارن كذلك: St. Hampshire, *Feeling and Expression* (London: 1961); B. Aune, «On the Complexity of Avowals,» in: M. Black (ed.), *Philosophy in America* (London: 1965), pp. 35 ff.; D. Gustafson, «The Natural Expression of Intention,» *Philos. Forum*, vol. 2 (1971), pp. 299 ff.; D. Gustafson, «Expressions of Intentions,» *Mind*, vol. 83 (1974), pp. 321 ff., and N. R. Norrick, «Expressive Illocutionary Acts,» *J. of Pragmatics*, vol. 2 (1978), pp. 277 ff.

الظاهرة الثاوية تحتها والمتعلقة باستيفاء الشروط من أجل صلوحية الجمل. ولكن ألا ينبغي عندئذ أن يتم البحث عن هذه الشروط بالأحرى على المستوى الدلالي لتحليل الجمل الخبرية والجمل المتعلقة بتجارب الحياة والجمل الطلبية والجمل القصدية بدلًا من البحث عنها على المستوى التداولي لاستخدام هذه الجمل ضمن أفعال الكلام التوصيفية والإفصاحية والتعديلية؟ أليس هذا بالتحديد نظرية في أفعال الكلام، تريد أن تفسر مفعول الرابط المتضمن-في-القول بواسطة الضمانة التي يمنحها المتكلم بالنسبة إلى صلوحية الشيء المقول وبواسطة الحوافز العقلانية ذات الصلة عند السامع، ومتوقفة على نظرية في الدلالة هي، من جهتها، تفسر تحت أي شروط تكون الجمل المستخدمة صالحة؟

لا يتعلق الأمر في هذا النزاع بمسائل تهم ترسيم المناطق أو التعريف الاسمي، بل بما إذا كان يمكن أن يتم تفسير **مفهوم الصلوحية** الخاصة بجملة ما في شكل مستقل عن **مفهوم الإيفاء** (Einlösung) **بادعاء الصلاحية** المرفوع من خلال التلفظ بهذه الجملة. أنا أمثل الأطروحة القاضي بأن ذلك غير ممكن. إن الأبحاث التي تُجرى في شكل دلالي عن الجمل الوصفية (deskriptiv) والإفصاحية والمعيارية، تتطلب، متى ما تم القيام بها في شكل متسق كفاية، تغييرًا في المستويات التحليلية. وإن تحليل الشروط اللازمة من أجل صلوحية الجمل تدفع **من ذات نفسها** نحو تحليل الشروط اللازمة من أجل الاعتراف البيذاتي بادعاءات الصلاحية ذات الصلة. والمثال الساطع على ذلك هو توسيع دلاليات الحقيقة الذي قام به مايكل داميت[93].

ينطلق داميت من التمييز بين الشروط التي ينبغي على جملة تقريرية أن تستجيب لها حتى تكون صائبة، وبين المعرفة التي يمتلكها متكلمٌ ما، يثبت الجملة بوصفها جملة صائبة، عن شروط الحقيقة التي تعين دلالة الجملة في الوقت ذاته. وتتمثل معرفة شروط الحقيقة في أن المرء **يعرف، بأي طريقة يحدد المرء** ما إذا كانت مستوفاة أم غير مستوفاة في حالة معينة. إن تحت الصيغة الأرذودكسية من دلاليات الحقيقة التي تريد أن تفسر فهم دلالة الجملة بواسطة معرفة شروط الحقيقة، إنما يثوي الافتراض غير الواقعي بأنه تتوفر بالنسبة إلى كل جملة، في

(93) M. Dummett, «What is a Theory of Meaning?,» in: G. Evans and J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning* (Oxford: 1976), pp. 67 ff.

الأقل بالنسبة إلى كل الجمل التقريرية، إجراءات من طريقها يمكن المرء أن يقرر في شكل فعلي ما إذا كانت شروط الحقيقة في كل مرة مستوفاة أم غير مستوفاة. وهذا الافتراض يرتكز في شكل صامت على نظرية تجريبية في المعرفة تسند إلى الجمل الحملية البسيطة للغة الملاحظة مكانةً أساسية. ولكن أليست حتى لعبة الحجاج، التي صادر عليها توغندهات من أجل التحقق من هذا النوع من الجمل التي هي في ظاهرها جمل أولية، تتكون من إجراءات قرار، هي مثل تسلسل خوارزمي (ein Algorithmus)، يمكن أن يتم استخدامها على نحو أن مطالب التعليل الأوسع نطاقًا سوف تكون مستبعدة[94]؟ ومن الواضح في شكل خاص لدى الجمل المتعلقة بشروط غير واقعية، لدى الجمل المتعلقة بالوجود العام ولدى الجمل المصحوبة بمؤشر زمني (عمومًا كل الجمل التي تتصل بالأمكنة والأزمنة التي هي في الوقت الراهن خارج المتناول)، أن إجراءات القرار الفعلية هي ناقصة: «تنشأ الصعوبة بسبب أن اللغة الطبيعية هي مليئة بالجمل التي لا يمكن الحسم فيها في شكل فعلي، والتي لا يوجد في شأنها أي إجراء فعلي من أجل تعيين ما إذا كانت شروط حقيقتها مستوفاة أم غير مستوفاة»[95].

بما أن معرفة شروط الحقيقة في الجمل التقريرية هي، في كثيرٍ من الحالات، إنْ لم نقل في كلها، **إشكاليةٌ**، فإن داميت أكد الفرق بين معرفة الشروط التي تجعل جملة ما صائبة، والعلل التي تبرر لمتكلم ما أن يثبت جملةً ما بوصفها صائبة. ومن ثم هو، وبالاستناد إلى الفرضيات الأساسية للمذهب الحدساني، يعيد صياغة نظرية الدلالة على النحو الآتي: «... يتمثل فهمُ منطوق ما في قدرة معينة على الاعتراف بكل ما يُعتبَر مساعدًا على التحقق منه، أي بوصفه يساعد على إثباته على نحو مقنع باعتباره صائبًا. وليس من الضروري أن يكون علينا أن نمتلك أي وسائل لاتخاذ قرار في شأن حقيقة المنطوق أو خطئه، بل ينبغي أن نكون قادرين على أن نعرف متى أُثبتت حقيقته»[96]. ويدخل في فهم جملة ما القدرة على معرفة **العلل**

---

(94) Tugendhat, *Selbstbewusstsein*, pp. 256 ff.

(95) Dummett, p. 81.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(96) Ibid., pp. 110 f.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

التي من خلالها **يمكن أن يتم الإيفاء بالادعاء** بأن شروط حقيقتها قد تمت تلبيتها. وهذه النظرية تفسر بالتالي دلالة جملة ما بتوسط فقط من خلال معرفة الشروط اللازمة من أجل صلوحيتها، ولكن مباشرة من خلال معرفة العلل التي توجد في متناول متكلم ما في شكل موضوعي، وذلك من أجل الإيفاء بادعاء معين للحقيقة.

الآن، فإن المتكلم بإمكانه دومًا أن ينتج هذا النوع من العلل بحسب إجراء قابل للاستخدام في شكل مونولوجي، وبالتالي حتى تفسير ما لشروط الحقيقة يتعلق بتعليل ادعاء ما للحقيقة، لا يجبرنا على الانتقال من المستوى الدلالي للجمل إلى المستوى التداولي للاستخدام التواصلي للجمل. ولكن داميت يشدد على أن المتكلم لا يستطيع بأي وجه أن يقوم بالتحققات المطلوبة على نحو استنباطي إجباري بحسب قواعد الاستدلال. أما كمية العلل المتوفرة في كل مرة فتتم الإحاطة بها من خلال العلاقات الداخلية لعالم من البنيات اللغوية الذي ينبغي أن يُقاس عن طريق الحجاج. ويتابع داميت هذه الأفكار إلى حد بعيد بحيث إنه في النهاية قد تخلى تمامًا عن التمثل الأساسي للنزعة التحققية (Verifikationismus): «ما تبلغ إليه نظريةٌ تحققية ما، بمقدار ما تستطيع أن تقترب من ذلك أي نظرية مستساغة في المعنى، هو تفسير معنى جملة ما من ناحية العلل التي على أساسها يمكن أن يتم إثباتها، ينبغي عليها بالطبع أن تميز العلل الفعلية للمتكلم التي لا تكون قاطعة، أو يمكن أن تكون غير مباشرة، عن نوع العلل المباشرة والقاطعة التي من خلالها يُمنَح المعنى، وعلى الخصوص بالنسبة إلى جُمل مثل تلك التي في الزمن المستقبل[97]، والتي لا يستطيع المتكلم أن يمتلك في شأنها عللًا من النوع الأخير في وقت التعبير (utterance) عنها. بيد أن نظرية تحققية... إنما تربط محتوى التوكيد (assertion) مع الالتزام الذي يتعهد به متكلمٌ ما عند القيام بهذا التوكيد، إن أي توكيد هو نوع من الرهان بأن المتكلم لن يُقام الدليل على خطئه»[98].

---

(97) خطأ مطبعي في النص الألماني: حيث نقرأ «furture» بدلًا من اللفظ الإنكليزي «future». (المترجم)

(98) Ibid., p. 126.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

أفهم هذا الأمر بوصفه إشارة إلى الطبيعة الخطائية (fallibilistisch) لأي إيفاءٍ خِطابي (diskursive Einlösung) بادعاءات الصلاحية. وفي هذا الموضع لا أستطيع أن أخوض في تفاصيل نظرية الدلالة لدى داميت. فما هو مهم هو فقط أن الادعاء المتضمن-في-القول، الذي يرفعه المتكلم من أجل الصلاحية التي من شأن جملة ما، هو شيء يمكن من حيث الأساس أن يتم نقده. وفي كل حالة تأخذ سيمانطيقا الحقيقة التي تمت مراجعتها في الحسبان كون شروط الحقيقة لا تمكن الإبانة عنها في شكل مستقل عن معرفة الطريقة التي بها يفي المرء بادعاء الحقيقة الذي من شأنها. أن نفهم إثباتًا ما، يعني أن نعرف متى يمتلك متكلمٌ ما عللًا جيدة، كي يتعهد بضمان أن الشروط اللازمة من أجل حقيقة المنطوق المثبَت هي مستوفاة.

وكما في حالة دلالة الجمل التقريرية، فإنه تمكن الإشارة أيضًا بالنسبة إلى الجمل الإفصاحية والمعيارية إلى أن تحليلًا محددًا في شكل دلالي هو تحليل يخرج عن طوره. وعلى وجه الدقة، فإن المناقشة التي ارتبطت بتحليل فتغنشتاين عن الجمل المتعلقة بتجارب الحياة، تبين في شكل واضح أن الادعاء المقرون بالإفصاحات (Expressionen) هو موجه في جوهره **إلى آخرين**. وفضلًا عن ذلك، فإن معنى الوظيفة التي للعبارة وللإعلان يتكلم من أجل استخدام تواصلي بالدرجة الأولى لهذه العبارات[99]. وما هو أكثر وضوحًا هو الطابع البيذاتي للصلاحية الوجوبية (Sollgeltung) للمعايير. وإن تحليلًا يبدأ بالمحمولات البسيطة غرضه الردود العاطفية الذاتية في ظاهرها على التجريحات أو الإساءات للحرمة الشخصية، إنما يقود هنا أيضًا خطوة خطوة إلى المعنى البيذاتي، بل العابر للأشخاص الذي تنطوي عليه المفاهيم الخلقية الأساسية[100].

(5) محاولات متنافسة نحو تصنيف أعمال الكلام (أوستين، سيرل، كريكل). أنماط محضة من التفاعل بتوسط اللغة

إذا صحت أطروحتنا القاضية بأن صلاحية الأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم يمكن النزاع فيها على وجه الدقة من ثلاثة جوانب كونية، فإنه يجب علينا

(99) P. M. Hacker, *Einsicht und Täuschung* (Frankfurt am Main: 1978), chaps. 8, 9, pp. 289 ff.

(100) مثال مقنعٌ هو ذاك الذي تمخض عن تحليل ب. ف. ستروسن للاضطغان الذي ينجر عن الإساءات الخلقية، ضمن: P. F. Strawson, *Freedom and Ressentiment* (London: 1974).

أن نفترض منظومة من ادعاءات الصلاحية، تكمن أيضًا في أساس التمايز بين أنماط الأفعال الكلامية. وبالتالي سوف يكون لأطروحة الكونية نتائج أيضًا على محاولة تصنيف الأفعال الكلامية من زوايا نظرية. وإلى حد الآن استخدمت في شكل ضمني تقسيمَ الأفعال الكلامية إلى تعديلية وإفصاحية وتوصيفية. وأريد الآن أن أبرر هذا التقسيم على طريقة المناظرة مع محاولات التصنيف **الأخرى**.

من المعروف أن أوستين، في خاتمة سلسلة دروسه «كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟» (How to do things with words?)، شرع في عملية تنميط (Typologisierung) للأفعال الكلامية. وقام هنالك بتنظيم الأعمال المتضمنة- في-القول بالاستناد إلى أفعال نحوية إنشائية (Performative Verben) وميز فيها بين خمسة أنماط (ألا وهي الحكميات (verdictives) والممارسيات (exercitives) والوعديات (commisives) والسلوكيات (behabitives) والتبيينيات (expositives))، وذلك من دون أن ينكر الطابع المؤقت لهذا التقسيم[101]. وفي واقع الأمر، فإن أوستين لم يقدم مقياسًا واضحًا للتحديد إلا بالنسبة إلى صنف الوعديات: فبواسطة الوعود والتهديدات والإعلانات والنذور والعقود...إلخ، يأخذ المتكلم على نفسه أن يقوم في المستقبل بأفعال معينة. إن المتكلم يدخل في رابطة معيارية من شأنها أن توجب عليه طريقة فعل معينة. أما بقية الأصناف، حتى وإنْ أخذنا في الاعتبار الطابع الوصفي للتقسيم، فهي غير محددة بطريقة كافية. وهي لا تستجيب لمطالب[102] التميز والانفصال، فإن تصنيف أوستين لا يجبرنا في شكل دائم على إلحاق الظواهر المختلفة بأصناف مختلفة أو كل ظاهرة بصنف واحد على الأكثر.

تشمل فئة «الحُكميات» التعابير التي بواسطتها يتم تثبيت «الأحكام» في معنى تقدير ما أو تقويم ما. وبهذا، فإن أوستين لا يفرق بين إظهار المحتوى الوصفي وإظهار المحتوى المعياري، وبذلك تنتج تقاطعات سواء مع «التبيينيات» أو مع «الممارسيات». وهذه الفئة عن «الممارسيات» تشمل أولًا كل التصريحيات

(101) Austin, pp. 150 ff.

(102) وفي أي حال يجب علينا ألا نضع مطالب بمقدار قوة تلك التي وضعها ث. ت. ب. بالمر: Th. T. B. Ballmer, «Probleme der Klassifikation von Sprechakten,» in: Grewendorf (ed.), pp. 247 ff.

(Deklarative)[103]، وبالتالي العبارات الخاصة بالقرارات المسموح بها على صعيد مؤسساتي وفي أغلب الأحيان على صعيد قانوني (من قبيل الإدانات وحالات التبني والتعيينات والتسميات والاستقالات ...إلخ). كذلك توجد تداخلات ليس فقط مع «الحُكميات» من قبيل «عين» و«ميز»، بل أيضًا مع «السلوكيات» كما على سبيل المثال مع «أعلن الاحتجاج». وهذه «السلوكيات» تشكل من جهتها فئة تضم مجموعة متنافرة جدًّا. وبجانب العبارات الخاصة بالتعابير النمطية عن المشاعر من قبيل التذمر وإبداء التعاطف، تحوي عبارات خاصة بالتعابير الموصولة في شكل مؤسساتي (مثل التهاني والشتائم والأنخاب والتحيات) كما تحوي عبارات خاصة بأنحاء الرضا (مثل الاعتذارات وكلمات الشكر والتعويضات من كل نوع). وأخيرًا، فإن فئة **التبيينيات** لا تفصل بين التوصيفيات التي تصلح في عرض حالات الأشياء، والتواصليات التي تتصل، كما هي حال الأسئلة والردود والكلمات الافتتاحية والشواهد ...إلخ، بالكلام (die Rede) ذاته. وعن ذلك ينبغي أن نميز أيضًا العبارات التي من طريقها نشير إلى القيام بعمليات من قبيل خَتَمَ وتعرف إلى وحسب وصنف ...إلخ.

حاول سيرل (Searle) أن يمنح تصنيف أوستين صيغة أكثر حدة وأشد وضوحًا[104]. فهو لم يعد يتوجه نحو قائمة من الأفعال النحوية الإنشائية، تكون متمايزة ضمن لغة (Sprache)[105] معينة، بل نحو المقاصد أو الأهداف المتضمنة-في-القول التي يتابعها متكلمٌ ما بواسطة أنماط مختلفة من الأفعال الكلامية في شكل مستقل عن أشكال تحقيقها داخل لغة بعينها. وقد توصل إلى تصنيف وضاح ومقبول حدسًا: أفعال كلامية توصيفية ووعدية وتوجيهية (direktive) وتصريحية وإفصاحية (expressive). أما الفئة التي بدأ سيرل بإدخالها بوصفها فئة جيدة التحديد فهي الأفعال الكلامية التوصيفية (أو التمثيلية). واستأنف من أوستين، فضلًا عن ذلك، فئة الوعديات ووضعها في مقابل التوجيهيات، ففي حين أن المتكلم، ها هنا، يوجب على ذات نفسه فعلًا ما، فهو يحاول، هنا،

---

(103) الإعلانيات، الإيقاعيات. (المترجم)

(104) J. Searle, «A Taxonomy of Illocutionary Acts,» in: *Expression and Meaning* (Cambridge: 1979), pp. 1 ff.

(105) «لغة» وليس «جملة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 328). (المترجم)

أن يحرك المستمع إلى القيام بفعل معين. وفي باب التوجيهيات يضع سيرل الترتيبات والالتماسات والإرشادات والطلبيات والدعوات وكذلك الأسئلة والصلوات. ومن ثم هو لا يفصل بين الطلبيات المعيرة (normiert)، من قبيل العرائض والتوبيخات والتعليمات ...إلخ، من جهة، والأوامر البسيطة، نعني التعابير الإرادية غير المخولة (nicht-autorisiert)[106]، من جهة أخرى. ولهذا السبب أيضًا يبقى التحديد الذي يفصل التوجيهيات عن التصريحيات تحديدًا غائمًا. وبالنسبة إلى التعبيرات التصريحية تكون بعض المؤسسات بلا ريب مطلوبة، حيث تضمن الإلزام المعياري (على سبيل المثال في ما يتعلق بالتعيينات والإعفاءات وإعلانات الحرب والإنهاءات)، إلا أن لها معنى معياريًّا شبيهًا بالإرشادات والتعليمات. أما الفئة الأخيرة فهي تضم أفعال الكلام الإفصاحية، وقد حُددت هذه عبر الهدف المتمثل في أنه بواسطتها يقوم المتكلم بالعبارة عن مواقفه النفسية بطريقة نزيهة. ومع ذلك، فإن سيرل عند استخدام هذا المقياس غير متأكد، حيث تنقص الحالات الأنموذجية الخاصة بالاعترافات وإماطة اللثام عن أمر ما وعمليات البوح ...إلخ. ومما تم ذكره شكاوي وشهادات البهجة والتعاطف. ومن الواضح أن سيرل أغواه (verleiten) تخصيص أوستين عن «السلوكيات» حيث ألحق بهذه الفئة حتى أفعال الكلام المرتبطة في شكل مؤسساتي من قبيل التهاني والتحيات.

إن الصيغة المنقاة التي قام بها سيرل عن أنماط الأفعال الكلامية التي وضعها أوستين رسمت نقطة الانطلاق لمناقشة تطورت في اتجاهين مختلفين. أحد الاتجاهين قد رسمته الجهود الخاصة لسيرل نفسه، وذلك من أجل إقامة تعليل أنطولوجي للأنماط الخمسة من أفعال الكلام، وأما الاتجاه الآخر فقد تعين عبر المحاولة الرامية إلى بناء تصنيف الأفعال الكلامية من زوايا نظر تداولية تجريبية، وذلك على شاكلة بحيث يمكن جعله مثمرًا بالنسبة إلى تحليل سلاسل أفعال الكلام[107] في التواصل اليومي.

---

(106) الخالية من السلطة، غير المأذونة، غير المرخص لها. (المترجم)

(107) «بحيث يمكن جعله مثمرًا بالنسبة إلى تحليل سلاسل أفعال الكلام»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 923). (المترجم)

على هذا الخط توجد أعمال اللسانيين واللسانيين الاجتماعيين مثل فوندرليش وكامبل وكريكل[108]. وبالنسبة إلى التداولية التجريبية تبرز سياقات الحياة المجتمعية بوصفها أفعالًا تواصلية، تشتبك في نطاق الأمكنة الاجتماعية والأزمنة التاريخية. وتعكس نماذج القوى المتضمنة-في-القول، المتحققة في لغة مفردة بعينها، بنيةَ هذه الشبكة من الأفعال. وإن الإمكانات اللغوية للقيام بأعمال متضمنة-في-القول، سواء أكان ذلك في الشكل المجمد للصيغ النحوية أم في الأشكال المرنة للأفعال النحوية الإنشائية وأجزاء الجملة ونبرات الجملة ...إلخ، إنما توفر أخاطيط (Schemata)[109] أو ترسيمات لإرساء العلاقات البيشخصية. وتشكل القوى المتضمنة-في-القول نقاط التلاقي في شبكات الجمعنة التواصلية، والمعجم المتضمن-في-القول هو بوجه ما القطاع حيث تتغلغل اللغة والأنظمة المؤسساتية لمجتمع ما. وهذه البنية المجتمعية التحية للغة هي ذاتها في مد وجزر، فهي تتنوع في تبعية للمؤسسات وأشكال الحياة. ولكن في صلب هذه التنوعات إنما تنعكس أيضًا إبداعية لغوية من شأنها أن تمنح أشكالًا جديدة من العبارة للمواجهة المتجددة مع الوضعيات غير المتوقعة[110].

بالنسبة إلى تصنيف تداولي لأفعال الكلام تكون مهمةً المؤشراتُ التي تتعلق بالأبعاد الكلية للوضعية الكلامية (Sprechsituation). فالسؤال الذي يُطرَح بالنسبة

---

(108) D. Wunderlich, «Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung,» in: *Studien zur Sprechakttheorie*, pp. 51 ff.; D. Wunderlich, «Was ist für ein Sprechakt?,» in: Grewendorf (ed.), pp. 275 ff.; B. G. Campbell, «Toward a Workable Taxonomy of Illocutionary Forces,» *Language and Style*, vol. 8 (1975), pp. 3 ff., and M. Kreckel, *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse* (London: 1981).

(109) «إسخيمات» أو «إسكيمات» بحسب اللفظ اليوناني (σχῆμα/*skhẽma*). (المترجم)

(110) قد تُقاس مرونة مجتمع ما بمقدار ما تأخذه الأفعال الكلامية المكرسة بشكل طقوسي، والمثبتة في شكل تعابير جاهزة، والمترابطة مؤسساتيًّا إلى هذا الحد أو ذاك، من إجمالي إمكانات الاتصال المتضمنة-في-القول القائمة تحت التصرف في كل مرة. هكذا يميز فوندرليش، (Wunderlich, «Skizze,» pp. 84 ff.) أعمال الكلام بمدى ازدياد قوة تبعيتها لمعايير الفعل أو وضعيات الفعل؛ وأما كامبل: Campbell, «Toward a Workable Taxonomy» فهو لهذا الغرض يستخدم الأبعاد الآتية: «مؤسساتي مقابل محلي» و«موقفي مقابل تفاعلي». وإنه من المفيد أيضًا من هذه الناحية البُعد الذي يشير إلى «مباردي مقابل ارتكاسي»: Wunderlich, «Skizze,» pp. 59 ff.

إلى **البعد الزماني** هو ما إذا كان المشاركون يتوجهون بالأحرى نحو المستقبل أو الماضي أو الحاضر، أو ما إذا كانت أفعال الكلام هي محايدة زمانيًّا. وأما السؤال الذي يُطرَح بالنسبة إلى **البعد الاجتماعي**، فهو ما إذا كانت الإلزامات المفيدة من حيث تبعات التفاعل تنشأ بالنسبة إلى المتكلم أو بالنسبة إلى المستمع أو بالنسبة إلى الطرفين كليهما. وأما السؤال الذي يُطرَح بالنسبة إلى **البعد المادي** (sachlich)، فهو ما إذا كان مركز الثقل الموضوعاتي يكمن بالأحرى من ناحية المواضيع أو الأفعال أو الفاعلين أنفسهم. وإن مارغا كريكل تستعمل هذه المؤشرات من أجل اقتراح تصنيف تضعه في أساس تحليلها للتواصلات اليومية (الجدول (III–4)، ص 517).

تتمثل أفضلية هذه التصنيفات وأخرى شبيهة بها في أنها تضع في أيدينا خيطًا هاديًا بالنسبة إلى الأنساق الوصفية في اللسانيات الإثنية واللسانيات الاجتماعية، وكونها أقدر على مواجهة تعقد المشاهد الطبيعية من التيبولوجيات (Typologien)[111] التي تنطلق في شكل أكثر قوة من المقاصد والأهداف المتضمنة–في–القول بدل الانطلاق من السمات المقامية (Situationsmerkmalen). وفي أي حال، هي تدفع ثمن هذه الأفضلية بالتخلي عن البداهة الحدسية للتقسيمات التي تقترن بتحليلات دلالية وتأخذ في الاعتبار الوظائف الأولية للغة (من قبيل عرض حالات الأشياء والإفصاح عن تجارب الحياة وإرساء علاقات بيشخصية). وإن طبقات الأفعال الكلامية، المحصول عليها في شكل استقرائي والمكونة بحسب مؤشرات تداولية، لا تتكثف في أنماط بدهية، بل ينقصها قوة الإضاءة النظرية التي بإمكانها أن تنير حدوسنا.

أما الخطوة نحو **تيبولوجيا لأفعال الكلام محفزة نظريًّا**، فإن سيرل قد قطعها عندما وَسَمَ المقاصد المتضمنة–في–القول والمواقف القضوية التي يسلكها أو يتخذها متكلمٌ ما، عندما يقوم بأعمال كلامية توصيفية وتوجيهية ووعدية وتصريحية وإفصاحية، وسمًا أنطولوجيًّا. وبذلك استخدم سيرل الأنموذج الشهير

(111) النماطات، النمطيات. (المترجم)

الجدول (III-4)
تصنيف بحسب ثلاثة مؤشرات تداولية

	متكلم (ك)	مستمع (س)
	موجّه في شكل عرفاني (ع)	موجه في شكل عرفاني (ع)
الحاضر	هل أشار المتكلم إلى أنه فهم رسالة المستمع؟ أمثلة: الموافقة القبول الرفض	هل حاول المتكلم أن يؤثر في رؤية العالم لدى المستمع؟ أمثلة: التوكيد المجادلة التصريح
	موجه نحو الشخص (ش)	موجه نحو الشخص (ش)
الماضي	هل يُحيل المتكلم على نفسه و/أو على فعله في الماضي؟ أمثلة: التبرير الدفاع التشكي	هل يُحيل المتكلم على شخص المستمع و/أو على فعله في الماضي؟ أمثلة: الاتهام النقد المضايقة
	موجه نحو الفعل (ف)	موجه نحو الفعل (ف)
المستقبل	هل ألزم المتكلم نفسه بفعل في المستقبل؟ أمثلة: الوعد الامتناع التنازل	هل حاول المتكلم أن يجعل المستمع يفعل شيئًا ما؟ أمثلة: النصيحة التحدي الأمر

المصدر: M. Kreckel, *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse* (London:: 1981), p. 188.

[هذا الجدول بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

الذي يعرف العالم بوصفه مجموعًا مؤلفًا من حالات الأشياء الموجودة، ويعين المتكلم/الفاعل بوصفه هيئة تقع خارج هذا العالم ويسمح على وجه الدقة بعلاقتين متوسطتين باللغة ما بين الفاعل والعالم: العلاقة العرفانية لمعاينة الوقائع والعلاقة التدخلية من أجل تحقيق الهدف من الفعل. ومن ثم يمكن أن تُخصص

المقاصد المتضمنة-في-القول عبر الاتجاه حيث يجب أن يتم وضع الجمل والوقائع في نحو من التجاوب، وأما السهم الذاهب من أعلى إلى أسفل ↓ فهو يعني أن الجمل يجب أن تتلاءم مع الوقائع، وأما السهم الذاهب في اتجاه معاكس ↑ فهو يعني أن الوقائع يجب أن تكون متساوقة مع الجمل. وهكذا يسوغ بالنسبة إلى القوة التقريرية لأفعال الكلام التوصيفية وبالنسبة إلى القوة الأمرية لأفعال الكلام التوجيهية:

التوصيفية ⊢	↓د (ض)
التوجيهية !	↑ن (س يسبب ض)

حيث إن «د» ترمز إلى العرفانيات أو المواقف القضوية للظن والفكر والاعتقاد ...إلخ، وترمز «ن» إلى النوايا أو المواقف القضوية للإرادة والتمني والقصد ...إلخ. وتعني القوة التقريرية أن «**ك**» قد وضع تجاه «**س**» ادعاءً للحقيقة في شأن «**ش**»، وذلك يعني هو يتكفل بضمان مطابقة الجملة الخبرية للوقائع (↓)، وتعني القوة الأمرية أن «**ك**» وضع تجاه «**س**» ادعاءً للسلطة في شأن إنفاذ «**س** يسبب ض»، أي هو يتكفل بضمان أن يتم وضع الوقائع في تطابق مع الجملة الطلبية (↑). ومن حيث إن سيرل يصف القوى المتضمنة-في-القول بمساعدة العلاقات بين اللغة والعالم، فهو يلتجئ إلى الشروط اللازمة من أجل صلاحية الجمل الخبرية والجمل الطلبية. وهو يستمد الوجهات النظرية من أجل تصنيف أفعال الكلام منْ **بُعد الصلاحية**. ومع ذلك هو قد حصر نفسه في منظور المتكلم وترك ديناميكية التفاوض والاعتراف البيذاتي بادعاءات الصلاحية، وبالتالي عملية تكون الإجماع، خارج الاهتمام. ولم يترك أنموذجُ العلاقتين المتوسطتين باللغة اللتين من شأن فاعل متوحد إزاء عالم موضوعي، أي مكان للعلاقة البيذاتية بين المشاركين في التواصل الذين يتفاهم بعضهم مع بعض على شيء ما داخل العالم. ولدى التنفيذ يتبين أن هذا المفهوم الأنطولوجي ضيق جدًّا.

يظهر أول وهلة أن أفعال الكلام الوعدية تتلاءم من دون إكراه يُذكر مع الأنموذج، فمن خلال عمل كلامي كهذا يتعهد «**ك**» تجاه «**س**» بضمان أن توضع الوقائع في تطابق مع الجملة القصدية المعبر عنها (↑):

الوعديات و	↑**ن (ك يسبب ض)**

بيد أننا كنا قد رأينا لدى تحليل استخدام الجمل القصدية في الإعلانات، أن القوة المتضمنة-في-القول لأعمال الكلام الوعدية لا يمكن أن يتم تفسيرها بواسطة شروط الاستيفاء المطلوبة بالنسبة إلى القصد المعلَن عنه من الفعل. ولكن هذا هو المقصود من خلال «↑». ومن طريق أفعال الكلام الوعدية **يربط** المتكلم إرادته في معنى **الإلزام المعياري**، والشروط اللازمة من أجل **الموثوقية** في **إعلان** النوايا (Absichtserklärung) هي مغايرة تمامًا لتلك الشروط التي يستوفيها المتكلم، عندما يجعلنا نتحقق (wahrmachen) من مقصده من حيث هو فاعل. وكان ينبغي على سيرل أن يميز شروط الصلاحية من شروط النجاح.

بطريقة مشابهة، كنا ميزنا الطلبيات المعيرة، من قبيل الإرشادات والتعليمات واللوائح (Verordnungen) ...إلخ، من مجرد الأوامر، ها هنا يرفع المتكلم ادعاء معياريًّا للصلاحية، أما هناك فيرفع ادعاء للسلطة مخولًا له في شكل خارجي. ولهذا السبب، فإن المعنى الأوامري (imperativistisch)[112] للطلبيات البسيطة لا يمكن أن يتم تفسيره بواسطة الشروط اللازمة من أجل استيفاء الجمل الأمرية (imperativ) المستخدمة عندئذ. وحتى لو كان ذلك كافيًا، فإن سيرل سوف يجد صعوبات في أن يحصر فئة التوجيهيات في فئة الأوامر بالمعنى الحقيقي وأن يحدها في مقابل الإرشادات أو التعليمات، وذلك أن أنموذجه لا يسمح بالشروط اللازمة من أجل صلاحية (وبعبارة أخرى من أجل استيفاء) المعايير. وهذا النقص يجلب الانتباه خصوصًا ما إن يحاول سيرل أن يُدرج أفعال الكلام التصريحية ضمن نسقيته.

من الجلي الواضح أن القوة المتضمنة-في-القول في إعلان حرب أو استقالة أو افتتاح جلسة أو قراءة قانون ...إلخ، لا يمكن تأويلها بحسب خطاطة اتجاهي الملاءمة. فمن جهة ما يخلق متكلمٌ ما واقعةً مؤسساتية، لا يتصل عمومًا بشيء ما داخل العالم الموضوعي، بل بالأحرى يفعل في تطابق مع الأنظمة المشروعة للعالم الاجتماعي ويدشن في الوقت ذاته علاقات بيشخصية جديدة. إن الأمر يتعلق بإحراج وحيرة عندما عمد سيرل إلى ترميز هذا المعنى الذي ينتمي إلى العالم **الآخر**، بواسطة السهم المزدوج المسكوك بالنظر إلى العالم الموضوعي[113]:

(112) في معنى «النزعة الأمرية». (المترجم)

(113) «المسكوك بالنظر إلى العالم الموضوعي»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية، (Habermas, *Théorie*, p. 332). (المترجم)

التصريحيات ص ↕ (ض)

حيث يجب ألا تكون مطلوبة أي مواقف قضوية خاصة. وهذا الإحراج يتكرر مرة أخرى لدى أفعال الكلام الإفصاحية، التي لا يمكن كذلك أن يتم تخصيص قوتها المتضمنة-في-القول بواسطة علاقات فاعلٍ ما إزاء عالم حالات الأشياء الموجودة. وكان سيرل متسقًا مع نفسه (konsequent) بحيث إنه عبر عن هذا النحو من عدم قابلية التطبيق لخطاطته بواسطة علامة لا هذا ولا ذاك (ein Weder-noch-Zeichen):

أعمال الكلام الإفصاحية ف ∅(ض)

حيث تكون أي مواقف قضوية نشاء أمرًا ممكنًا.

يمكن أن نتفادى الصعوبات التي تكتنف محاولة التصنيف التي صنعها سيرل، مع الاحتفاظ بالوجهة النظرية المثمرة التي لها، عندما ننطلق من **أن الأهداف المتضمنة-في-القول لأفعال الكلام هي أمرٌ يتم البلوغ إليه من طريق الاعتراف البيذاتي بادعاءات السلطة وادعاءات الصلاحية**، وعندما نُدخل فضلًا عن ذلك السداد المعياري كما الصدقية الذاتية بوصفها ادعاءات صلاحية مجانسة للحقيقة ونتأول هذه كذلك بواسطة علاقات-الفاعل-و-العالم. وهذه المراجعة من شأنها أن تنتج التصنيفات الآتية:

- من خلال **الأوامر** يُحيل المتكلم على حالة منشودة في العالم الموضوعي، وذلك على نحو بحيث إنه يريد أن يحرك «**س**» لتحقيق هذه الحالة. والأوامر لا يمكن نقدها إلا من وجهة نظر قابلية الفعل المطلوب للتحقق، نعني بالاعتماد على شروط النجاح. ولكن رفض الأوامر يعني في العادة صدَّ ادعاء ما للسلطة، ولا يرتكز على النقد، بل **يعبر** من جهته **عن إرادة ما**.

- من خلال **أفعال كلامية توصيفية** يُحيل المتكلم على شيء ما داخل العالم الموضوعي، وذلك على نحوٍ بحيث يريد أن ينقل حالة ما للأشياء. وإن نفي تعبير كهذا إنما يعني أن «**س**» **يجادل** في ادعاء الحقيقة المرفوع من طرف «**ك**» من أجل القضية المثبتة.

- من خلال **أفعال الكلام التعديلية** يُحيل المتكلم على شيء ما داخل عالم اجتماعي مشترك، وذلك على نحو يريد فيه أن يُرسي علاقة بيشخصية معترفًا بها

بوصفها علاقة مشروعة. وإن نفي تعبير كهذا يعني أن «**س**» **يجادل في** السداد المعياري المدعى من طرف «**ك**» من أجل فعله.

- من خلال **أفعال الكلام الإفصاحية** يُحيل المتكلم على شيء ما داخل عالمه الذاتي، وذلك على نحو يريد فيه أن يرفع النقاب أمام جمهور ما عن تجربة حياة متاحة له على نحو مميز. وإن نفي تعبير كهذا يعني أن «**س**» **يشكك في** الادعاء المرفوع من طرف **ك** على صدقية تقديم النفس الذي قام به.

فئةٌ أخرى من أفعال الكلام تلك التي تؤلفها **التواصليات**، يمكن أيضًا أن تُفهم بوصفها تلكم الفئة الصغرى من أفعال الكلام التعديلية التي هي، مثل الأسئلة والأجوبة والافتتاحيات والاعتراضات والاعترافات ...إلخ، إنما تُستخدم من أجل **تنظيم الخطاب** (Organisation der Rede)، وتفصيلها إلى موضوعات ومساهمات، وتوزيع أدوار الحديث، وتعديل تسلسل الحديث ...إلخ[114]. بيد أنه من المستحسن أن نتصور التواصليات بالأحرى بوصفها فئة قائمة بذاتها وأن نعرفها من خلال **المرجعية التفكرية إزاء مسار التواصل**. ومن ثم فإنه يمكن خصوصًا أن تُدرَج في ذلك أيضًا تلكم الأعمال الكلامية التي تُحيل إما مباشرةً على ادعاءات الصلاحية (من قبيل عمليات الإيجاب والنفي والتأكيد والتأييد) وإما على الاشتغال الحجاجي على ادعاءات الصلاحية (من قبيل التعليلات والتبريرات والتفنيدات أو عمليات القبول والأدلة ...إلخ).

أخيرًا، تبقى **فئة العملياتيات** (Operative)، وبالتالي أفعال الكلام التي (من قبيل استنتج، حدد (identifizieren)، حسب، صنف، عد، توقع (prädizieren) ...إلخ) تشير إلى استخدام القواعد البنائية (للمنطق والنحو والرياضيات ...إلخ). وإن لأفعال الكلام العملياتية معنى إنجازيًّا، ولكن **ليس لها أي معنى تواصلي حقيقي**، وهي تصلح في الوقت ذاته من أجل **وصف** ما يقوم به المرء عند بناء العبارات الرمزية التي تجري على قواعد[115].

(114) في ما يخص أفعال الكلام التي من شأنها أن تنظم خطابًا، ينظر في صلة مع هـ. ساكس:
E. Schegloff and E. Jefferson, «A Simplist Systematics for the Organization of Turn-taking for Conservation,» *Language*, vol. 50 (1974), pp. 696 ff.; Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie*, pp. 330 ff.

(115) إن الأطروحة التي يكون بإمكانها على الأرجح أن تلائم هذه الفئة من الأفعال الكلامية هي =

إذا ما اتخذ المرء هذا التصنيف أساسًا، ينبغي على الوعديات والتصريحيات، كما على أفعال الكلام المقرونة في شكل مؤسساتي (مثل الرهان والزواج والقَسَم ...إلخ) أو الإرضائيات (Satisfaktive) (التي تتصل بالاعتذارات عن خرق المعايير وبالتعويضات) أن تُدرَج في صلب هذه الفئة نفسها من أفعال الكلام التعديلية. ومن هنا بات المرء يرى أن الضروب الأساسية إنما تحتاج إلى عقد تمايزات أخرى. وهي غير قابلة للاستعمال من أجل الغايات الخاصة بتحليل التواصلات اليومية طالما لم يفلح المرء في تطوير تصنيفيات (Taxonomien) بالنسبة إلى **كل مساحة القوى المتضمنة-في-القول** التي تتمايز في كل مرة وفي حدود ضرب أساسي معين، بحسب لغة مفردة بعينها. وحدها بعض الأعمال المتضمنة-في-القول القليلة هي **كلية إلى حد**، بحيث إنها، مثل الإثباتات والمعاينات، والوعود والأوامر القيادية، والاعترافات وعمليات الكشف عما هو مخفي (Enthüllungen)، يمكن وسمُها بوصفها ضربًا أساسيًّا **بما هو كذلك**. وإن إمكانات العبارة المحددة على منوال لغة مفردة بعينها، هي في العادة ليس تخصص مرجعية ادعاء ما للصلاحية عمومًا، بل **النوعية والطريقة** (die Art und Weise) التي بها يأخذ متكلمٌ ما في ادعاء حقيقة أو سداد أو صدقية ما بالنسبة إلى عبارة رمزية. وأما المؤشرات التداولية، من قبيل درجة التبعية (Abhängigkeit)[116] المؤسساتية لأعمال الكلام والتوجه نحو الماضي والتوجه نحو المستقبل، والتوجه نحو المتكلم والتوجه نحو المستمع، والموضوعات المركزية ...إلخ، فإنه يمكن منذ الآن أن تُستخدَم من أجل ضبط **التبديلات** (Modifikation)[117] **المتضمنة-في-القول لادعاءات الصلاحية**، وذلك بطريقة نسقية. وحدها تداولية تجريبية مسددة

= أن ك هو بواسطة عملٍ متضمن-في-القول يُعلم المستمع عن تحقيق هذا الفعل أو يقول له إن هذا العمل قد تم تحقيقه. عن نقد هذه الأطروحة من طرف ليمن وهيدنيوس وفيغنس ود. لويس وشيفر وفارنوك وكرسوال، وآخرين، يقارن: G. Grewendorf, «Haben expilizit performativen Äusserungen einen Wahrheitswert?,» in: Grewendorf (ed.), pp. 175 ff.

في أي حال، فإنه من الخطأ أن نماثل بين العمليات التي تعبر عن تحقيق إجراءات البناء وأفعال الكلام التوصيفية. فإن المتكلم لا يربط معها ادعاءً للحقيقة القضوية، بل يربط معها ادعاءً للسلامة البنائية أو لقابلية الفهم.

(116) «التبعية» وليس «الاستقلالية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 334). (المترجم)

(117) في معنى تبديل «الضروب» أو الأنماط والأنواع الأساسية لادعاءات الصلاحية. (المترجم)

تسديدًا نظريًّا سوف يكون بمستطاعها أن تطور تصنيفيات عن أفعال الكلام، تكون غنية بالمعلومات، نعني لا هي عمياء ولا هي فارغة.

من المؤكد أن **الأنماط المحضة من استعمال اللغة الموجه نحو التفاهم** هي مناسبة بوصفها خيطًا هاديًا بالنسبة إلى تنميط التفاعلات المتوسطة لغويًّا. وفي الفعل التواصلي يتم التنسيق بين خطط الفعل الخاصة بالمشاركين الفرادى بمساعدة مفاعيل الربط المتضمنة-في-القول التي تنجر عن أفعال الكلام. ولهذا السبب علينا أن نفترض أن أعمال الكلام التوصيفية والتعديلية والإفصاحية إنما تشكل أيضًا أنماطًا مقابلة من التفاعلات المتوسطة لغويًّا. وهذا يسوغ على نحو جلي بالنسبة إلى **أفعال الكلام التعديلية والإفصاحية** التي تكون مقومة في كل مرة بالنسبة إلى الفعل **المحكوم بمعايير** وبالنسبة إلى الفعل **الدرامي**. أما عن نمط من التفاعل يكون من شأنه، بطريقة مشابهة، أن يقابل أفعال الكلام التوصيفية، فهذا أمر لا نجده من أول نظرة. غير أنه توجد سياقات للفعل لا تفيد قطعيًّا في **تنفيذ خطط الفعل** المنغمة تواصليًّا، وبالتالي في تنفيذ **النشاط الغائي**، بل من شأنها، من جهتها، أن تجعل عمليات التواصل ممكنة وأن توطدها، من قبيل الأحاديث (Unterhaltungen) والحجاجات، وبعامة المحادثات (Gespräch) التي تصبح في بعض السياقات غاية بحد ذاتها. وفي هذه الحالات يتخلص مسار التفاهم من الدور الأداتي الذي في أي آلية تنسيق بين الأفعال، ويستقل التفاوض التواصلي في شأن الموضوعات عن غايات المحادثة (Konversation). ومن ثم أتكلم دومًا على «المحادثة» عندما ينزاح مركز الثقل على هذه الشاكلة من النشاط الغائي إلى التواصل. ولأن الاهتمام ينصب هنا على المواضيع المتفاوَض حولها، فإن المرء يستطيع على الأرجح أن يقول إن **أفعال الكلام التوصيفية** إنما لها دلالة مقومة بالنسبة إلى **المحادثات**.

يمكن أن يفيد تصنيف أعمال الكلام الخاص بنا في إدخال ثلاثة أنماط محضة، وبعبارة أفضل ثلاث **حالات حدية** (Grenzfälle) من الفعل التواصلي: المحادثة والفعل المحكوم بمعايير والفعل الدرامي. فإذا نحن فضلًا عن ذلك أخذنا في الاعتبار العلاقات الداخلية بين الفعل الاستراتيجي والأعمال المؤثرة-بالقول أو الأوامر، ظفرنا عندئذ بالتقسيم التالي في شأن التفاعلات المتوسطة لغويًّا (الجدول (III–4)).

الجدول (III-5)

الأنماط المحضة للتفاعلات المتوسطة لغويًّا

سمات صورية تداولية / أنماط الفعل	أعمال كلامية مخصصة	وظائف لغوية	توجيهات الفعل	مواقف أساسية	ادعاءات الصلاحية	علاقات بالعالم
فعل استراتيجي	تأثيرات-بالقول، أوامر	التأثير في الخصم	موجه نحو النجاح	مُمَوْضِع	[النجاعة]	عالم موضوعي
محادثة	توصيفيات	عرض حالات الأشياء	موجه نحو التفاهم	مُمَوْضِع	الحقيقة	عالم موضوعي
فعل محكوم بمعايير	تعديليات	إرساء علاقات بيشخصية	موجه نحو التفاهم	مطابق للمعايير	السداد	عالم اجتماعي
فعل درامي	إفصاحيات	تقديم النفس	موجه نحو التفاهم	إفصاحي	الصدقية	عالم ذاتي

(6) تداولية صورية وتداولية تجريبية. الدلالة اللفظية في مقابل الدلالة السياقية: الخلفية المعرفية الضمنية

حتى لو أن البرنامج الذي رسمته عن نظرية في الأفعال الكلامية قد تم تنفيذه، فإن المرء بإمكانه أن يتساءل ماذا سنربح من نظرية قائمة على تداولية كهذه صورية بالنسبة إلى نظرية سوسيولوجية في الفعل تكون قابلة للاستعمال. قد يُطرَح السؤال، في الأقل، لماذا لم يُنصَح بالأحرى لهذا الغرض بمقاربة تداولية تجريبية في البحث، لا تقف عند إعادات البناء العقلانية لأفعال كلامية مفردة ومؤمثَلة جدًّا وللتو تبدأ بالممارسة التواصلية اليومية. من جهة ألسنية، توجد مساهمات مهمة تهدف إلى تحليل السرديات والنصوص[118]، ومن جهة سوسيولوجية ثمة مساهمات في تحليل التحادث[119]، ومن جهة أنثروبولوجية توجد مساهمات في إتنوغرافيا الكلام[120]، ومن جهة نفسانية ثمة أبحاث في المتغيرات التداولية للتفاعل اللغوي[121]. وعلى الضد من ذلك، فإن التداولية الصورية التي تتوجه ضمن مقصد قائم على إعادة البناء، وبالتالي في معنى نظرية في الكفاءة، نحو شروط التفاهم الممكن[122]، إنما تبدو أنها تبتعد على نحو لا أمل معه من الاستعمال الوقائعي (faktisch)[123] للغة[124]. هل من معنى، تحت هذه الظروف عمومًا، في أن نصر على التعليل التداولي الصوري لنظرية في الفعل التواصلي؟

---

(118) W. Kummer, *Grundlagen der Texttheorie* (Hamburg: 1975); M. A. K. Halliday, «System and Function in Language,» *Selected Papers* (Oxford: 1976), and K. Bach and R. M. Hanisch, *Linguistic Communication and Speech Acts* (Cambridge: 1979).

(119) M. Coulthard, *An Introduction into Discourse Analysis* (London: 1977); L. Churchill, *Questioning Strategies in Sociolinguistics* (Rowley, Ma.: 1978); J. Schenken (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction* (New York: 1978), and S. Jacobs, «Recent Advances in Discourse Analysis,» *Quart. J. of Speech*, vol. 66 (1980), pp. 450 ff.

(120) D. Hymnes (ed.): *Language in Culture and Society* (New York: 1964); «Models of the Interactions of Language and Social Life,» in: J. J. Gumperz and D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics* (New York: 1972), pp. 35 ff.

(121) R. Rommetveit, *On Message-Structure* (New York: 1974).

(122) K. O. Apel, «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage ethischer Normen,» in: *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), and Habermas, «Intentionalistische».

(123) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 336). (المترجم)

(124) ينظر التقويم النقدي للمقاربات التداولية الصورية لدى آلوود وغرايس وهبرماس، ضمن: Kreckel, pp. 14 ff.

أود أن أجيب عن هذا التساؤل بحيث إنني أحصي في بادئ الأمر الخطوات المنهجية التي من طريقها تجد التداولية الصورية صلتها مع التداولية التجريبية (أ): ثم سوف أذكر المشاكل التي من شأنها أن تجعل توضيح الأساسات العقلانية لمسارات التفاهم أمرًا مطلوبًا (ب)، وفي الأخير، أود أن أتناول حجة مهمة على المستوى الاستراتيجي، حولها ينبغي على التداولية الصورية أن تقبل بالتعلم من التداولية التجريبية، إذا كان يجب عليها ألا تموقع إشكالية العقلانية في الموضع الخطأ، نعني ليس في توجيهات الفعل، كما تقترب من ذلك نظرية ماكس فيبر في الفعل، بل في البنيات العامة لعوالم الحياة التي إليها تنتمي الذوات الفاعلة (ج).

إضافة إلى أ) يمكن المرء أن يقرب الأنماط المحضة للتفاعل المتوسط لغويًا خطوة خطوةً من تعقد الوضعيات الطبيعية، وذلك من دون أن يضطر إلى تضييع الزوايا النظرية اللازمة من أجل تحليل التنسيق بين الأفعال. وتتمثل المهمة في أن نتراجع بطريقة مضبوطة عن عمليات الأمثَلَة (Idealisierungen) القوية التي إليها ندين بمفهوم الفعل التواصلي:

- علاوة على **الضروب الأساسية**، تم القبول بكثرة **القوى المتضمنة-في-القول الموسومة بطريقة عينية**، التي تكون الشبكة الموحدة قياسيًّا (standardisiert)، المخصوصة ثقافيًّا والمفردة لغويًا، التي تشد العلاقات البيشخصية الممكنة،

- علاوة على **الشكل القياسي** (Standardform) لأفعال الكلام، تم القبول **بأشكال أخرى من التحقيق اللغوي** للأعمال الكلامية،

- علاوة على أفعال الكلام **الصريحة** تم القبول بالتعبيرات **الضمنية**، المختصرة في شكل مضمر، والمتممة بما هو خارج اللفظ (extraverbal)، التي ضمنها يكون فهمُ المستمع معتمدًا على معرفة الشروط السياقية العرضية، غير الموحدة قياسيًّا،

- علاوة على أفعال الكلام **المباشرة**، تم القبول بالتعبيرات **غير المباشرة والمنقولة** (übertragene) **والملتبسة**، التي ينبغي استخراج دلالتها من السياق،

- امتد الاعتبار من أعمال الكلام **المعزولة** (واتخاد المواقف بواسطة نعم/

لا) إلى مقاطع من الأفعال الكلامية، إلى **النصوص** أو **المحادثات**، بحيث تنكشف استلزامات التحادث (Konversationsimplikaturen) إلى العيان،

– إلى جانب المواقف الأساسية، المُمَوْضِعة والمطابقة للمعايير والإفصاحية، تم القبول بـ **موقف إنجازي** عابر، وذلك من أجل أن نأخذ في الحسبان أن المشاركين في التواصل هم، بواسطة كل عمل كلامي يتصلون **في الوقت ذاته** بشيء ما داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي(125).

– علاوة على مستوى **سيرورة التفاهم** (Vertändigungsprozesse)(126)، نعني مستوى **الكلام** (Rede)، تم إدماج مستوى **الفعل** التواصلي في الاعتبار، نعني مستوى التنسيق بين خطط الأفعال الخاصة بالمشاركين الفرديين.

---

(125) إن تصنيف أفعال الكلام إلى توصيفية وتعديلية وإفصاحية إنما يعني أنه قد نُسِب إلى المتكلم في كل مرة موقفٌ أساسي مهيمن. وبمجرد أن نسمح بموقف إنجازي، نراعي الأمر القاضي بأن مسارات التفاهم المركبة لا يمكن أن تنجح إلا إذا قام كل متكلم بانتقالٍ معدل، أي متحكم فيه بشكل عقلاني، من موقف ما (أكان مُمَوضِعًا أو موافقًا للمعايير أو إفصاحيًّا) إلى المواقف المغايرة في كل مرة. ويرتكز تحويل كهذا على **ثوابت صلاحية** متعددة الجهات. هذا المجال الخاص بمنطق الأفعال الكلامية لم يتم استكشافه إلا لمامًا. لماذا يجوز لنا، على سبيل المثال، أن نستنتج من صلاحية فعل كلامي إفصاحي M(e)p صلاحية فعل كلامي M(k)p **مساوق** له؟ إذا أقر بيتر صادقًا بأنه يحب فريدة (Frieda)، نشعر بأن من المبرر لنا أن نقبل بالإثبات القائل بأن بيتر يحب فريدة، بوصفه إثباتًا صائبًا. أما إذا كان الأمر على العكس من ذلك، أن الإثبات بأن بيتر يحب فريدة هو إثبات صائب، فنحن نشعر بأنه من المبرر عندنا أن نقبل إقرارًا من بيتر بأنه يحب فريدة، بوصفه إقرارًا صادقًا. ومن ثم فإن هذا الانتقال لا يمكن أن يتم تبريره بحسب قواعد منطق المنطوقات إلا إذا كان يجوز لنا أن نماثل الأفعال الكلامية الإفصاحية مع أفعال الكلام التوصيفية أو أن نماثل الجمل الخاصة بتجارب الحياة مع الجمل الخبرية. ولأن هذه ليست هي حال الأشياء، ينبغي علينا أن نبحث القواعد التداولية الصورية اللازمة من أجل الوصل بين أفعال كلامية كهذه، والتي تبرز على ضروب متباينة بمحتوى قضوي متماثل. ويجب أن يبين الجدول الآتي فحسب أي انتقالات ننظر إليها حدسًا بوصفها مباحة (+) أو غير مباحة (–) (الجدول (III–5)، ص 524).

هذه ظواهر ليس بإمكان منطقيات الجهة أن تفسرها تفسيرًا مرضيًا. ولكن قارن في ما يهم المقاربة البنائية لمنطق تداولي: C. F. Gethmann (ed.): *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens* (Frankfurt am Main: 1980), part 3, pp. 165-240, and *Protologik* (Frankfurt am Main: 1979).

[ملاحظة: ننبه إلى أن المقطع «أما إذا كان الأمر على العكس من ذلك، أن الإثبات بأن بيتر يحب فريدة هو إثبات صائب، فنحن نشعر بأن من المبرر عندنا أن نقبل إقرارًا من بيتر بأنه يحب فريدة، باعتباره إقرارًا صادقًا» هو جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 435). (المترجم)]

(126) «مسارات التفاهم» وليس «أفعال التواصل» كما تقول الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory*, p. 330). (المترجم)

- أخيرًا، علاوة على **الأفعال** التواصلية، اشتمل التحليل على مصادر **الخلفية المعرفية** التي من رحمها يغذي المشاركون في التفاعل تأويلاتهم، ونعني بذلك عوالم الحياة.

بلغت هذه التوسيعات حد التخلي عن الاحتياطات المنهجية التي عزمنا عليها أول الأمر من خلال إدخال أعمال الكلام القياسية. وفي الحالة القياسية، تتطابق الدلالة الحرفية للجمل المتلفظ بها مع ما يقصده المتكلم من خلال عمله الكلامي[127]. ولكن كلما جُعِل ما يقصده المتكلم بواسطة التعبير الصادر عنه تابعًا للخلفية المعرفية التي تبقى ضمنية، أمكن للدلالة السياقية المخصوصة للتعبير أن تتميز من الدلالة الحرفية للشيء المنقول.

عندما يتخلى المرء عن أَمْثَلَة التمثل التام والحرفي لدلالة التعبيرات، يتم أيضًا تيسير حل مشكل آخر، ألا وهو أن نميز وأن نتعرف إلى الأفعال الموجهة نحو التفاهم والأفعال الموجهة نحو النجاح في الوضعيات الطبيعية. وعندئذ ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أن ما يطرأ ليس التضمنات-في-القول (Illokutionen) ضمن سياقات الفعل الاستراتيجية فحسب، بل أيضًا التأثيرات-بالقول في سياقات الفعل التواصلية.

الجدول (III-6)

التحويل المترابط الجهات للصلاحية

ما بين أفعال الكلام التي لها المحتوى القضوي ذاته

من:	إلى: فعل كلامي توصيفي (حقيقة)	إلى: فعل كلامي تعبيري (صدقية)	إلى: فعل كلامي تعديلي (سداد)
فعل كلامي توصيفي (حقيقة)	x	+	–
فعل كلامي تعبيري (صدقية)	+	x	–
فعل كلامي تعديلي (سداد)	–	+	x

(127) هذا المعنى المنهجي يتصف به «مبدأ قابلية التعبير» الذي أدخله سيرل، يُنظر:

Searle, *Speech Acts*, pp. 89 ff.

يقارن بهذا الصدد: T. Binkley, «The Principle of Expressibilitym,» *Philos. Phenom. Res.*, vol. 39 (1979), pp. 307 ff.

إن مسارات التأويل التعاونية إنما تجري على مراحل مختلفة. وتُعرف حالتُها الأولية في العادة بأن التأويلات السياقية للمشاركين لا تتشابك كفايةً مع غايات التنسيق بين الأفعال. في هذه المرحلة، ينبغي على المشاركين أن يلجأوا إلى مستوى مابعد التواصل (Metakommunikation) أو أن يستخدموا وسائل التفاهم غير المباشر. ويجري تفاهمٌ غير مباشر بحسب أنموذج السيمانطيقا القصدية: يدعو المتكلمُ المستمعَ عبر المفاعيل المؤثرة-بالقول إلى فهم شيء ما لا يستطيع أن يبلغه في شكل مباشر. وفي هذه المرحلة ينبغي أن يتم إقحام الأعمال المؤثرة-بالقول في سياقات الفعل التواصلي. وهذه **العناصر الاستراتيجية داخل استعمال اللغة الموجه نحو التفاهم** يمكن مع ذلك أن يتم تمييزها من **الأفعال الاستراتيجية** بناءً على أن المقطع الإجمالي لقسمٍ من الكلام يقع من جانب جميع المشاركين تحت مفترضات استعمال اللغة الموّجه نحو التفاهم.

إضافة إلى ب) إن تداوليةً تجريبية لم تتأكد منذ البداية من نقطة الانطلاق التداولية الصورية لن تتوفر على الأدوات المفهومية التي هي ضرورية من أجل التعرف من جديد إلى الأساسات العقلانية للتواصل اللغوي داخل التعقد المربك للمشاهد التي نلاحظها كل يوم. وإنه في الأبحاث التداولية الصورية فحسب، نستطيع أن نضمن لأنفسنا فكرة التفاهم التي بإمكانها أن تقود التحليل التجريبي إلى مشاكل مليئة بالمفترضات من قبيل التمثل اللغوي للمستويات المختلفة للواقع أو ظواهر الباثولوجيا التواصلية أو نشوء فهمٍ للعالم منحرف عن مركزه.

إن **التحديد** اللغوي **لمستويات الواقع في** 'اللعب' و'الجد'، والبناء اللغوي لواقع تخييلي (fiktiv)، والمزحة والتهكم، واستعمال اللغة المنقول والمفارق، والتلميحات والتراجعات المتناقضة عن ادعاءات الصلاحية على المستوى مابعد التواصلي - هذه الكفايات كلها (Leistungen) ترتكز على الخلط المقصود بين جهات الكينونة (Seinsmodalitäten). وتستطيع التداولية الصورية أن تساهم في إيضاح آلية الخداع التي ينبغي على المتكلم عندئذ أن يسيطر عليها، وذلك في شكل أفضل مما يفعله وصفٌ تجريبي دقيق للظواهر التي نحتاج إلى تفسيرها. يكتسب المراهق من خلال التدرب على الضروب الأساسية من استعمال اللغة القدرةَ على رسم الحدود التي تفصل ذاتية تجارب الحياة عن موضوعية الواقع

المشيإ (vergegenständlicht)[128] وعن معيارية المجتمع وبيذاتية التواصل اللغوي ذاته. ومن حيث يتعلم التعامل مع ادعاءات الصلاحية ذات الصلة بناءً على فرضيات، فهو يتمرن على التمييزات المقولية بين الماهية والظاهرة، بين ما يكون وما يظهر، ما يكون وما يجب، بين العلامة والدلالة. ومن طريق هذه الجهات من الكينونة، يضع يده بنفسه على ظواهر الخداع التي تنبثق أول الأمر من الخلط غير المتعمد بين الذاتية الخاصة من جهة، وميادين الموضوعي والمعياري والبيذاتي من جهة أخرى. وعندئذ يعرف كيف يستطيع المرء أن يسيطر على أشكال الخلط وأن ينتج عمليات طمس التمايزات (Entdifferenzierungen) على نحو مقصود وأن يستخدمها من أجل التخييل والمزح والتهكم ...إلخ[129].

الأمر شبيه بذلك في ما يتعلق بظواهر (Erscheinungen) **التواصل المشوه في شكل نسقي**. كذلك هنا تستطيع التداولية الصورية أن تساهم في تفسير الظواهر (Phänomenen) التي لا يتم التعرف إليها أول الأمر إلا على أساس فهم حدسي تم إنضاجه في نطاق تجربة عيادية. ويمكن تصور هذا النوع من باثولوجيات التواصل بوصفه نتيجة خلط معين بين الأفعال الموجهة نحو النجاح والأفعال الموجهة نحو التفاهم. في وضعيات الفعل الاستراتيجي المخفي (verdeckt)، يسلك في الأقل واحد من المشاركين بطريقة موجهة نحو النجاح، إلا أنه يجعل الآخرين يعتقدون أن كل مفترضات الفعل التواصلي قد تم استيفاؤها. وهذه هي حالة التلاعب التي كنا ذكرناها بالاعتماد على مثال مفاعيل التأثير-بالقول. وبعين الضد من ذلك يؤدي كل نوع من السيطرة غير الواعية على النزعات، التي يفسرها التحليل النفسي بمساعدة استراتيجيات دفاعية، إلى اضطرابات تواصلية على المستوى الداخلي للحياة النفسية (intrapsychisch) وعلى المستوى البيشخصي[130]. وفي هذا النوع

---

(128) الشيء بما هو «موضوع». (المترجم)

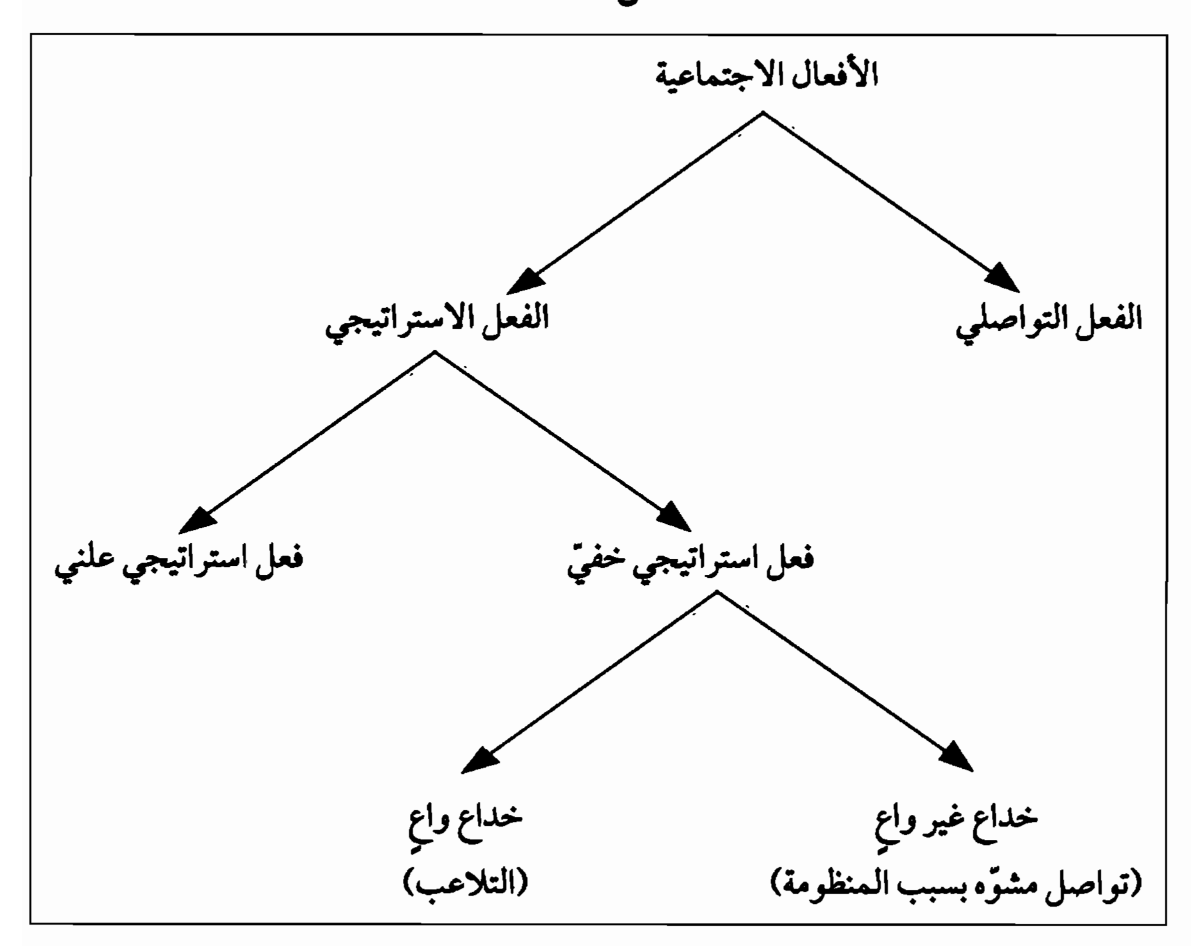
(129) Jürgen Habermas, «Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen,» in: M. Auwärter, E. Kirsch and K. Schröter (eds.), *Kommunikation, Interaktion, Identität* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 332 ff.;

يقارن أيضًا مع البحث الإمبيريقي: M. Auwärter and E. Kirsch, «Die konversationelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel a- bis 6jähriger Kinder,» in: W. Schulte (ed.), *Soziologie in der Gesellschaft* (Bremen: 1981), pp. 584 ff.

(130) J. M. Ruskin, «An Evaluative Review of Family Interaction Research,» *Fam. Process*, vol. 11 (1972), pp. 365 ff.; J. H. Weakland, «The Double Bind Theory. A Reflexive Hindsight,» *Fam.* =

من الحالات، واحد في الأقل من المشاركين يخدع نفسه في كونه يفعل في نطاق موقف موجه نحو النجاح، وكونه يحافظ على مظهر الفعل التواصلي فحسب. وإن موضع هذا التواصل المشوه في شكل نسقي في إطار نظرية في الفعل التواصلي إنما ينبثق من الشكل الآتي:

الشكل (III-1)



لكن التداولية الصورية إنما لها، في سياقنا، الأفضلية قبل كل شيء في كونها من طريق الأنماط المحضة للتفاعل المتوسط لغويًّا هي على وجه الدقة تستخرج تلكم الجوانب التي في ضوئها تجسد الأفعال الاجتماعية صنوفًا مختلفة من المعرفة. وتستطيع نظرية الفعل التواصلي أن تستدرك وجوه الضعف التي كنا قد كشفنا الحجاب عنها في نظرية الفعل لدى فيبر، وذلك من حيث كونها لا تبقى

Process, vol. 13 (1974), pp. 269 ff.; S. S. Kety, «From Rationalization to Reason,» *Am. J. of Psychiatr.*, = vol. 131 (1974), pp. 957 ff.; D. Reiss, «The Family and Schizophrenia,» *Am. J. of Psychiatr*, vol. 133 (1976), pp. 181 ff.

متجمدة عند العقلانية بمقتضى غاية بوصفها الجانب الوحيد الذي تحته يمكن أن يتم نقد الأفعال وتحسينها. وسوف أوضح الجوانب المختلفة لعقلانية الفعل بالاعتماد على أنماط الفعل المقدمة:

أما **الأفعال الغائية**، فإنه يمكن أن يُحكم عليها من جانب **نجاعتها**. وتجسد قواعد الفعل المعرفةَ **القابلة للاستعمال تقنيًّا واستراتيجيًّا** التي يمكن نقدها بالنظر إلى ادعاءات الحقيقة والتي يمكن تحسينها عبر ربط ما مع نمو المعرفة التجريبية – النظرية. وهذه المعرفة هي مخزنة في شكل تكنولوجيات واستراتيجيات.

أما **أفعال الكلام التوصيفية** التي من شأنها ليس أن تجسد المعرفة فحسب، وإنما أن تعرضها في شكل صريح وأن تجعل عمليات التحادث ممكنة، فإنه يمكن أن يتم نقدها من جانب الحقيقة. وفي أثناء المحادثات العنيدة في شأن حقيقة المنطوقات، يقدم **الخطاب** (der Diskurs) **النظري** نفسه بوصفه مواصلة للفعل الموجه نحو التفاهم بوسائل أخرى. وحين يفقد الفحص الخطابي (diskursiv) طابعه المخصص للغرض ويتم وضع المعرفة التجريبية موضع سؤال في شكل نسقي، وحين تقاد مسارات التعلم شبه الطبيعي عبر هَوِيْسِ (die Schleuse) الحجاجات، عندئذ تنتج المفاعيل المتراكمة. وهذه المعرفة هي مخزنة في شكل **نظريات**.

أما **الأفعال المعدلة بمعايير** فهي تجسد معرفة عملية – خلقية. وهي يمكن أن يتم التنازع فيها من جانب السداد. إن ادعاءً للسداد متنازَعًا عليه يمكن أن يؤخذ موضوعًا للدراسة بوصفه ادعاء للحقيقة وأن يتم الفحص عنه في شكل خطابي. وعند حدوث اضطرابات في الاستعمال التعديلي للغة، يقدم الخطاب العملي نفسه بوصفه مواصلة لفعل الإجماع (konsensuell) بوسائل أخرى. وفي الحجاجات العملية – الخلقية يستطيع المشاركون سواء أن يفحصوا عن سداد فعل معين بالرجوع إلى معيار معطى، أو أيضًا في الطور التالي، أن يفحصوا عن سداد هذا النوع من المعيار نفسه. وهذه المعرفة منقولة (tradiert) عن تمثلات قانونية وأخلاقية.

أما **الأفعال الدرامية** فهي تجسد معرفة عن الذاتية الخاصة للفاعل في كل مرة. وهذه التعبيرات يمكن أن تُنقَد بوصفها غير صادقة (unwahrhaftig)، وذلك

يعني أن يتم ردها بوصفها مخادعات أو مخادعات ذاتية. والمخادعات الذاتية يمكن حلها أو إذابتها في أثناء المحادثة العلاجية من طريق الوسائل الحجاجية. وتمكن الإبانة عن المعرفة الإفصاحية في تلك القيم التي تثوي في أساس تأويلات الحاجات وتؤول الأمنيات والمواقف العاطفية. ومناويل القيم هي من جهتها تابعة للتجديدات في مجال العبارات التقييمية. وهذه الأخيرة تنعكس في شكل أنموذجي في الآثار الفنية. ويمكن أن نستجمع الجوانب الخاصة بعقلانية الفعل في الجدول الآتي:

الجدول (III–7)

في جوانب عقلانية الفعل

أنماط الفعل	نمط المعرفة المجسدة	شكل الحجاج	أنموذج المعرفة المنقولة
فعل غائي: أداتي استراتيجي	معرفة تقنية واستراتيجية قابلة للاستعمال	خطاب نظري	تكنولوجيات/ استراتيجيات
أفعال كلام توصيفية (محادثة)	معرفة تجريبية – نظرية	خطاب نظري	نظريات
فعل معدل بمعايير	معرفة خلقية – عملية	خطاب عملي	تمثلات قانونية وأخلاقية
فعل درامي	معرفة استطيقية – عملية	نقد علاجي واستطيقي	آثار فنية

إضافة إلى ج) إن وضع توجهات الفعل وأنماط المعرفة وأشكال الحجاج في جدول جامع هو بطبيعة الحال مستلهَمٌ من تصور فيبر القاضي بأنه في نطاق الحداثة الأوروبية، ومع العلم والأخلاق والفن، إنما تتمايز مكونات معرفية صريحة، تتدفق في المجالات المختلفة للفعل اليومي المُمَأْسَس، وتضع بمقدار معين توجهات الفعل المعينة إلى حد الآن في شكل تقليدوي، تحت ضغط العقلنة. وإن جوانب عقلانية الفعل التي يمكن أن تُستقرأ من الفعل التواصلي، إنما يجب بالتالي أن تسمح بأن نقبض على مسارات العقلنة الاجتماعية في كل مداها وليس فقط تحت وجهة النظر الانتقائية لمأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية.

بيد أنه بهذا الطرح للإشكال لم يأخذ **دور المعرفة الضمنية** حقه من الاهتمام، إذ يظل من غير الواضح كيف يبدو الأفق الخاص بالفعل اليومي، حيث يتم ضخ المعرفة الصريحة للخبراء في الثقافة، وكيف تتغير الممارسة التواصلية اليومية مع هذا الزخم على أرض الواقع. أما تصور الفعل الموجه نحو التفاهم، فإن له الأفضلية الأخرى **والمغايرة** تمامًا، في أنه يضيء هذه **الخلفية المعرفية الضمنية** التي تتسلل من الخلف (a tergo)[131] في مسارات التأويل التعاونية. وإن الفعل التواصلي إنما يجري داخل عالم حياة، ويظل خلف ظهر المشاركين في التواصل. وهو ليس حاضرًا بالنسبة إلى هؤلاء إلا في الشكل قبل التفكري للافتراضات الخلفية المفهومة بنفسها والمهارات المسيطَر عليها على نحو ساذج.

إذا كانت الأبحاث اللسانية الاجتماعية واللسانية الإثنية واللسانية النفسية في العشرية الأخيرة تلتقي على شيء، فإنما هو المعرفة (Wissen) المبرهَن عليها في أنحاء شتى بأن الدراية (Erkenntnis) الجماعية بالخلفيات وبالسياقات لدى المتكلم والمستمع تعين تأويلَ التعبيرات الخاصة بهما والصريحة بدرجة خارجة عن المعتاد. وكان سيرل قد أخذ هذا المذهب عن التداولية التجريبية. وهو ينقد التصور المسيطر لأمد طويل القاضي بأن الجُمل لا تأتي إلى **دلالة حرفية** إلا على أساس قواعد استخدام العبارات التي تحتويها[132]. وكذلك كنت قد بنيت دلالة الأعمال الكلامية أول الأمر في هذا المعنى بوصفها دلالة حرفية. وهذه بلا ريب لا يمكن التفكير فيها في شكل مستقل عن شروط السياق عمومًا. إنه ينبغي بالنسبة إلى كل نمط من أفعال الكلام أن تكون شروط السياق **العامة** مستوفاةً، وذلك حتى يستطيع المتكلم أن يحصل على نجاح متضمن-في-القول. لكن هذه الشروط السياقية العامة يجب أن تكون قابلة لأنْ تُخلص هي بدورها من الدلالة الحرفية للعبارات اللغوية المستخدمة في أفعال الكلام القياسية. وفي واقع الأمر، فإن معرفة الشروط التي تحتها يمكن لعمل كلامي أن يُقبَل بوصفه ذا صلوحية، لا يحق لها أن تتوقف في شكل **كامل** على خلفية معرفية عرضية، إذا ما كان يجب على التداولية الصورية ألا تفقد موضوعها.

---

(131) باللاتينية في النص. (المترجم)

(132) J. Searle, «Literal Meaning,» in: *Expression and Meaning*, pp. 117 ff.,

يقارن أيضًا: R. D. Van Valin, «Meaning and Interpretation,» *J. of Pragmatics*, vol. 4 (1980), pp. 213 ff.

لكن سيرل بين بالاعتماد على إثباتات بسيطة (من قبيل «إن القط على الحصير») وعلى طلب (من قبيل «من فضلك أعطني هامبرغر») أن شروط الحقيقة أو شروط استيفاء الجمل الخبرية والجمل الطلبية المستخدمة فيها لا يمكن لها أن تكون مخصصة في شكل متحرر من السياق. فإذا ما بدأنا أولًا بتغيير **الافتراضات الخلفية** (Hintergrundannahmen) المطروحة في الطريق (trivial)[133] والمطمورة إلى حد ما، إذًا للاحظنا أن شروط الصلوحية التي تبدو في الظاهر غير متغيرة بالسياق قد غيرت من معناها، وبالتالي هي ليست مطلقة بأي وجه. لا يذهب سيرل بعيدًا إلى حد أن ينكر على الجمل والتعبيرات أن تكون لها دلالة حرفية عمومًا، لكنه يدافع عن الأطروحة التي تقضي بأن الدلالة الحرفية لعبارة ما هي نسبية بحسب خلفية معرفية ضمنية قابلة للتغير، يعدُّها المشاركون في مجرى العادة مطروحة في الطريق ومفهومة بنفسها.

أما أطروحة النسبية فليس لها معنى اختزال دلالة عمل كلامي في الشيء الذي يعنيه المتكلم بواسطته في سياق عرضي معين. إن سيرل لا يثبت نسبية ساذجة (schlicht) في دلالة العبارات اللغوية، وذلك أن دلالتها لا تتغير أبدًا بالمرور من سياق عرضي إلى السياق الذي يليه. نحن بالأحرى نكتشف نسبية الدلالة الحرفية لعبارة ما عبر **نمط الاستشكال** الذي لا نقبض عليه من دون مشقة. إنها تطرأ بوصفها نتيجة لمشاكل حادثة في شكل موضوعي تزعزع صورة العالم الطبيعية التي لدينا. وهذه الخلفية المعرفية الأساسية التي ينبغي أن تتمم ضمنًا معرفةَ شروط مقبولية التعبيرات ذات القياسات الموحدة لغويًّا، حتى يستطيع مستمعٌ ما أن يفهم دلالتها الحرفية، إنما لها خصائص مميزة: إنها معرفةٌ **ضمنية**، لا يمكن أن يتم عرضها في عدة قضايا نهائية، هي معرفةٌ **مهيكَلة في شكل هلامي** (holistisch)، تُحيل عناصرها على بعضها بعضًا، وهي معرفةٌ **لا توجد تحت تصرفنا**، من حيث إنه لا يمكننا أن نجعلها واعية بحسب رغبتنا وأن نضعها موضع الشك. وحينما يحاول بعض الفلاسفة مع ذلك أن يقدموا على هذا الأمر، فإن هذه المعرفة تتجلى في هيئة يقينيات-الحس-المشترك (Commen-sens-Gewissheiten)، التي كان جورج

---

(133) في معنى عبارة الجاحظ «المعاني مطروحة في الطريق» (كتاب **الحيوان**). (المترجم)

إدوارد مور على سبيل المثال قد أبدى اهتمامًا بها[134]، وأحال عليها فتغنشتاين في تفكراته «عن اليقين».

يسمي فتغنشتاين هذه اليقينيات مكونات صورتنا عن العالم (Weltbild)[135] «التي هي مترسخة في كل أسئلتي وأجوبتي على نحو بحيث إنني لا أستطيع أن أخوض فيها»[136]. ولا تظهر لي عبثيةً على وجه الدقة إلا الآراء التي لا تتلاءم مع تلكم القناعات (Überzeugungen) التي لا جدال فيها بمقدار ما هي أساسية: «ليس كما لو أنني لا أستطيع أن أصف منظومة هذه القناعات. ولكن قناعاتي تؤلف منظومة أو صرحًا»[137]. ويخصص فتغنشتاين **دغمائية الافتراضات الخلفية والمهارات الخلفية اليومية** بطريقة مشابهة للكيفية التي يخصص بها شوتز نمط قابلية الفهم الذاتية (Selbstverständlichkeit)[138] التي في نطاقها يكون **عالم الحياة** حاضرًا بوصفه خلفية سابقة على التفكر: «يتعلم الطفل الاعتقاد في كمية من الأشياء. وذلك يعني هو يتعلم أن يفعل بحسب هذا الاعتقاد. هو يؤلف لنفسه رويدًا رويدًا منظومة مما يعتقده، بعضها ثابت على نحو لا يقبل التغيير، وبعضها متحرك بهذا المقدار أو ذاك. ما يثبت، هو لا يصنع ذلك لأنه في ذاته جلي وواضح، بل هو مثبتٌ بما يحيط به»[139]. هكذا، فإن الدلالات الحرفية هي نسبية بحسب معرفة ضمنية، مترسخة في شكل عميق، **في شأنها** نحن في العادة لا نعلم شيئًا، لأنها بحد ذاتها غير مثيرة لأي إشكال، وهي لا تمتد إلى ميدان التعبيرات التواصلية التي يمكن أن تكون صالحة أو غير صالحة: «إذا كان الحقيقي هو الشيء المعلل، فإن العلة لا هي حقيقية ولا هي خاطئة»[140].

---

(134) G. E. Moore, «Proof of an External World,» in: *Proceeding of the British Academy* (London: 1939).

(135) صورتنا عن العالم وليس «عالمنا المعيش» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 344). (المترجم)

(136) Wittgenstein, § 103, p. 35.

(137) Ibid., § 102, p. 35

(138) نمط المفهوم بنفسه. (المترجم)

(139) Ibid., § 144, p. 146.

(140) Ibid., §205, p. 59

كشف سيرل النقاب عن هذه الطبقة من المعرفة التي لدينا عن صورة العالم، والتي تقوم بوظيفتها في حياتنا اليومية، بوصفها الخلفية التي ينبغي أن تكون مألوفة لدى مستمع ما، إذا ما كان يجب أن يفهم الدلالة الحرفية لأعمال الكلام وأن يفعل في شكل تواصلي. ولهذا يوجه الرؤية نحو قارة من شأنها أن تظل محجوبة طالما أن المنظر يحلل الفعل الكلامي من زاوية الرؤية الخاصة بالمتكلم الذي يتصل من خلال التعبير الصادر عنه بشيء ما داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي. إنه بالتلفت نحو الأفق الذي يؤلف سياق عالم الحياة الذي انطلاقًا منه يتفاهم المشاركون في التواصل بعضهم مع بعض بخصوص شيء ما فحسب، إنما يتغير مجال الرؤية على نحو بحيث إن نقاط الاتصال بين نظرية الفعل ونظرية المجتمع قد صارت مرئية: ينبغي على تصور المجتمع أن يكون مرتبطًا بتصور عن عالم الحياة، متمم لمفهوم الفعل التواصلي. عندئذ يصبح الفعل التواصلي مهمًّا في المقام الأول باعتباره مبدأً للتنشئة الاجتماعية، وفي الوقت ذاته تكتسب مسارات العقلنة الاجتماعية مكانة أخرى. وتتم هذه المسارات على الأرجح بحسب البنيات الواعية ضمنيًّا لعالم الحياة أكثر منها، كما اقترح فيبر، بحسب توجهات الفعل الواعية صراحةً. وسوف أستأنف هذا المبحث في الفاصل التأملي الثاني.

-IV-

من لوكاتش إلى أدورنو: العقلنة بوصفها تشيّؤًا

تأمل تمهيدي: في عقلنة عوالم الحياة
في مقابل التعقد المتنامي لمنظومات الفعل

إن نقد أسس نظرية الفعل الفيبرية إنما يمكن بلا ريب أن يوصَل بخط من الحجاج هو، كما تمت الإبانة عنه، مستثمَرٌ في نصوص فيبر الخاصة. لكن هذا النقد قد قادني إلى بديل يتطلب تغييرًا في البراديغم من الفعل الغائي إلى الفعل التواصلي. رب تغيير لم يستهدفه فيبر فضلًا عن إنجازه. كان ينبغي على «المعنى» من حيث هو مفهوم أساسي في نظرية التواصل أن يبقى خارج المتناول بالنسبة إلى كانطي جديد تربى على تقليد فلسفة الوعي. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى مفهوم عن العقلنة الاجتماعية يمكن أن يتم تصميه من المنظور المفهومي (begrifflich)[1] للفعل الموجه نحو التفاهم، ويتصل بعالم الحياة من حيث هو خلفية معرفية مشتركة ومفترَضة سلفًا في الفعل الطارئ (aktuell)[2] بوصفه خلوًا من أي إشكال.

من ثم لا تعني العقلنة الاجتماعية نشرَ الفعل العقلاني بمقتضى غاية وتحويلَ ميادين الفعل التواصلي إلى منظومات فرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، بل إن ما يكون النقطة المرجعية هو على الأرجح مخزون العقلانية الذي هو مستثمَرٌ في قاعدة الصلاحية الخاصة بالكلام. وهذا المخزون لا يكون أبدًا مجمدًا في شكل كامل، بل يمكن أن يُنشط على مستويات عدة تتوقف على درجة العقلنة في المعرفة الخاصة بصورة العالم. وبمقدار ما تكون الأفعال الاجتماعية منسَقًا بينها من طريق التفاهم، فإن الشروط الصورية اللازمة من أجل توافق محفز عقلانيًا، إنما تحدد بأي وجه يمكن العلاقات بين المشاركين في التفاعل أن تُعقلَن بعضها بإزاء بعض.

---

(1) كلمة ساقطة في الترجمتين الإنكليزية: Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 339.

والفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 347. (المترجم)

(2) الفعل الحيني. (المترجم)

ومن حيث المبدأ هي تسوغ بوصفها عقلانية بمقدار ما تنتج مواقفُ-لا-و-نعم التي تحمل إجماعًا ما في كل مرة، عن مسارات التأويل الخاصة **بالمشتركين أنفسهم**. ووفقًا لذلك، يمكن عالم الحياة أن يُنظَر إليه بوصفه معقلَنًا بمقدار ما يسمح بتفاعلات لا تكون محكومة عبر توافق يتم **عَزْوُه** (zugeschrieben)[3] معياريًّا، بل - على نحو مباشر أو غير مباشر - عبر تفاهمٍ يتم بلوغه من طريق التواصل.

كما تبين من قبل، يرى فيبر أن الانتقال إلى الحداثة جاء موسومًا بتمايز ضروب من دوائر القيم وبنيات الوعي التي جعلت وقوع تحويل نقدي لمعرفة التراث أمرًا ممكنًا، وذلك تحت ادعاءات صلاحية مخصوصة في كل مرة. وهذا شرط ضروري من أجل مأسسة منظومات المعرفة ومسارات التعلم المتمايزة على النحو الملائم لها. وعلى هذا الخط يقع (أ) إرساءُ منشأة علمية، حيث يمكن الاشتغال على مشاكل علوم التجربة بحسب مناويل داخلية للحقيقة وذلك في شكل مستقل عن التعاليم والآراء اللاهوتية وبشكل منفصل عن المسائل الخلقية - العملية الأساسية، (ب) مأسسةُ منشأة فنية، حيث يتم تخلص الإنتاج الفني خطوة خطوةً من روابط الطقوس الكنسية ورعاية البلاط (höfisch-mäzenatisch)، وتلقي الأعمال الفنية من جهة جمهور هاوٍ من القراء والمشاهدين والمستمعين، وذلك بتوسط نقد فني ارتقى إلى رتبة الحرفة والمهنة، وأخيرًا (ج) الاشتغال الفكري المختص على المسائل الإتيقية والمتعلقة بنظرية الدولة والعلوم القانونية، وذلك في كليات الحقوق وفي المنظومات القانونية وفي الفضاء العمومي القانوني.

بمقدار ما يتسنى للإنتاج المُمأسَس للمعرفة التي تخصصت بحسب ادعاءات الصلاحية العرفانية والمعيارية والجمالية، أن ينفذ إلى مستوى التواصلات اليومية وأن يعوض المعرفة التقليدية في وظائفها الضابطة لعملية التفاعل، نأتي إلى عقلنة ما للممارسة اليومية التي لا تنفتح إلا من منظور الفعل الموجه نحو التفاهم - إلى ضرب من عقلنة عالم الحياة، التي تجاهلها فيبر في مقابل عقلنة منظومات الفعل من قبيل الاقتصاد والدولة. وفي عالم الحياة المعقلَن، يقل شيئًا فشيئًا اللجوءُ إلى تغطية الحاجة إلى التفاهم من طريق مخزون نقدي ثابت من التأويلات المعتمدة

(3) يتم إسنادُه، نسبتُه، إضافتُه. (المترجم)

على التقاليد، وعلى مستوى فهمٍ للعالم، مزاحٍ عن مركزه تمامًا، ينبغي أن تتم تلبية الحاجة إلى الإجماع، بشدةٍ دومًا، عبر توافق مخاطر به، من أجل أنه محفز عقلانيًّا - إما على نحو مباشر، عبر أعمال التأويل التي يقوم بها المشتركون، وإما عبر معرفة خبراء محترفة تم التعود عليها في شكل ثانوي. وبهذه الطريقة يكون الفعل التواصلي محملًا بانتظارات إجماع ومخاطر خلاف، من شأنها أن تضع مطالب كبرى أمام التفاهم من حيث هو آلية تنسيق بين الأفعال. وإنه ليمكن في عديد الظواهر أن نستقرئ النزعة الذاتية المتنامية للآراء والإلزامات والحاجات، والطابع التفكري لفهم الزمان وإضفاء مسحة حركية على الوعي بالمكان. وإن الإيمان الديني قد تمت خوصصته. كما نشأت عن العائلة البرجوازية والتدين اللامركزي للجماعة دائرةٌ حميمية جديدة، تنبسط عبر ثقافةِ تفكرٍ وشعورٍ معمقة وتغير من شروط التنشئة الاجتماعية. وفي الآن عينه تكون فضاء عمومي سياسي من الخواص، من حيث هو وسطٌ للنقد الدائم، غير شروط الشرعنة للسيطرة السياسية. وإن عواقب عقلنة عالم الحياة هي متضاربة: فما يحتفي به بعضهم بوصفه فردانية مُمَأسَسة (بارسونز)، يرعب بعضهم الآخر بوصفه نزعة ذاتية، من شأنها أن تقوض المؤسسات الراسخة في التقاليد، وتغالي في تقدير قدرة الأفراد على القرار، وتتسبب في أزمة وعي وبالتالي تهدد الاندماج الاجتماعي (أ. غيلن (A. Gehlen)). وهكذا تظهر العقلنة أول الأمر، من المنظور المفهومي للفعل الموجه نحو التفاهم، بوصفها إعادة هيكلة لعالم الحياة، بما هي سيرورة تؤثر في التواصلات اليومية عبر تمايز منظومات المعرفة، ومن ثم تتحكم سواء بأشكال الاستنساخ الثقافي أو بالاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. ومن هذه الخلفية، يحتل نشوء المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية مكانة **أخرى** غير التي يحتلها في سياق البحث الفيبري. كذلك فإن فيبر ارتسم المسار الشامل للعقلنة على مستوى نظرية الفعل باعتباره نزعة نحو تعويض فعل الجماعة بواسطة فعل المجتمع. بيد أنه عندما نميز فحسب، داخل «فعل المجتمع»، بين الفعل الموجه نحو التفاهم والفعل الموجه نحو النجاح، يمكن تصور العقلنة التواصلية للفعل اليومي وتكون المنظومات الفرعية بالنسبة إلى الفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، بوصفهما تطورين **تكميليين**. وعلى الحقيقة يعكس كلاهما التجسد المؤسساتي لمركبات عقلانية، ولكن من نواح أخرى يتعلق الأمر بنزعات **متعارضة**.

إن تقييد السياقات المعيارية وتحرير الفعل التواصلي من قيد المؤسسات المرتكزة على التقاليد، وذلك يعني: من إلزامات الإجماع، من شأنه أن يشحن (وأن يرهق) آلية التفاهم بحاجة متزايدة إلى التنسيق. وعلى الجهة الأخرى، تبرز، في مجالين مركزيين للفعل، في مكان المؤسسات، 'أجهزةٌ' ومنظماتٌ من نوع جديد: تتكون على أساس وسائط للتواصل، من شأنها أن تفك الارتباط بين الفعل ومسارات التفاهم، وتنسقه بواسطة قيم أداتية معممة مثل المال والسلطة. وهذا النحو من وسائط التحكم من شأنه أن يعوض اللغة من حيث هو آلية التنسيق بين الأفعال. وهو يخلص الفعل الاجتماعي من اندماج مستمر عبر إجماع على القيم وتكيفه بحسب العقلانية بمقتضى غاية المتحكم فيها عبر الوسائط. ولأن فيبر دفع بنظريته عن الفعل في ممر جد ضيق، فهو لم يستطع أن يرى في المال والسلطة وسائط التواصل التي **من جهة ما تعوض اللغة** فهي تجعل تمايز المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية أمرًا ممكنًا. هذه الوسائط، وليس مباشرةً توجيهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية ذاتها، هي التي تحتاج إلى ترسيخ مؤسساتي وترسيخ تحفيزي في صلب عالم الحياة: إن مشروعية النظام القانوني والأساس الخلقي - العملي إنما يشكلان، بالنسبة إلى مجالات الفعل المقننة، نعني المنظمة في شكل صوري، الأطراف التي تربط منظومات الاقتصاد المتمايزة بواسطة المال ومنظومات الإدارة المتمايزة بواسطة السلطة، مع عالم الحياة. وإلى هذين المركبين المؤسساتيين الاثنين إنما استند فيبر عن حق من أجل أن يفك شيفرة التحديث بوصفه عقلنةً متناقضة في ذاتها.

بلا ريب فإنه مع الجهاز المفهومي للفعل التواصلي فقط إنما ينفتح المنظور الذي في نطاقه يظهر مسار العقلنة الاجتماعية منذ البداية متناقضًا. وعلى الحقيقة ما ينشأ هو تناقضٌ بين عقلنة التواصل اليومي، المرتبطة ببنيات التذاوت في عالم الحياة، والتي تمثل اللغةُ بالنسبة إليها الوسط الأصيل والذي لا يقبل التعويض لتحقيق التفاهم، والتعقيد المتزايد للمنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية التي في نطاقها تقوم وسائط التحكم من قبيل المال والسلطة بالتنسيق بين الأفعال. وهكذا يوجد تنافسٌ ليس بين **نمط الفعل الموجه نحو التفاهم والفعل الموجه نحو النجاح**، بل بين **مبادئ الاندماج المجتمعي**: بين آلية تواصل لغوي موجه نحو ادعاءات الصلاحية، متأتٍ بطريقة محضة بشدة على الدوام من عقلنة

عالم الحياة، ووسائط التحكم المنزوعة اللغة (entsprachlicht)، التي من خلالها يتم تمايز منظومات الفعل الموجه نحو النجاح. إن مفارقة العقلنة التي تكلم عليها فيبر، إنما يمكن أن تُدرك على نحو مجرد بحيث إن عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تجعل ممكنًا ضربٌ من الاندماج النسقي الذي يدخل في تنافس مع المبدأ الاندماجي للتفاهم، وتحت شروط معينة هو من جهته يؤثر في عالم الحياة على نحو يؤدي إلى تقويض أسباب الاندماج.

لا أريد الآن أن أنقل هذه الأطروحة من خارج إلى فيبر، بل أن أظفر بها من مجرى الحجاج ذاته الذي تشكل عبر تاريخ النظرية. وإنه يوجد بعدُ لدى ماركس، في تصوره عن جدلية ما بين العمل الميت والعمل الحي، تقابلٌ ما مع جدلية العقلنة الاجتماعية. وكما تبين المقاطع التاريخية من كتاب **رأس المال**، يبحث ماركس بأي وجه أن مسار التراكم يقوض عالم الحياة الخاص بالمنتجين، أولئك الذين لا يستطيعون أن يمنحوا كبضاعة وحيدة إلا قوة عملهم الخاصة. وهو يتعقب المسار المتناقض للعقلنة الاجتماعية من خلال الحركات المدمرة لذاتها في منظومة الاقتصاد التي تنظم إنتاج الخيرات من حيث هو إنتاج للقيم التبادلية على قاعدة العمل المؤجر ومن ثم يتدخل بطريقة تخريبية في ظروف الحياة (Lebensverhältnisse) لدى الطبقات المشاركة في هذه المعاملات. وتقع الاشتراكية بالنسبة إلى ماركس على الخط المستقيم الذي ترسمه عقلنةٌ لعالم الحياة **تم التفويت** (verfehlt)[4] فيها مع التفكك الرأسمالي لأشكال الحياة التقليدية. لن أخوض مع ذلك في العلاقات الهامة ما بين فيبر وماركس[5]، بل سوف أستأنف الحجاج من الموضع الذي عنده استأنف ممثلو الماركسية الغربية، مثل لوكاتش، ثم هوركهايمر وأدورنو، نظريةَ فيبر عن العقلنة ووصلوها بالمباحث التي عقدها كل من هيغل وماركس عن جدلية العمل الميت والعمل الحي، وجدلية المنظومة والحياة الأخلاقية (Sittlichkeit).

---

(4) تم تضييعها أو فقدانها أو إهدارها أو الفشل فيها. (المترجم)

(5) K. Löwith, «M. Weber und K. Marx,» in: *Ges. Abhandlungen* (Stuttgart: 1960), pp. 1 ff.; W. Schluchter (1972); N. Birnbaum, «Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber,» pp. 38 ff.; A. Giddens, «Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus,» pp. 65 ff., in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Frankfurt am Main: 1973).

في نطاق هذا التقليد، يثور ذانك المشكلان اللذان هما إلى اليوم محددان بالنسبة إلى نظرية المجتمع. أما أحدهما فيتعلق بتوسيع المفهوم الغائي للفعل وتنسيب النشاط الغائي بحسب أنموذج التفاهم الذي لا يفترض الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة فحسب، بل أيضًا تطوير تحليل اللغة ذاته وتجذيره بناءً على نظرية التواصل[6]. إلا أن الأمر يتعلق أيضًا، إلى جانب توسيع المقاربة التي تستند إلى نظرية الفعل، باندماج بين نظرية الفعل ونظرية المنظومة، لا يؤدي فحسب، كما هو لدى بارسونز، إلى امتصاص نظرية الفعل في صلب نظرية المنظومة، بمقدار ما نفلح في الحفاظ على الفصل في شكل واضح بين عقلنة عالم الحياة وعقلنة المنظومات المجتمعية الفرعية. وتنتج العقلنة ها هنا من التمايز البنيوي (strukturell)[7] لعالم الحياة، أما هنا فعَنْ تنامي تعقد منظومات الفعل. إن نظرية المنظومة ونظرية الفعل هما من الأعضاء المتناثرة (disjecta membra)[8] من مفهوم جدلي عن الجملة الكلية (Totalität)، كان لا يزال يستعمله ماركس وحتى لوكاتش، من دون أن يتمكنا من إعادة بنائه ضمن مفاهيم يكون من شأنها أن تقدم معادلًا للمفاهيم الأساسية للمنطق الهيغلي الذي تم رفضه بوصفه منطقًا مثاليًا.

سوف أبحث بادئ الأمر في التلقي الماركسي لنظرية فيبر عن العقلنة لدى لوكاتش وهوركهايمر وأدورنو (1)، وذلك من أجل أن أبين، من بعد ذلك، بناءً على المجرى الإحراجي (aporetisch)[9] الذي أخذه نقد العقل الأداتي، كيف أن هذه الإشكالية إنما من شأنها أن تفجر حدود فلسفة الوعي (2).

---

(6) ينظر أعلاه ص 451 وما بعدها.

(7) «البنيوي» وليس «الثقافي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 351). (المترجم)

(8) باللاتيني في النص. (المترجم)

(9) المعضلي. (المترجم)

-1-

ماكس فيبر ضمن تراث الماركسية الغربية

إذا انطلق المرء من المواقف النظرية التي طورها هوركهايمر وأدورنو في أول الأربعينيات انطلاقًا من النظرية النقدية[1]، برزت أمامه وجوه من الائتلاف بين أطروحة فيبر عن العقلنة ونقد العقل الأداتي الممتد على خط التقليد الذي يذهب من ماركس إلى لوكاتش. وذلك يسوغ على وجه الخصوص بالنسبة إلى كتاب هوركهايمر الموسوم بالاسم نفسه من عام 1946[2].

يرى هوركهايمر مع فيبر، أن العقلانية الصورية «إنما تكمن في أساس الثقافة الصناعية للعصر الحاضر»[3]. وتحت العقلانية الصورية كان فيبر قد جمع الشروط (Bestimmungen) التي من شأنها أن تجعل «قابلية حساب» الأفعال أمرًا ممكنًا: في الجانب الأداتي نجاعة الوسائل المتوفرة، وفي الجانب الاستراتيجي سداد اختيار الوسائل وذلك بحسب الأفضليات والوسائل والظروف المحيطة. وإنما هذا الجانب الثاني على الخصوص، المتعلق بعقلانية الاختيار، هو ما يسميه فيبر «صوريًّا»، على خلاف التقويم المادي للقيم ذاتها، الكامنة في أساس الأفضليات

---

(1) عن تاريخ النظرية التي اشتغل عليها معهد فرانكفورت في سنوات الهجرة، يقارن:
M. Jay, *Dialektische Phantasie* (Frankfurt am Main: 1976); H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1978), and D. Held, *Introduction to Critical Theory* (London: 1980).

(2) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft* (Frankfurt am Main: 1967).

(3) Ibid., p. 13.

الذاتية. وهو يستخدم هذا المفهوم أيضًا مرادفًا للعقلانية بمقتضى غاية. ها هنا يتعلق الأمر ببنية توجيهات الفعل التي هي متعينة بواسطة العقلانية العرفانية - الأداتية بقطع النظر عن مقاييس العقلانية العملية خلقية كانت أو جمالية. ويشدد فيبر على **نمو** العقلانية الذي يحدث مع التمايز الذي يرسم دائرة قيم عرفانية بالمعنى الضيق ومسارَ تعلم منظمًا في شكل علمي: سلاسل ممتدة من الأفعال يمكن أن تُقيم في شكل نسقيٍّ من جانب الصلاحية المتعلق بالحقيقة والنجاعة، وأن يتم احتسابها وتحسينها في معنى العقلانية الصورية. وإن هوركهايمر إنما يؤكد بعين الضد من ذلك على **فقدان** العقلانية الذي يحدث بمقدار ما لا يمكن أن تُقيم الأفعال أو يُخطط لها أو تُبرر إلا من جوانب عرفانية. وذلك يعبر عن نفسه من اختيار الألفاظ. فإن هوركهايمر يساوي العقلانية بمقتضى غاية مع 'العقل الأداتي' ويتمثل وجه السخرية في هذا الاستعمال للغة في أن العقل الذي يتصل - بحسب كانط - بملكة الأفكار ويتضمن العقل العملي كما ملكة الحكم الجمالية، قد تمت مماهاته (identifiziert) مع ما كان كانط قد ميزه منه بعناية شديدة، نعني مع نشاط الذهن الخاص بالذات العارفة والفاعلة بناءً على أوامر تقنية: «عندما تم تصور فكرة العقل، كان يجب أن يكون المنجَزُ أكثر من مجرد تعديل العلاقة بين الوسائل والغايات، كان يُنظَر إليها بمثابة أداة من أجل فهم الغايات، **من أجل تعيينها**»[4].

على الرغم من النبرة المختلفة، فإن هوركهايمر يتبع الأطروحتين الاثنتين اللتين تشكلان عناصر التفسير في تشخيص العصر عند فيبر: أطروحة فقدان المعنى (1) وأطروحة فقدان الحرية (2)، ولا تظهر الفروق إلا عند تعليل هذه الأطروحات، حيث يرتكز هوركهايمر على التأويل الذي قدمه لوكاتش عن العقلنة الرأسمالية بوصفها تشييئًا (Verdinglichung) (3).

(1) عن أطروحة فقدان المعنى

أدخل هوركهايمر العقل الأداتي بوصفه 'عقلًا ذاتيًّا' ووضعه قبالة «العقل الموضوعي». ومن طريق ذلك ظهر منظورٌ يتخطى الوحدة التي من شأن عقلٍ

(4) Ibid., p. 21.

متمايز في ذاته ويرجع القهقرى إلى الميتافيزيقا: ليس كانط، وإنما الميتافيزيقا هي التي تشكل التباين الحقيقي إزاء وعيٍ لا يقبل أن يسوغ عنده بوصفه عقلانيًّا إلا ملكة العقلانية الصورية، وبالتالي «القدرة على حساب الاحتمالات ومن ثم على ترتيب الوسائل السديدة من أجل غاية معطاة»[5]: «ما كان يوجد في بؤرة نظرية العقل الموضوعي ليس ترتيبات السلوك والهدف، بل المفاهيم - مهما بدت لنا اليوم ميثولوجية - التي تشتغل على فكرة الخير الأسمى، على مشكل المصير الإنساني وعلى الطريقة التي بها ينبغي تحقيق الأهداف العليا»[6]. وترمز (stehen für) عبارة «العقل الموضوعي» إلى الفكر الأنطولوجي الذي كان قد دفع نحو عقلنة صور العالم وتصورَ عالم البشر جزءًا من النظام الكوسمولوجي: «تشتمل الأنساق الفلسفية للعقل الموضوعي على القناعات القاضية بأنه يمكن أن يُكشَف عن بنية محيطة بالكل أو أساسية للكينونة وأن يُستنبَط منها تصورٌ شامل للمصير الإنساني»[7].

إن الخلفية التي تشد التاريخ الحديث للوعي وتقف وراء بلورة العقل الأداتي بوصفه الشكل المهيمن من العقلانية، إنما شكلتها تلك الصور الميتافيزيقية - الدينية للعالم التي فيها كان فيبر قد استقرأ أول الأمر سيرورة نزع السحر عن العالم (وإن كان ذلك على الأرجح من زاوية نظر العقلنة الإتيقية لا من زاوية العقلنة النظرية). ومثل فيبر، يرى هوركهايمر نتيجة هذا التطور في صور العالم في أنه تكونت دوائر قيم ثقافية، تخضع لقوانين نوعية خاصة بها: «لقد نجم هذا التقسيم لدوائر الثقافة عن أن الحقيقة الموضوعية الكلية قد تم تعويضها بالعقل المُصَوْرَن (formalisiert)، ذي النزعة النسبانية في أعماقه»[8]. وإن تذويت (Subjektivierung) العقل إنما تقابله الصيرورة غير العقلانية (das Irrationalwerden)[9] للأخلاق والفن. وإن مؤلفيْ كتاب **جدلية التنوير**[10]، الذي اكتفى هوركهايمر بتلخيص محتواه

---

(5) Ibid., p. 17.

(6) Ibid., p. 16.

(7) Ibid., p. 22.

(8) Ibid., p. 28.

(9) تصيرهما إلى شيء لاعقلاني. (المترجم)

(10) M. Horkheimer and Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam: 1947).

النسقي فحسب في كتابه **نقد العقل الأداتي**، قد خصصا فصلًا لرواية **ساد** (von de Sade)، وذلك كي يبينا أن «الكتّاب السوْداويين (Dunkel) للبرجوازية» قد بلغوا الوعي في قلب القرن الأنموذجي للتنوير بالفصل الحاد بين العقل والأخلاق إلى حد نتائجه القصوى: «هم لم يزعموا أن العقل الصوراني يوجد في ارتباط أكثر قربًا مع الأخلاق منه مع اللاأخلاق» (die Unmoral)[11]. ويثبت هوركهايمر الأمر نفسه في ما يتعلق بالتطور الحديث للفن: إن الفصل الحاد للفن عن العقل «إنما يحول الآثار الفنية إلى بضائع ثقافية ويحول استهلاكها إلى سلسلة من المشاعر العرضية التي هي مفصولة عن نوايانا وتطلعاتنا الفعلية»[12].

بلا ريب، يتميز هوركهايمر عن فيبر في تقويم التباعد بين دوائر القيم العرفانية والمعيارية والإفصاحية. وفي تذكيرٍ بالمفهوم الجازم عن الحقيقة في نطاق الميتافيزيقا الذي من الأهمية بمكان أن فيبر لم يتعامل معه قط تعاملًا نسقيًّا، عمد هوركهايمر إلى بناء درامي للانقسام الباطني للعقل على جهتين: من ناحية أولى، يرى أن دوائر القيم المعيارية والإفصاحية محرومة من أي ادعاء محايث للصلاحية، بحيث إنه لم يعد يمكن الحديث عن **عقلانية** خلقية وجمالية، ومن ناحية أخرى، هو من الثقة في الفكر التأملي المحول بواسطة النقد، بحيث يمنحه، على الرغم من كل تردداته، قوةً تعويضية كان فيبر يعدّها طوباوية ويشتبه في كونها كاريزما (Charisma) مزيفة للعقل. ولكن الموضع الذي يتفقان فيه هو الأطروحة القاضية بأن الوحدة المؤسسة لمعنى (sinnstiftend) الصور الميتافيزيقية – الدينية للعالم قد انحلت، وأن هذا الأمر قد وضع وحدة عوالم الحياة التي خضعت للتحديث موضع سؤال، وبالتالي هدد في شكل جدي هويةَ الذوات المُجَمْعَنة وتضامنَها الاجتماعي.

إن الحداثة إنما تتميز أيضًا بالنسبة إلى هوركهايمر بكون هذا النزع للسحر عن العالم الذي بفضله نجح الدين والميتافيزيقا في تجاوز طور الفكر الأسطوري – السحري، قد زعزع صور العالم المعقلَنة ذاتها في نواتها الخاصة،

---

(11) Ibid., p. 141.

(12) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 47.

نعني في صدقية (Glaubwürdigkeit) المبادئ اللاهوتية والمبادئ الأنطولوجية - الكوسمولوجية، فالمعرفة الدينية - الميتافيزيقية بتوسط التعليم تجمدت في العقيدة، والوحيُ والحكمةُ الموروثة تحولا إلى مجرد تراث، والقناعةُ صارت اعتقادًا (ein Fürwahrhalten)[13] ذاتيًا. لقد أصبح شكل الفكر الخاص بصورة العالم ذاتها باليًا، ومعرفة الخلاص وحكمة العالم ذابتا في القوى الإيمانية الذاتية. وإنما عندئذ يمكن أن تظهر للعيان ظواهرُ من قبيل **التعصب الديني** (Glaubensfanatismus) **والنزعة التقليدية في التربية** (Bildungstraditionalismus)، وذلك بوصفها ظواهر مصاحبة للبروتستانتية من جهة، وللنزعة الإنسانوية من جهة أخرى. ما إن تبرز معرفة الله التي في نطاقها تكون جوانب الصلاحية المتعلقة بالحقيقة والخير والكمال غير متمايزة، في مواجهة تلك المنظومات من المعرفة المتخصصة بحسب مقاييس الحقيقة القضوية والسداد المعياري والأصالة أو الجمال، يفقد نمط التشبث بالقناعات الدينية سماحته (Zwanglosigkeit)[14] الخاصة بقناعة لا تنبئ عن نفسها إلا بواسطة العلل الجيدة.

إن **الإيمان** الديني هو، من هنا فصاعدًا، موسومٌ بلحظات العمى ومجرد الرأي والغلبة - وإذا بالإيمان والمعرفة يتباعدان: «الإيمان مفهومٌ خصوصي (privat): لقد تم هدمُه من حيث هو إيمان، إذْ هو لا يُظهر باستمرار تعارضه مع المعرفة أو تطابقه معها. ومن حيث ما يبقى متكلًا على تقييد المعرفة، هو يقيد نفسه. إن محاولة الإيمان التي جرت في البروتستانتية بقصد العثور على مبدأ الحقيقة المفارق له، والذي من دونه لا يمكن أن يوجد، وذلك، كما في العصور الأولى، في شكل مباشر في الكلمة ذاتها، ومنحه مرة أخرى القوة الرمزية التي من شأنه، إنما كان ثمنها هو الطاعة العمياء للكلمة... ومن جهة ما يبقى الإيمان لا محالة مربوطًا بالمعرفة بوصفه صديقًا أو عدوًا، فهو يؤبد الانفصال في صلب المعركة من أجل التغلب عليه: إن تعصبه هو الأمارة على عدم حقيقته، والإقرار الموضوعي بأن الذي يؤمن **فحسب** هو بذلك تحديدًا لم يعد مؤمنًا»[15].

---

(13) تصديق، ظن، رأي خاص. والمعنى الحرفي: «أخذ شيء ما بوصفه حقيقيًا». (المترجم)

(14) طابعه غير الإكراهي، خلوه من الإكراه. (المترجم)

(15) Horkheimer and Adorno, pp. 31 f.

أما من الجهة الأخرى، **فإن معرفة تربوية** (Bildungswissen) انفصلت عن الفلسفة الحديثة التي، من حيث هي خصمٌ للدين ووريث له، تماهت مع العلم على نحو ملتبس ووجدت ملجأً لها في نسق العلم. ويتمثل تبرير ذلك في أنه ينبغي مواصلة التقاليد. إن الصعوبة التي ترهق النزعة التقليدية في التربية إنما تعبر عن نفسها بأن على هذه النزعة أن تخفي أساسها الخاص، وذلك أنه وحدها تحتاج إلى التعاويذ (Beschwörung)[16] تلكم التقاليد التي ينقصها التصديق (Beglaubigung) بناءً على علل جيدة. كل نزعة تقليدية تحمل معها العلامة على نزعة تقليدية **جديدة:** «ما هي تبعات صورنة العقل؟ العدالة والمساواة والحظ السعيد والتسامح، كل المفاهيم التي، كما ذكرنا، كان يجب في القرون السابقة أن تسكن العقل أو أن تكون موافقًا عليها من طرفه، خسرت جذورها الروحية. هي لا تزال أهدافًا وغايات، إلا أنه لا توجد أي هيئة عقلانية تكون مخولة لمنحها قيمةً ما واستجماعها بواسطة واقع موضوعي. وبالاعتماد على وثائق تاريخية جديرة بالثناء، ولا يزال بإمكانها التمتع ببعض المكانة والهيبة، وبعضها محتفَظٌ به في القانون الأساسي لأعظم البلدان. وعلى الرغم من ذلك، ينقصها التأييد بواسطة العقل في معناه الحديث. ومن يستطيع أن يقول إن واحدًا من هذه المثل العليا هو أقرب اتصالًا بالحقيقة من ضده؟»[17].

هذه الدفعة الثانية من نزع السحر التي أنجزتها النزعة التاريخانية (Historismus) عن وعي، إنما تعني العودة الساخرة للقوى الشيطانية التي كان قد تم هزمُها بادئ الأمر بواسطة القوة الواهبة للوحدة، الموحدة، المانحة للمعنى التي تنطوي عليها صور العالم الدينية والميتافيزيقية. وإن الأطروحة المبسوطة في **جدلية التنوير،** القاضية بأن التنوير قد ارتد إلى الأسطورة، إنما تتماس مع أطروحة «التأمل الأوسط» لدى فيبر. كلما برزت «الفرادة (Eigenart) النوعية لكل دائرة خاصة حادثةٍ في العالم، بروزًا أكثر خشونة وغير قابل للذوبان»، صار البحث عن الفداء وعن الحكمة أقل قدرةً على مواجهة تعددٍ للآلهة عائد بقوة، ومواجهة صراع بين الآلهة، هو الآن يجري بلا ريب **تحت راية القوى غير الشخصية** الخاصة بعقل ذاتي. هذا

(16) القسم والتوسل والتضرع واستدعاء التعاويذ. (المترجم)

(17) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 32.

النمط الجديد من تعدد الآلهة، لأنه جُرد من هيئته الأسطورية، قد فقد قوته الملزِمة ولم يترك للقدر، مع طرح وظيفته في الإدماج الاجتماعي، إلا العمى، نعني الطابع العرضي للنزاع الدائر بين قوى إيمانية صارت لاعقلانية. حتى العلم إنما يقوم على أساس مهتز، هو ليس مأمونًا أكثر من الالتزام (Engagement) الذاتي للذين اعتزموا على شد حياتهم بالمسامير على هذا الصليب[18].

علاوة على ذلك، فإن العقل الذاتي هو العقل الأداتي، نعني أنه أداةٌ لحفظ النفس. ويسمي هوركهايمر فكرةَ حفظ النفس، المبدأَ الذي يدفع بالعقل الذاتي إلى الجنون، من أجل أن التفكير في شيء يتخطى الذاتية التي من شأن مصلحة النفس هو محروم من أي عقلانية: «إن حياة القبيلة الطوطمية والعشيرة وكنيسة القرون الوسطى والأمة في عصر الثورات البرجوازية، إنما تتبع نماذج أيديولوجية كانت تشكلت عبر تطورات تاريخية. ونماذج كهذه – سحرية كانت أو دينية أو فلسفية – عكست أشكال الهيمنة الاجتماعية في كل مرة. كانت تلك النماذج تكون رباطًا (Kitt) ثقافيًّا، حتى بعد تقادم دورها في الإنتاج، وبذلك كانت تعزز أيضًا فكرة حقيقة مشتركة، وذلك تحديدًا عبر واقعة كونها قد أصبحت مُمَوْضَعة... هذه المنظومات الأقدم عهدًا قد تبددت، من أجل أن أشكال التضامن التي تتطلبها قد تبين أنها خادعة، وأن الأيديولوجيات التي ارتبطت بها قد باتت جوفاء ودفاعية»[19]. وفي السياق عينه يتحدث ماكس فيبر عن الهيمنة العالمية للّاأخوية (Unbrüderlichkeit).

هكذا، فإن فيبر وهوركهايمر متفقان على الملامح الأساسية لتشخيصهما للعصر الذي هو متضارب على نحو لافت:

---

(18) هذا الفهم البطولي للنفس الذي يحدو العلوم الحديثة شهد عليه ماكس فيبر في محاضرته «العلم بوصفه مهنة»، يُنظر: M. Weber, «Wissenschaft als Beruf,» in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: 1968), p. 582 ff.

كذلك يعترف بوبر على نفسه بهذه النزعة الذاتانية، بأنْ يُرجع النقد العلمي ليس إلى اختيار معلل بين المعرفة والإيمان، بل إلى القرار اللاعقلاني الفاصل «بين نوعين من الإيمان». يُنظر:

K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (Bern: 1958), vol. 2, p. 304.

في ما يخص النقد: Jürgen Habermas, «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung,» in: *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 307 ff.

(19) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, pp. 138 f.

– أن صدقية (Glaubwürdigkeit) الصور الدينية والميتافيزيقية للعالم إنما تقع فريسة مسار عقلنة كانت تدين له بنشأتها، ومن هذه الجهة، فإن نقد التنوير للثيولوجيا والأنطولوجيا هو نقدٌ معقول (vernünftig)، نعني متبصر انطلاقًا من علل جيدة ولا رجعة فيه،

– أن هذه الدفعة الثانية من العقلنة، بعد التغلب على الأسطورة، مكنت من ظهور وعيٍ حديثٍ، متعين بفضل التمايز بين دوائر قيم ثقافية تمتلك قوانين خاصة، وهذا التمايز كانت نتيجته تذويتَ الإيمان والمعرفة: إذ صار الفن والأخلاق منشقَّيْن عن ادعاءات الحقيقة القضوية، في حين أن العلم احتفظ بعلاقة عملية فحسب مع الفعل العقلاني بمقتضى غاية (وفقد الصلة مع الممارسة التواصلية)،

– أن العقل الذاتي إنما يشتغل بوصفه أداة لحفظ النفس في خضم معركة حيث يتوجه المشاركون بحسب قوى إيمانية هي في أساسها لاعقلانية، ولا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد بمقدورها أن تهب أي معنى وتهدد وحدة عالم الحياة ومعها اندماج المجتمع،

– لأن قوة صور العالم الدامجة اجتماعيًّا والتضامنَ المجتمعي الذي تُحدثه ليسا (nicht)[20] لامعقولين بإطلاق، فإن «تمزق ميادين الثقافة» لا يمكن أن يسوغ بوصفه لامعقولًا بإطلاق، على الرغم من أنه يُحيل على مسارات تعلم، ومن ثم على العقل.

(2) عن أطروحة فقدان الحرية

كما أن أطروحة فقدان المعنى هي مشتقة من مسار العقلنة **الثقافية**[21] الذي ينبغي أن يُعاد بناؤه من الداخل، فإن الأطروحة عن فقدان الحرية هي مشتقة من مسارات العقلنة **المجتمعية**. وبلا ريب اختار كل من فيبر وهوركهايمر مرجعيات تاريخية مختلفة من التطور الأوروبي، ونعني بذلك القرنين السادس عشر والسابع

(20) حرف النفي ساقط في الترجمة الفرنسية فوقع المترجم في سوء فهم (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 357). (المترجم)

(21) الترجمة الفرنسية تعكس الأمر هنا (المرجع نفسه، ص 357). (المترجم)

عشر، من جهة، والجزء المتأخر من القرن التاسع عشر، من جهة أخرى. في الحالة الأولى، هي الحقبة التي في نطاقها عمدت البروتستانتيةُ والإنسانويةُ والتطورُ الحديث للعلم إلى وضع وحدة الصور الدينية والميتافيزيقية موضع سؤال. أما في الحالة الثانية، فهي حقبة ازدهار الليبرالية على عتبة الانتقال من الرأسمالية الليبرالية إلى الرأسمالية المنظمة.

إن إقلاع (der take-off)[22] التطور الرأسمالي إنما يعتمد على الصفات الخاصة بسيرة في الحياة تدين بعقلانيتها المنهجية إلى القوة الموحدة لإتيقا التنسك التي أخذت صبغة كونية في البروتستانتية. ومع تحفظ خفيف مستنير بالتحليل النفسي، يتقاسم هوركهايمر مع فيبر التصور القاضي بأن الإتيقا المحكومة بمبادئ هي أساس إعادة الإنتاج الثقافي للاستقلال الشخصي وللفردية: «بالتحديد من طريق نفي إرادة حفظ النفس على الأرض لفائدة بقاء النفس الأبدية إنما ألحت المسيحية على القيمة اللامتناهية لكل إنسان، رُب فكرة تغلغلت حتى داخل المنظومات غير المسيحية أو المضادة للمسيحية في العالم الغربي. يقينًا، كان الثمن هو قمع الغرائز الحيوية، ولأن قمعًا كهذا لم ينجح فإن ضربًا من عدم الإخلاص هيمن على ثقافتنا. إلا أن هذا الاستبطان بالتحديد قد رفع من وتيرة الفردية. فمن حيث ما ينفي نفسه، ومن حيث ما يحاكي تضحية المسيح، يكتسب الفرد في الوقت ذاته بُعدًا جديدًا ومثلًا أعلى جديدًا، به يصوب حياته على الأرض»[23]. بذلك يكرر هوركهايمر في شكل غائم أطروحة فيبر عن الأساسات الدينية - النسكية للفعل الاقتصادي العقلاني للمقاول الرأسمالي، ومن ثم يرجع إلى فترة الليبرالية وليس إلى مرحلة تغلغل الطرائق الجديدة للإنتاج: «إن الفردانية هي النواة الأكثر عمقًا للنظرية والممارسة في الليبرالية البرجوازية، التي ترى تقدم المجتمع في التفاعل (Wechselwirkung) الآلي بين المصالح المتباعدة في رحاب سوق حرة. ولا يستطيع الفرد أن يحفظ نفسه من حيث هو كيان اجتماعي إلا متى ما تابع مصالحه الطويلة المدى على حساب ملذاته المباشرة، العابرة. وبذلك تم تعزيز صفات الفردية التي نتجت من الانضباط النسكي للمسيحية»[24].

(22) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(23) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 132.

(24) Ibid., p. 133.

يكتفي هوركهايمر بصيغ أسلوبية (Stilisierungen) بالقياس إليها يستطيع أن يبرز النزعة نحو «انحطاط الفرد»، ويعلل هذه النزعة، متبعًا فيبر مرة أخرى، بالبيروقراطية المتزايدة، نعني بالتعقد المتنامي لأشكال التنظيم التي بلغت إلى طور السيطرة داخل الاقتصاد والدولة. وإن صيغة أدورنو عن «العالم الإدارة» (verwaltete Welt) إنما هي معادل لرؤية فيبر عن «الصدفة الفولاذية» (stahlhartes Gehäuse). إن المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية قد انفصلت عن الأسس التحفيزية التي بحث فيها فيبر بالاعتماد على الإتيقا البروتستانتية، والتي كان وصفها هوركهايمر بالنظر إلى الطابع الاجتماعي الفرداني. ولكن ما الذي يمكن أن يعنيه بالتفصيل «فقدان الحرية» الذي يتعوذ به كلاهما؟

يتصور فيبر فقدان الحرية بواسطة مفاهيم من نظرية الفعل. ففي السلوك المنهجي في الحياة تتجسد عقلانية عملية تقرن العقلانية بمقتضى غاية مع العقلانية بمقتضى قيمة ما: إن الأفعال العقلانية بمقتضى غاية متحكم فيها بواسطة الحكم الخلقي والإرادة المستقلة لفردٍ متعين بواسطة مبادئ (وبهذا المعنى هو فاعل على نحو عقلاني بمقتضى قيمة ما). ولكن بمقدار ما تغلب البيروقراطية على المنشآت الاقتصادية والإدارية، فإنه ينبغي أن يتم تأمين عقلانية الأفعال بمقتضى غاية (في الأقل العقلانية النسقية لاستتباعات الأفعال) في شكل مستقل عن الأحكام والقرارات العقلانية بمقتضى قيمة الخاصة بأعضاء المنظمات، بل إن المنظمات ذاتها تتكفل بتعديل الأفعال التي لم تعد تحتاج ذاتيًا إلى أن تكون مرسخة إلا في حوافز نفعية ذات صبغة كونية. وإن تحرير الذاتية من أحكام (Bestimmungen) العقلانية[25] الخلقية - العملية إنما ينعكس في الاستقطاب ما بين «مختصين بلا روح» و«شهوانيين بلا قلب». لا يستطيع فيبر أن يتمثل انقلابًا في هذه النزعة إلا على شاكلة أن تكون الآلات البيروقراطية خاضعة لإرادة الزعيم الكاريزماتي (charismatisch): «مع عقلنة تغطية الحاجات السياسية والاقتصادية، يمضي انتشار العملية الانضباطية (Disziplinierung) قدمًا على نحو لا يتوقف بوصفه ظاهرة كونية، ويحُد من دلالة الكاريزما ومن الفعل المتمايز على المستوى الفردي»[26]. إذا كانت المعركة بين كاريزما خلاقة وبيروقراطية تحُد من الحرية، لا يزال يجب

(25) «العقلانية»؛ كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 359). (المترجم)

(26) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 695.

مع ذلك كسبُها، كما يظهر، ضد قطار العقلنة «الذي لا يتوقف» (unaufhaltsam)، فإنما ذلك على الأنموذج التنظيمي «للزعيم بواسطة آلة» (Führer mit Machine). وفي المجال الاقتصادي يعني ذلك إرادويةَ الزعيم الاقتصادي التسلطي، أما في المجال السياسي فيعني ديمقراطية الزعيم الشعبوي، وأما في المجالين فالاختيار الأمثل للقادة. وكان فولفغانغ جوستان مومزِن (W. Mommsen) قد استجمع موقف فيبر في «الصياغة التي لا تبدو ضربًا من المفارقة إلا في الظاهر فحسب: أقصى ما يمكن من الحرية بواسطة أقصى ما يمكن من السيطرة»[27].

إن هوركهايمر قد تصور فقدان الحرية بطريقة مشابهة، حتى وإن كان ذلك على الأرجح من طريق مفهومات التحليل النفسي وليس مفهومات نظرية الفعل: إذ تم نقل مراقبة السلوك على نحو متحيز من هيئة الضمير الخاصة بالفرد الذي أخذ طابع المجتمع (vergesellschaftet)[28]، إلى هيئة التخطيط في التنظيمات الاجتماعية. تتقلص حاجة الذوات شيئًا فشيئًا، لأنْ تولي وجوهها نحو أناها الأعلى وينبغي عليها أن تتأقلم بشدة مع أوامر محيطها. وهذه الأطروحة استأنفها دايفد ريزمان (D. Riesman) لاحقًا وتأولها بوصفها عكسًا للاستقطاب من طريقة حياة «موجهة من الداخل» إلى طريقة حياة «موجهة من الخارج»، وبذلك أيضًا صارت مبتذلة[29]: «كما أن كل شيء في الحياة اليوم ينزع بشدة لأنْ يكون خاضعًا للعقلنة والتخطيط، كذلك ينبغي على حياة كل فرد، بما في ذلك دوافعه الأكثر خفاءً، والتي كانت من قبل تشكل دائرة حياته الخاصة، أن تنتبه الآن إلى مطالب العقلنة والتخطيط: إن الحفاظ على النفس لدى الفرد إنما يفترض تأقلمه مع مطالب الحفاظ على المنظومة... قبلُ كان الواقع متضادًّا مع المثال، الذي كان مطورًا من طرف فردٍ نتصوره مستقلًّا بنفسه، وكان في مواجهة معه، كان يجب أن يُهيأ الواقع في تناغم مع هذا المثال. أما اليوم، فإن أيديولوجيات كهذه ساءت سمعتها وتم تجاوزها بواسطة الفكر التقدمي (fortschrittlich) الذي يسر بذلك،

---

(27) W. Mommsen, *Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Frankfurt am Main: 1974), p. 138,

يقارن أيضًا دراسته: W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890 bis 1920* (Tübingen: 1959).

(28) الذي تمت جمعنتُه. (المترجم)

(29) D. Riesman, *Die einsame Masse* (Darmtstadt: 1956).

على غير قصد، السمو بالواقع إلى مرتبة المثال. بذلك صار التأقلم مقياسًا بالنسبة إلى كل نمط يمكن التفكير فيه من السلوك الذاتي. وإن انتصار العقل الذاتي الذي صُبغَ بمسحة صورية، هو كذلك انتصارُ واقعٍ يقف في وجه الذات بوصفه مطلقًا وساحقًا»[30]. وإن نمو الإمكانات الفردية للاختيار، وهو أمرٌ لا ينكره هوركهايمر، إنما يجري حذو النعل بالنعل مع «تغيرٍ معين في طابع الحرية»[31]، وذلك من أجل أن المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، كلما تقدم مسار العقلنة، استقلت بذاتها عن حوافز أعضائها المعللة في شكل إتيقي، وبالتالي جعلت من النافل القيام بالمراقبات الداخلية على السلوك التي لا تزال على صلة بالعقلانية الخلقية - العملية[32].

إلى حد هذا الموضع تبلغ خطوط التوازي. ولكن في حين أن فيبر، من تشخيص فقدان الحرية، إنما يمر مباشرة إلى اعتبارات علاجية ويشترع (entwirft) أنموذجًا تنظيميًّا، شأنه أن يواشج من جديد بين مجالات الفعل المعقلَنة، عبر كاريزما الزعماء، مع توجيه القيم، المؤول في ضوء تاريخ الحياة الذي يعود إلى ذوات فردية استثنائية في فعلها (وبلا ريب على حساب الأتباع المهيمَن عليهم)[33]،

---

(30) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 96.

(31) Ibid., p. 98.

(32) تفصِحُ هذه الأفكار عن جدلية بين إمكانات اختيار متنامية متزامنة مع قيود تصير أكثر ضعفًا، استأنفها من جديد اليوم ر. داهرندورف تحت شعار الخيارات مقابل الروابط. ينظر:
R. Dahrendorf, *Lebenschancen* (Frankfurt am Main: 1979).

(33) يقارن: صورة الزعيم في الاستفتاء الشعبي التي يرسمها فولفغانغ مومزِن: «إن السياسي لا يلتزم حصرًا إلا بذات نفسه وبالمهمة التي اختارها من ذات نفسه في ضوء بعض المثل القيمية الشخصية. وتنحصر مسؤوليته في 'الامتحان'؛ وذلك يعني أنه ينبغي عليه أن يثبت من خلال النجاح أن الإخلاص غير المشروط لولائه لذات نفسه بما هو شخص إنما له تبريره العميق. وبعين الضد من ذلك لا يوجد أي التزام تجاه الأهداف المادية للجماهير؛ وإن فيبر حارب بكل ما أوتي من قوة كل استحسان للنظرية القاضية بأن الزعيم الديمقراطي يكون عليه أن ينفذ تفويضًا من الذين انتخبوه. إنه القيد الذي يشد الجماهير إلى شخص السياسي القائد، وليس اقتناعها الموضوعي بقيمة الأهداف المنشودة، هو، بحسب فيبر، التفويض الذي تقوم عليه 'ديمقراطية الزعيم في الاستفتاء الشعبي' ليس الطروحات الموضوعية للأهداف بما هي كذلك هي التي تحسم ما يؤدي إليه الاختيار، بل الصفات الكاريزمية الشخصية للزعيم المترشح. وإنما بطريقة كهذه فحسب استطاع فيبر، في الظروف الحديثة، أن يتمثل الهيمنة غير المشروطة للأفراد العظام من دون إضرار بكل التحفظات القانونية للدساتير. وهو يصف 'ديمقراطية الزعيم' على أنها صراع منافسة مرير بين السياسيين من أجل نيل الحظوة عند الجماهير. وهذه الحظوة إنما تُنال في الأساس بوسائل غوغائية؛ وإن منظومة من =

نجد أن هوركهايمر وأدورنو دفعا بالتحليل خطوةً أخرى. إنهما يهتمان بالشيء الذي يعنيه تحقيق استقلال المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية – وتبعًا لذلك «بالاستلاب الذاتي للأفراد الذين تقولبوا جسدًا وروحًا طبقًا للجهاز التقني»[34]. بيد أنه إذا ما انتقلت مراقبة السلوك من هيئات الشخصية إلى «العمل الأكثر نعومة لآليات ترتيبية ذاتية النشاط، فإن ما يأتي إلى الصدارة هو آليات ترتيبية **منظوماتية** (systemisch)[35] خاصة بمجالات الفعل المنظم على شكل منشأة وعلى شكل مؤسسة، وأوامر التأقلم المفروضة على ذاتية الأعضاء الفرديين للمنظمة. وما ينبغي على هوركهايمر وأدورنو هو تفادي وجهين من الأُحادية. لا يزال فيبر ماكثًا داخل حدود نظرية في الفعل، لا تمنح لهذا المشكل أي مقاربة. وبعين الضد من ذلك، فإن نظرية المنظومات (Systemtheorie) التي تتمركز حصريًا على أعمال ترتيبية منظوماتية، إنما تتجاهل السؤال عن «التغير في طابع الحرية»[36]، والذي يعني فصل منظومات الفعل عن عالم الحياة، وقبل كل شيء عن التطلعات الخلقية – العملية لأعضائه. وهوركهايمر وأدورنو يهتمان رأسًا بالترابط الساخر الذي يظهر أن العقلنة الاجتماعية تحدثه بين تحويل مجالات الحياة التقليدية إلى منظومات فرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، من جهة، و«ضمور الفردية»، من جهة أخرى.

لا يرى هوركهايمر تدمير هوية ما، يكتسبها الفرد بالتوجه قِبلة «المفاهيم الروحية الأساسية» أو المبادئ، أمرًا مرتبطًا فحسب على نحو مباشر بالنزعة البيروقراطية، بل بالأحرى بانفصال منظومات الفعل العقلاني بمقتضى غاية عن «الثقافة»، وعن أفق معين لعالم الحياة تم اختباره بوصفه أفقًا معقولًا. وكلما تحول الاقتصاد والدولة إلى تجسيد للعقلانية الأداتية على نحو عرفاني وأخضعا أيضًا مجالات أخرى من الحياة إلى أوامرهما، دفعا إلى الهامش على نحو أكثر قوة بكل ما يمكن أن تتجسد فيه العقلانية العملية، أكانت خلقية أو جمالية، وتناقصت حظوظ مسارات التفرد (Individuerungsprozesse) في العثور على مرتكز في مجال

= قواعد اللعب الصورية شأنها أن تضمن أنه ينبغي على السياسي ذي الغلبة أن يثبت نفسه وفي حالة الإخفاق أن يتنحى». يُنظر: Mommsen, *Max Weber, Gesellschaft*, pp. 136 f.

(34) Horkheimer and Adorno, p. 43.

(35) ما يهم منظومة واحدة من حيث تعقدها وشمولها وحركيتها وأهدافها. (المترجم)

(36) Ibid., p. 43.

إعادة الإنتاج الثقافي المحشورة في ما هو لاعقلاني أو المكيف تمامًا مع ما هو تداولي. وفي المجتمعات ماقبل الحديثة كان لا يزال ثمة «فجوة ما بين الثقافة والإنتاج. وكانت هذه الفجوة تترك من السبل المفتوحة أكثر مما يفعله التنظيم الفائق للحداثة الذي يترك الفرد في الأساس يتقلص إلى مجرد خلية لرد الفعل الوظيفي. وإن وحدات التنظيم الحديثة، مثلها مثل كلية (Totalität) العمل، هي المكونات العضوية للمنظومة الاجتماعية والاقتصادية»[37].

من أجل تحليل هذه المسارات التي تسد «الفجوة بين الثقافة والإنتاج»، عمدت النظرية الماركسية إلى إعداد المفهوم الأساسي لـ «التشيّؤ» (Verdinglichung). وكان جورج لوكاتش قد استخدم هذا المفتاح في مؤلفه **التاريخ والوعي الطبقي**، وذلك بغرض إخراج تحليل فيبر عن العقلنة الاجتماعية من إطاره المستمد من نظرية الفعل وربطه بمسار الاستغلال المجهول الاسم داخل المنظومة الاقتصادية. لقد قام بمحاولة توضيح الترابط بين تمايز اقتصاد رأسمالي محكوم بقيم التبادل، وتشويه عالم الحياة، وذلك بناءً على أنموذج صنمية البضاعة[38]. وأريد أول الأمر أن أخوض في التلقي الماركسي لفيبر[39]، كي أناقش من بعد ذلك لأي سبب فهِمَ هوركهايمر وأدورنو نقدَهما للعقل الأداتي بوصفه «نفيًا للتشيؤ»[40] ومع ذلك ترددًا في اتباع حجاج لوكاتش الذي يدينان له على الرغم من ذلك بالدافع الذي حركهما.

(3) عن تأويل لوكاتش أطروحة فيبر عن العقلنة

ضمن مقالته المركزية عن «التشيؤ ووعي البروليتاريا» لعام 1922[41]، بسط لوكاتش الأطروحة القاضية بأنه يمكن «أن يتم العثور في صلب بنية العلاقة مع البضاعة على الأنموذج الأصلي لكل أشكال الموضوعية وكل ما يقابلها من

---

(37) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 138.

(38) عبادة السلع، صنمية السلعة. (المترجم)

(39) يقارن بهذا الصدد: M. Merleau-Ponty, *Die Abenteur der Dialektik* (Frankfurt am Main: [n.pb.], 1968), pp. 39 ff.

(40) Horkheimer and Adorno, p. 9.

(41) G. Lukács, *Werke* (Neuwied: 1968), vol. 2, pp. 257-397.

أشكال الذاتية في المجتمع البرجوازي». ويستخدم لوكاتش العبارة الكانطية الجديدة «شكل الموضوعية» (Gegenständlichkeitsform)، وذلك في معنى مختوم من طرف دلتاي بوصفه «شكل وجود أو شكل تفكير» نشأ تاريخيًّا، يميز «جملة مراحل التطور في المجتمع بتمامه». وهو يتصور تطور المجتمع أنه «تاريخ التداول الذي لا ينقطع لأشكال الموضوعية، التي تشكل وجود البشر»[42]. وبلا ريب لا يشاطر لوكاتش التصور التاريخاني الذي من خلاله تعبر عن نفسها خصوصيةُ ثقافة فريدة من نوعها في كل مرة في نطاق شكل ما من الموضوعية. إن شأن أشكال الموضوعية أن تكون وسائط «لمناظرة الإنسان مع محيطه التي تحدد موضوعيةَ حياته الباطنية كما حياته الخارجية»[43].

هي تحتفظ بصلة معينة مع كونية العقل، وذلك أن لوكاتش، كما هوركهايمر[44]، إنما يتمسك من الفكر الهيغلي بأن العقل يتموضع (sich objektivieren) في علاقة البشر في ما بينهم وإزاء الطبيعة (إزاء الطبيعة الخارجية كما إزاء طبيعتهم الباطنية... الخاصة بهم) مهما كانت طريقة ذلك لامعقولة. كذلك، فإن المجتمع الرأسمالي هو متعين عبر شكل مخصوص هو الذي يحدد بأي وجه يتصور أعضاؤه على مستوى التصنيف (Katogorial) كلًّا من الطبيعة الموضوعية وعلاقاتهم الشخصية المتبادلة والطبيعة الذاتية... الخاصة بكل واحد منهم – وعلى وجه الدقة «موضوعيةَ حياتهم الخارجية والباطنية». وبعبارة أخرى: إن شكل الموضوعية، المسيطر في المجتمع الرأسمالي، إنما يضر (präjudiziert) بالعلاقات بالعالم، على الشاكلة والطريقة التي من خلالها يمكن الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل أن تتصل بشيء داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي.

---

(42) أترك جانبًا كتابات الشاب لوكاتش سواء الجمالية منها أم المتعلقة بنقد الثقافة. أما عن مفهوم «شكل الموضوعية» فإن كتابَي **النفس والأشكال** و**نظرية الرواية** هما مهمان بوجه خاص. ينظر بهذا الصدد:
A. Heller et al., *Die Seele und das Leben* (Frankfurt am Main: 1977),

وكذلك: A. Arato and P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (New York: 1979), Part. 1.

(43) G. Lukács, «Geschichte und Klassenbewusstsein,» in: *Werke*, vol. 2, p. 336.

(44) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 21.

يثبت لوكاتش عندئذ أنه يمكننا أن نخصص هذا الإضرار (Präjudizierung) بوصفه «تشيؤًا»، نعني مماثلة (Assimilierung)[45] للعلاقات الاجتماعية وتجارب الحياة بالأشياء، نعني بالموضوعات التي يمكننا أن ندركها وأن نتلاعب بها. وإن تلكم العوالم الثلاثة إنما يتم التنسيق بينها في نطاق القبْلي الاجتماعي لعالم الحياة على نحو من الاعوجاج بحيث إنه في صلب فهمنا الخاص للعلاقات البيشخصية وللتجارب الذاتية في الحياة إنما نتركب **أخطاء تصنيفية** (Kategorienfehler): نحن نتصورها في شكل الأشياء، وبالتالي بوصفها كيانات تنتمي إلى العالم الموضوعي، على الرغم من كونها في الحقيقة هي مكونات لعالمنا الاجتماعي المشترك أو للعالم الذاتي الخاص بنا في كل مرة. والآن، كذا ينبغي علينا أن نضيف، من أجل أن الفهم والتصور هما مقومان للمعاملة التواصلية ذاتها، فإن سوءًا في الفهم، مطبقًا في شكل نسقي (systematisch)، إنما يؤثر في الممارسة، وليس في «شكل تفكير» الذوات فحسب، بل أيضًا على «شكل وجودهم». إن عالم الحياة ذاته هو الذي «تشيأ».

يكمن السبب الأصلي وراء هذا التشويه حسبما يراه لوكاتش في نمط إنتاج يرتكز على العمل المؤجر ويتطلب «تحول وظيفة من وظائف الإنسان إلى بضاعة» (das «Zur-Ware-Werden»)[46]. ويعلل لوكاتش هذه الأطروحة على مدى خطوات عديدة، فهو يبحث في مفعول التشيؤ، الذي ينتج عن شكل البضاعة (die Warenform)[47]، بمقدار ما تنفذ إلى سيرورة الإنتاج، ويبين من بعدُ أن تشيؤ الأشخاص والعلاقات البيشخصية في دائرة العمل الاجتماعي إنما يمثل الجهة الأخرى فقط من عقلنة منظومة الفعل هذه (أ). إن لوكاتش بتصوره للعقلنة والتشيؤ على أنهما مظهران من المسار نفسه، هيأ حجتين تستندان إلى تحليل فيبر، ومع ذلك هما موجهتان ضد نتائجه. فمن طريق مفهوم العقلانية الصورية، التقط فيبر التناسبات (Analogien) البنيوية للفعل الاقتصادي العقلاني بمقتضى

---

(45) تمثيل، مقارنة، تشبيه، مجانسة. (المترجم)

(46) Lukács, *Werke*, p. 267.

[das «Zur-Ware-Werden» هذه صيغة بلاغية طريفة في اللسان الألماني تعني على وجه التحديد: «التصير-إلى-بضاعة». (المترجم)]

(47) الشكل السلعي. (المترجم)

غاية في مجالات أخرى من الحياة، وعلى وجه الخصوص في بيروقراطية الدولة. وبحسب لوكاتش، فإن فيبر بلا ريب قد أغفل الرابط السببي وسلخ «ظواهر التشيؤ عن الأساس الاقتصادي لوجودها» وأبّدها «باعتبارها أنماطًا لازمانية من إمكانات العلاقات الإنسانية»، لكنه بين أن مسارات العقلنة الاجتماعية قد اكتسبت دلالة مهيكِلة بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالي في جملته. استأنف لوكاتش هذا التحليل وتأوله في معنى أن الشكل السلعي قد أخذ طابعًا كونيًّا ومن ثم صار بلا قيد أو شرط هو شكل الموضوعية في المجتمع الرأسمالي (ب). كذلك استخدم لوكاتش مفهوم العقلانية الصورية من زاوية نظر أخرى. فهذا المفهوم قد شكل بالنسبة إليه جسرًا بين شكل البضاعة وشكل المعرفة الخاص بالذهن الذي حلله كانط. وعلى هذه الطريق أعاد لوكاتش مرة أخرى مفهوم شكل الموضوعية إلى سياق نظرية المعرفة الذي كان قد استُلف منه من قبلُ في شكل صامت، وذلك من أجل الاضطلاع بنقد التشيؤ انطلاقًا من المنظورات الفلسفية للنقد الهيغلي لكانط. فهو أخذ عن هيغل مفهوم الكلية الخاص بسياقِ حياةٍ منظم في شكل عقلي واستعمله بمثابة مقياس بالنسبة إلى لاعقلانية العقلنة الاجتماعية. وبهذا الملاذ كذب لوكاتش بلا ريب ضمنًا إقرار فيبر المركزي بأن وحدة العقل، المفكر فيها ميتافيزيقيًّا، قد انهارت **نهائيًا** مع تباعد دوائر القيم الثقافية التي تجري بحسب قوانين خاصة بها، وبالتالي ما عاد ترميمها ممكنًا حتى جدليًا (ج).

إضافة إلى(أ) طور لوكاتش مفهومه عن التشيؤ انطلاقًا من التحليل الماركسي لشكل البضاعة، وهو يحيل على الموضع الشهير في المجلد الأول من «رأس المال»[48]، حيث يصف ماركس الطابع الصنمي (Fetischcharakter) للبضاعة: «إن الأمر الملغز في شكل البضاعة إنما يكمن فقط في أنه يعكس الطباع الاجتماعية لعمل البشر الخاص بهم وكأنها طباع موضوعية لمنتجات العمل نفسه، وكأنها خصائص طبيعية اجتماعية لهذه الأشياء، ومن ثم يعكس العلاقة الاجتماعية للمنتجين مع العمل الجملي وكأنها علاقة اجتماعية بالموضوعات موجودة

(48) K. Marx, *Das Kapital* (Berlin: 1960), vol. 1.

خارجهم أيضًا. بهذه المبادلة(49) تصبح منتجات العمل سلعًا وبضائعَ، أشياء مفارقة للحس في شكل حسي أو اجتماعية... إن العلاقة الاجتماعية المعينة للبشر أنفسهم هي وحدها التي تأخذ الشكل الشبحي (phantasmagorisch)(50) لعلاقةٍ بين الأشياء»(51).

حلل ماركس الشكل المزدوج للبضاعة من حيث هي قيمة استعمالية ومن حيث هي قيمة تبادلية، كما حلل تحويل شكلها الطبيعي إلى شكل قيمة، وذلك بالاستعانة بالمفهوم الهيغلي عن التجريد، حيث تتصل القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية الواحدة بالأخرى كما الماهية والظاهرة. وهذا الأمر من شأنه أن يهيئ لنا صعوبات ما، لأننا لا نستطيع، من غير تمحيص، أن نستخدم المفاهيم الأساسية التي لم تتم إعادة بنائها من المنطق الهيغلي، وإن المناقشة الموسعة في علاقة «رأسمال» ماركس مع «منطق» هيغل قد أوضحت هذه الصعوبات أكثر مما أزاحتها(52). لهذا السبب سوف لن أخوض أكثر من ذلك في تحليل الشكل. وهذا ما لم يفعله لوكاتش أيضًا. فإن ما يهمه فحسب هو مفعول التشيؤ الذي يبرز إلى السطح بمقدار ما تصبح قوة عمل المنتجين سلعةً وبضاعة - ما يهمه هو «فصل قوة العمل عن شخصية العامل، وتحوله إلى شيء، إلى موضوع من شأنه أن يُباع في السوق»(53).

---

(49) باللاتينية في النص الألماني «quid pro quo»؛ هو تعبير جاهز لاتيني يعني «شيء مقابل شيء» أو «واحدة بواحدة» أو «هذا بذاك». وهو يدل على مبادلة شيء بشيء. وهو تعبير حقوقي مختلف عن تعبير مسرحي مشابه له ولكن مباين له في المعنى هو «quiproquo» الذي يعني «سوء الفهم» أو «الغلط» الناتج من الخلط بين شيئين. وهو ما وقعت فيه الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 364). (المترجم)

(50) القائم على استيهام الأشباح.

(51) Marx, *Das Kapital*, pp. 77 f.

(52) H. G. Backhaus, «Zur Dialektik der Wertform,» in: A. Schmidt (ed.), *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie* (Frankfurt am Main: 1969); H. J. Krahl, «Zum Verhältnis von 'Kapital' und Hegelscher Wesenslogik,» in: O. Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Frankfurt am Main: 1970); H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs* (Frankfurt am Main: 1970); P. Mattik, «Die Marxsche Arbeitswerttheorie,» in: F. Eberle (ed.), *Aspekte der Marxschen Theorie 1* (Frankfurt am Main: 1973); J. Zeleny, *Die Wissenschaftslogik und das Kapital* (Frankfurt am Main: 1973), and D. Horster, *Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie* (Hannover: 1978), pp. 187 ff.

(53) Lukács, *Werke*, p. 274.

سوف أتناول مفهوم «العمل المجرد» في التأمل الختامي، ينظر المجلد 2، ص 541 وما بعدها.

من اليسير أن ندرك الفكرة الأساسية هنا في شكل حدسي، إذْ طالما أن علاقات التفاعل في دائرة العمل الاجتماعي هي معدلة على نحو تقليدي، عبر معايير نابعة من الطبيعة، فإن الأفراد إنما يوجد بعضهم إزاء بعض وإزاء ذات أنفسهم في علاقات تواصلية، هم ينخرطون فيها قصديًّا. والأمر نفسه قد يحدث عندما تستطيع العلاقات الاجتماعية يومًا ما أن تتعين عبر تكوين مشترك للإرادة. ولكن طالما أن إنتاج الخيرات منظمٌ بوصفه إنتاجًا للقيم التبادلية، وأن قوة عمل المنتجين ذاتها مستبدلة بوصفها بضاعة، فإن آلية أخرى من التنسيق بين الأفعال هي التي ستكون سارية المفعول: إن توجهات الفعل المفيدة اقتصاديًّا إنما يتم فصلها عن سياقات عالم الحياة ووصلها مع وسط (das Medium) القيمة التبادلية (أو المال). وبمقدار ما لم تعد التفاعلات منسقًا بينها بواسطة المعايير والقيم، بل عبر وسط القيمة التبادلية، فإنه ينبغي على الفاعلين أن يتخذ موقفًا مُمَوْضِعًا بعضهم إزاء بعض (وإزاء أنفسهم). عندئذ تصادفهم آلية التنسيق بين الأفعال ذاتها بوصفها شيئًا خارجيًّا. إن المعاملات (Transaktionen) الجارية عبر وسط القيمة التبادلية إنما تسقط خارج بيذاتية التفاهم اللغوي، وتتحول إلى شيء ما يحدث في العالم الموضوعي، إلى شبه طبيعة[54]. ويصف ماركس مفعول المساواة بين المعياري والذاتي في منزلة الأشياء القابلة للإدراك والقابلة للتلاعب بها بوصفها مَوْضعة أو «تشيئة» (Versachlichung)[55]. ومن حيث ما أن العامل المؤجر هو تابعٌ في كامل وجوده للسوق، تتدخل مسارات الاستغلال المجهولة الهوية في صلب عالم الحياة الخاص به وتدمر الحياة الأخلاقية التي من شأن بيذاتية تم إرساؤها في شكل تواصلي، وذلك بأنْ تحول العلاقات الاجتماعية إلى علاقات أداتية بحتة. إن المنتجين، كذا يقول، «هم لا يوجدون بالنسبة إلى بعضهم بعضًا إلا في شكل مشيإٍ (sachlich)[56]، على نحو ما هو مطور في شكل أوسع في علاقة المال، حيث يظهر كيانهم المشترك (Gemeinwesen) هو نفسه أمامهم كلهم بمثابة شيء (Ding) خارجي وبالتالي بوصفه شيئًا عرضيًّا. إن السياق الاجتماعي الذي نشأ

(54) هذا المفهوم طوره هـ. دهمر في سياق دراساته عن علم النفس الاجتماعي لليسار الفرويدي، المستلهَم بطريقة ماركسية. ينظر: H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1973).

(55) أي تحويل الإنسان إلى أو «شيء» أو «موضوع» أو «متاع» أو كيان «عيني» أو «مادي». (المترجم)

(56) حيث تؤخذ «die Sache» في معنى «الموضوع المادي» أو «الشيء» أو «المتاع». (المترجم)

عبر التصادم بين الأفراد المستقلين، يظهر أمامهم بمثابة ضرورة مشيأة وفي الآن نفسه بوصفه رابطًا خارجيًّا، إنما يمثل على وجه التحديد استقلالهم، الذي يكون الوجود الاجتماعي بالنسبة إليه في حقيقة الأمر ضرورةً، إلا أنه مجرد وسيلة، وبالتالي يظهر بالنسبة إلى الأفراد أنفسهم بمثابة أمر خارجي، في المال تحديدًا بوصفه شيئًا ملموسًا. إنهم يُنتجون في المجتمع ومن أجله، بوصفهم اجتماعيين، لكن هذا المجتمع إنما يظهر في الوقت ذاته بوصفه مجرد وسيلة من أجل موضعة (vergegenständlichen) فرديتهم. ولأنهم ليسوا مُدرَجين تحت كيان مشترك تلقائي، ولا هم، من جهة أخرى، يُدرجون الكيان المشترك تحتهم بوصفه أمرًا جماعيًّا (das Gemeinschaftliche) واعيًا، فإنه ينبغي أن يوجد قبالتهم، من حيث هم ذوات مستقلة، قبالتهم أيضًا بوصفه شيئًا ماديًّا (Sachliches) مستقلًّا بنفسه، خارجيًّا، عرضيًّا»[57].

كان فيبر قد أمكن له تعلم شيء من كتاب جورج زيمل **فلسفة المال** في شأن تغير المشهد الذي حدث بمجرد أن تمت ترجمة العلاقات التواصلية العفوية إلى «اللغة الكونية للمال». ويرجع لوكاتش من وراء زيمل إلى التحليل الأصلي لدى ماركس، من أجل أن يمسك في التبادل الرأسمالي، الذي هو بالنسبة إلى فيبر عبارة أنموذجية على مسار **كلي**، بالظاهرة الأساسية للعقلنة الاجتماعية. وإن إنجاز لوكاتش الخاص إنما يتمثل في الجمع بين فيبر وماركس على نحو يستطيع أن يفحص عن انفصال دائرة العمل الاجتماعي[58] عن سياقات عالم الحياة انفصالًا من جانبين **اثنين** متزامنين، جانب التشيؤ وجانب العقلنة. فبمجرد ما تهيئ الذوات الفاعلة نفسها لتوجهات القيمة التبادلية، ينكمش عالم الحياة الخاص بهم في العالم الموضوعي: هم يتخذون إزاء أنفسهم وإزاء الآخرين الموقف المُمَوْضِع للفعل الموجه نحو النجاح ويتحولون بالتالي هم أنفسهم إلى موضوع للمعاملة (Behandlung) من طرف فاعلين آخرين. بيد أنه في مقابل ثمن تشيؤ التفاعلات، هم يكتسبون حرية الفعل الاستراتيجي، الموجه نحو النجاح الخاص في كل مرة. إن التشيؤ، كما واصل ماركس في الموضع المشار إليه آنفًا، هو «الشرط الذي بفضله يوجد (المنتجون) في الوقت ذاته بوصفهم أشخاصًا مستقلين من الخواص في

---

(57) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin: 1953), pp. 908 f.

(58) «الاجتماعي»؛ ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 365). (المترجم)

نطاق سياق اجتماعي»[59]. وبالنسبة إلى ماركس، الحقوقي، فإن ذات القانون الخاص (Privatrechtssubjekt)[60] التي هي متوجهة نحو المتابعة العقلانية بمقتضى غاية لمصالحها الخاصة، هي بمثابة الأنموذج بالنسبة إلى ذات الفعل التي تتم تنشئتها الاجتماعية عبر العلاقات التبادلية. على هذا النحو تتهيأ العلاقة بالنسبة إلى لوكاتش بين تحليلات ماركس وماكس فيبر: «وبالنسبة إلينا فإن المبدأ الذي له الصلاحية على النحو الأكثر أهمية هنا هو: مبدأ العقلنة القائم على الحساب، على قابلية الحساب»[61]. إن لوكاتش يتصور تشيؤ سياقات عالم الحياة الذي يحدث عندما لا ينسق العمال بين تفاعلاتهم عبر المعايير والقيم بل عبر الوسط غير اللغوي للقيمة التبادلية، بوصفه **الوجه الآخر** من عقلنة معينة لتوجيهات الفعل التي تخصهم. وبالتالي هو لا يزال يستفهم المفعول المكون للمنظومة (systembildend) الناجم عن تنشئة اجتماعية معينة، والتي تتهيأ عبر وسط القيمة التبادلية، من زاوية نظرية الفعل.

وسوف نرى أن بالنسبة إلى نظرية المنظومات (Systemtheorie) أيضًا سوف يصلح المال بوصفه ذلك الأنموذج الذي من طريقه هي تطور الوسط الخاص بالتحكم. وإن نظرية الوسائط (die Medientheorie) سوف تستأنف في مفهوماتها، وإن طريقة غير درامية، الجانب المضاعف الذي بلوره لوكاتش عن التشيؤ والعقلنة. ها هنا أيضًا سوف يعني تحول توجيه الفعل من التواصل اللغوي إلى الوسط المالي ضربًا من «التغير في طابع الحرية»: في أفق من إمكانات الاختيار، موسع في شكل قاسٍ، نشأت آلية أوتوماتيكية للتشريط المتبادل عبر العروض المقدمة، مستقلة عن مسارات تكوين الإجماع[62].

إضافة إلى ب) إن تشيؤ الأواصر الاجتماعية (وعلاقة الأفراد بذات أنفسهم) إنما يجد عبارته في الشكل التنظيمي للمنشأة الرأسمالية التي انفصلت عن التدبير المنزلي الخاص (der private Haushalt) التي من طريقها تمت مأسسة الفعل المقاول (وبالتالي حساب رأس المال وقرارات الاستثمار الموجهة بحسب فرص السوق والتنظيم العقلاني للعمل والاستفادة التقنية من المعرفة العلمية ...إلخ). والحال أن

---

(59) Marx, *Grundrisse*, p. 909.

(60) الذات القانونية، الشخص الذي ينسحب عليه القانون الخاص أو القانون المدني. (المترجم)

(61) Lukács, *Werke*, p. 262.

(62) ينظر أدناه المجلد 2، ص 431 وما بعدها.

فيبر، كما بينا ذلك، كان قد تعقب التناسبات البنيوية التي توجد بين الفعل الاقتصادي العقلاني صوريًّا والفعل الإداري، بين الأشكال التنظيمية للمنشأة الرأسمالية والبيروقراطية العمومية، بين تركيز الوسائل المادية (sachlich) للمنشأة هنا وهناك، بين توجيهات الفعل عند المقاولين والمسؤولين، عند العاملين والموظفين. ولأن لوكاتش لا يأخذ في الاعتبار إلا وسطًا وحيدًا، وسط القيمة التبادلية، ويرد التشيؤ إلى 'تجريد التبادل' فقط، فهو يتأول **كل** ظواهر النزعة العقلانية الغربية بوصفها علامات على «مسارات الرسملة العميقة (Durchkapitalisierung)[63] في المجتمع برمته»[64]. وإن طابع العقلنة الاجتماعية الذي شخصه فيبر تشخيصًا جامعًا، قد فهمه لوكاتش بوصفه تأكيدًا لفرضيته القاضية بأن شكل البضاعة إنما يسود بوصفه شكل الموضوعية المهيمن في المجتمع الرأسمالي: «إن الرأسمالية هي الأولى التي أنتجت من خلال بنية اقتصادية موحدة وبالنسبة إلى كل المجتمع، بنيةَ وعيٍ موحدةً في شكل صوري بالنسبة إلى المجموع برمته. وهذه البنية تعبر عن نفسها تحديدًا من جهة أن مشاكل الوعي الناجمة عن العمل المؤجر هي تتكرر في الطبقة المهيمنة وقد أخذت مسحة مهذبة وروحية، ولكن لهذا السبب بالذات، ازدادت حدة... إن تحول العلاقة بالبضاعة إلى شيءٍ من 'الموضوعية الشبحية' (gespenstig)[65]، لا يمكن بذلك أن يبقى عند حدود تصير كل الموضوعات الخاصة بتلبية الحاجات بضاعةً، بل هو يطبع بنيته على **وعي الإنسان بكامله:** إن خصائصه وملكاته لم تعد ترتبط بالوحدة العضوية للشخص، بل تظهر بمثابة 'أشياء'، 'يمتلكها' الإنسان و'يتصرف' فيها، كما الموضوعات المختلفة للعالم الخارجي. وإنه لا يوجد، طبقًا للطبيعة، أي شكل من العلاقة بين البشر، أي إمكانٍ للإنسان، لأنْ يستفيد من 'صفاته' (Eigenschaften)[66] الفيزيائية والنفسية التي لا تكون خاضعة بمقدار متزايد إلى هذا الشكل من الموضوعية»[67].

---

(63) ننبه إلى أن الترجمة الإنكليزية عوضت «الرسملة» بمعنى «العقلنة». وهو تحريف للنص (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 360). (المترجم)

(64) Lukács, *Werke*, p. 268.

(65) علينا أن نضيف هذا إلى ما أشار إليه دريدا تحت عنوان **أشباح ماركس**. (المترجم)

(66) خصائصه. (المترجم)

(67) Ibid., pp. 275 f.

بمقدار ما يصبح شكل البضاعة هو شكل الموضوعية ويتحكم في علاقات الأفراد في ما بينهم، كما في مواجهة البشر مع الطبيعة الخارجية ومع طبيعتهم الذاتية، الباطنية، فإن عالم الحياة ينبغي أن يتشيأ وأن يحط من شأن الفرد، كما توقعت ذلك أيضًا نظرية المنظومات، بالنظر إلى «محيط» مجتمع صار خارجيًّا بالنسبة إليه، مضغوطٍ في منظومة غير شفافة، مجردٍ، ومستقل برأسه. يتقاسم لوكاتش هذا المنظور سواء مع فيبر أم مع هوركهايمر، ولكن على خلاف هذين هو على قناعة بأن هذا التطور ليس فقط يمكن إعاقته عمليًّا، بل ينبغي بناءً على حجج قابلة للبرهنة نظريًّا أن يصطدم بحدود داخلية: إن «عقلنة العالم، التي تبدو في ظاهرها وقد أتت على كل شيء، وبلغت كينونة الإنسان الفيزيائية والنفسية الأشد عمقًا، إنما تجد حدودها (على وجه الدقة) في الطابع الصوري لعقلانيتها الخاصة»[68].

إن عبء إقامة الدليل (die Beweislast) التي كان ماركس يريد أن ينهض بها في حقل الاقتصاد السياسي بواسطة نظرية في الأزمات، إنما يقع الآن على عاتق البرهان (der Nachweis) الذي ينبغي إجراؤه فلسفيًّا على الحدود المحايثة للعقلنة. لقد آلى لوكاتش على نفسه أن يحلل خصائص العقلانية الصورية على المستوى حيث تعلق النقد الهيغلي بنظرية المعرفة لدى كانط. وإن لوكاتش يُسقط هذا المفهوم المطور في سياقات نظرية الفعل، على مستوى نظرية المعرفة. وبالنسبة إليه تجد العقلانية الصورية عبارتها الأدق في العلوم الحديثة، وإن نقد[69] كانط للمعرفة إنما يوضح نشاط الذهن الذي يعبر عن نفسه في هذه العلوم التي أنموذجها هو فيزياء نيوتن. إن هذه الأخيرة «تترك الحامل المادي الكامن تحتها في نهاية الأمر ساكنًا في لاعقلانية بمنأى عن أي مساس (في حالة 'عدم إنتاج'، في حالة 'معطى')، وذلك حتى تستطيع أن تعمل بلا معوقات، في العالم الناشئ على هذا النحو، المكتمل، الذي أصبح محضًا في شكل منهجي، بواسطة مقولات الذهن القابلة للتطبيق من دون أي إشكال...»[70]. إن نظرية كانط مزقت بلا ريب الأوهام الميتافيزيقية للحقبة السالفة من دون أي رحمة، ودفنت الادعاءات الدغمائية

---

(68) Ibid., p. 276.

(69) «نقد» وليس «نظرية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 368). (المترجم)

(70) Lukács, *Werke*, p. 298.

للعقل الموضوعي، إلا أن هذا لم يكن، حسبما يراه لوكاتش، إلا من أجل تبرير العلموية، ونعني «الفرضية» الدغمائية القاضية من جديد «بأن الطريقة العقلانية - الصورية في المعرفة هي النمط الوحيد الممكن 'بالنسبة إلينا' في إدراك الواقع الفعلي»(71).

في النهاية، فإن النقد الكانطي أيضًا لا يعكس سوى بنى الوعي المشيأة، بل هو ذاته عبارةٌ عن شكل البضاعة الذي صار كونيًّا في صلب الفكر(72).

يسير لوكاتش، حسبما هو متواضَع عليه تمامًا، على خط النقد الموجه إلى كانط من شيلر (Schiller) إلى هيغل. فأما شيلر، فقد تعرف في دافع اللعب على المبدأ الجمالي الذي يقضي بأن «الإنسان المعدوم اجتماعيًّا، المقطع الأوصال، المنقسم بين أنساق جزئية، يجب أن يُعاد صنعه من جديد عن طريق الفكر»(73)، وأما هيغل فقد بسط مفهوم الكل الجامع (Totalität) الذي يشد ترابط حياة ما (والذي تم التحضير له بعدُ مع مفهوم الطبيعة لدى روسو)» الذي تجاوز أو يتجاوز من الداخل التمزقَ بين نظرية وممارسة، بين عقل وحساسية، بين شكل ومادة، والذي نزعتُه إلى منح نفسه شكلًا ما، ليست تعني بالنسبة إليه عقلانيةً مجردة، تترك المضامين العينية جانبًا، والذي الحريةُ والضرورةُ عنده تتساوقان»(74). يقر لوكاتش بلا ريب أن منطق هيغل الذي يرمم العقل المتباين في لحظاته ترميمًا جدليًّا، هو «لا يزال إشكاليًّا جدًّا»(75)، وأنه منذئذ لم يقع تطويره من جديد في شكل جدي، إلا أنه قد ترك نفسه لاحقًا مع ذلك ينقاد إلى «المنهج الجدلي»، الذي يجب أن يقودنا خارج الفكر الكامن في المجتمع البرجوازي. ومن حيث إن لوكاتش أخذ المفاهيم الأساسية للمنطق الهيغلي على عاتقه من دون تحليل، فهو يفترض وحدة العقل النظري والعقل العملي على المستوى

---

(71) Ibid., p. 299.

(72) بهذه الأطروحة تتصل أعمال أ. زون - ريتل؛ يقارن قبل كل شيء:
A. Sohn-Rethel, *Geistige und Körperliche Arbeit* (Frankfurt am Main: 1970).

(73) Lukács, *Werke*, p. 319.

(74) Ibid., p. 317.

(75) Ibid., p. 323.

المفهومي للروح المطلق، في حين أن فيبر كان قد أبصر بالمفارقة التي في العقلنة الاجتماعية، حيث إن التكوين (والتجسيد المؤسساتي) للعقلانية الصورية بما هي كذلك هو ليس أمرًا لاعقلانيًّا بأي وجه، بل يصاحب مسارات التعلم التي من شأنها أن تستبعد سواء الاستعادة **المعللة** للصور الميتافيزيقية للعالم أم الالتصاق الجدلي بالعقل الموضوعي.

بيد أن لوكاتش، على الرغم من علاقته الموجبة مع الفلسفة اليونانية، ومع النزعة الكلاسيكية عمومًا[76]، لا يطالب مباشرة بترميم شكل الموضوعية كما ينعكس في التفكير الميتافيزيقي - الديني في النظام. وحتى إزاء هيغل أخذ بالمنعطف المنسوب إلى هيغل الشاب، نعني انطلاقًا من منظور النقد الماركسي تجاه هيغل: «إن الفلسفة الكلاسيكية إنما تجد نفسها من حيث تاريخ التطور في وضع يشبه المفارقة، حيث إنها تصبو إلى أن تتجاوز المجتمع البرجوازي تجاوزًا في الفكر، وأن توقظ الإنسان المعدوم داخله وبسببه إلى الحياة، إلا أنها من حيث النتائج لم تفلح سوى في إعادة إنتاجه فكريًّا في شكل كامل، وفي التسويغ (Deduktion) القبْلي للمجتمع البرجوازي»[77]. طالما أن وحدة العقل لا تعدو أن تكون وحدة **مفكرًا** فيها في شكل جدلي، ومستوثَقًا منها داخل النظرية فحسب، فإنه حتى فلسفة خرجت عن حدود العقلانية الصورية سوف تكرر البنيةَ المشيأة فحسب لوعيٍ يوقف الإنسان على أن يسلك بطريقة تأملية (kontemplativ) إزاء عالم هو مع ذلك قد خلقه بنفسه. ولذلك فإن الأمر يتعلق بالنسبة إلى لوكاتش، كما بالنسبة إلى ماركس «الحوليات الألمانية - الفرنسية»، **بالتحقيق العملي** للترابط العقلي للحياة الذي لم يحمله هيغل إلى رتبة المفهوم إلا في شكل تأملي فحسب. إن النزعة الموضوعية في نظرية هيغل إنما تتمثل في طابعها التأملي، وبالتالي في أنها لا تريد الجمع من جديد بين اللحظات المتباينة للعقل إلا في نطاق النظرية وأنها تريد أن تظل متشبثة بالفلسفة بوصفها الموضع الذي عنده تتحقق وتكتمل في آن واحد مصالحة الكلية التي صارت مجردة، وحيث يتأكد مفهوم العمل

(76) يقارن بهذا الصدد ما جرى من مساجلة بين لوكاتش وأدورنو:
G. Lukács, *Wider den missverstandenen Realismus* (Hamburg: 1958).

(77) Lukács, *Werke*, p. 331.

التصالحي الخاص بها[78]. وبذلك، فإن هيغل يفتقد، بحسب رأي لوكاتش، إلى مستوى الممارسة التاريخية الذي من طريقه فحسب يستطيع المضمون النقدي للرؤية الفلسفية أن يصبح ناجعًا.

كان التحديد الماركسي للعلاقة بين النظرية والممارسة قد بقي هو ذاته ملتبسًا في نقاط حاسمة منه، وفي الصيغة التي منحها إياه لوكاتش صار التباسُه واضحًا للعيان. يمكن لوكاتش أن ينخرط بادئ الأمر في الرؤية المركزية لدى ماكس فيبر. إن الحداثة إنما تتميز عبر الترسخ التحفيزي والتجسد المؤسساتي لنحوٍ من العقلانية الصورية هي تدين بنفسها إلى انحلال الوحدة الجوهرية للعقل والتباين بين لحظاته المجردة، غير المتصالحة في أول الأمر (جوانب الصلاحية، دوائر القيم)، وهو ما به تم استبعاد إعادة الترميم النظري للعقل الموضوعي **على مستوى التفكير الفلسفي**. ثم يمكن لوكاتش أن يعترض ضد فيبر بأن سبب كون لحظات العقل لا ينبغي أن تتباين في شكل لا تصالح معه على مستوى منظومات الفعل المعقلَنة، لا يكمن في أنه على مستوى منظومات التأويل الثقافية لم يعد يمكن أن تتآلف في شكل معلل في نطاق كل شامل فحسب، نعني أن تنصهر في أساس مفهومي عميق لصور العالم، بل إن مقياس العقلنة في المجتمعات الرأسمالية هو بالأحرى محدد بأن مركب العقلانية العرفانية - الأداتية إنما يسود **على حساب** العقلانية العملية، وذلك بأن يشيّئ علاقات الحياة التواصلية. ولهذا السبب من الدلالة بمكان أن نطرح هذا السؤال: ما إذا لم يكن نقد **الطابع غير المكتمل** للعقلنة التي تظهر بوصفها تشيؤًا، من شأنه أن يفتح الطريق إلى الوعي بوجود **علاقة تكميلية** بين العقلانية العرفانية - الأداتية، من جهة، والعقلانية الخلقية - العملية والعقلانية الجمالية - الإفصاحية، من جهة أخرى، وذلك بوصفه **مقياسًا** ثاويًا في صلب المفهوم غبر المتصالح للممارسة، ويمكننا أن نقول: في صلب الفعل التواصلي نفسه. وهذا العقل كان قد تم صنعه في الصور الميتافيزيقية للعالم بوصفه عقلًا واحديًا في شكل جوهري، لكن مفهوم العقل الموضوعي هو في النهاية قد وقع فريسة عقلنة صور العالم نفسها. أما هنا، في

(78) «وحيث يتأكد مفهوم العمل التصالحي الخاص بها»؛ جملة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory*, p. 363). (المترجم)

نطاق «النظرية»، وهذه هي نكتة النقد الماركسي تجاه هيغل ومغزاه، فإن التصالح المقصود إليه تحت عنوان العقل، وعلى الرغم من كل جدلية، ينبغي أن يبقى تخييلًا (Fiktion). لم يعد ثمة بين اللحظات المتمايزة للعقل سوى ترابط صوري، ألا وهو الوحدة الإجرائية للتعليل الحجاجي. وهكذا، فإن ما لم يعد يحضر في نطاق «النظرية»، على مستوى منظومة التأويل الثقافية، إلا بوصفه ترابطًا صوريًا، يمكن في أي حال أن يتحقق في ميدان «الممارسة»، في نطاق عالم الحياة. وبالكلام على «تصيير الفلسفة ممارسة» (das «Praktischwerden der Philosophie»)، تبنى ماركس منظور «فلسفة الفعل» (Philosophie der Tat) التي تعود إلى الهيغليين الشبان.

عندئذ اقترف لوكاتش الخطأ الحاسم، المتأتي بلا ريب من ماركس نفسه، بأنْ أمسك بهذا «التصيير ممارسةً» مرة أخرى في شكل نظري **وقدمه** تحقيقًا ثوريًا للفلسفة. ومن ثم صار ينبغي عليه أن يتوقع من النظرية مقدارًا من الكفايات أكثر مما كانت الميتافيزيقا قد طالبت به لنفسها. والآن ينبغي بذلك على الفلسفة ألا تكون مسيطرة على فكرة الكلية التي تأقنمت (hypostasiert) نظامًا للعالم فحسب، بل أيضًا على مسار تاريخ العالم والانبساط التاريخي لهذه الكلية وذلك بواسطة الممارسة الواعية بذاتها لأولئك الذين قبلوا الاستنارة بالفلسفة بخصوص دورهم الفعال في مسار التحقيق الذاتي للعقل. وبالنسبة إلى العمل التنويري[79] لطليعة الثورة العالمية، ينبغي على لوكاتش أن يطالب بمعرفة هي غير قابلة للتوافق من زاوية نظر مضاعفة مع رؤية فيبر الصارمة عن اضمحلال العقل الموضوعي. ينبغي على الميتافيزيقا التي تم نقلها إلى فلسفة التاريخ الجدلية، ألا تتوفر على المنظور المفهومي الذي انطلاقًا منه يمكن أن تتعرف وحدة لحظات العقل، المتباينة في شكل مجرد، إلى نفسها، بل ينبغي عليها أن تتوقع من نفسها القدرة على أن تتعرف إلى الذوات التي ستقوم بإرساء هذه الوحدة عمليًا، وأن ترشدهم إلى الطريق. ولهذا السبب استكمل لوكاتش نظريته عن التشيؤ بنظرية الوعي الطبقي.

---

(79) «لأولئك الذين قبلوا الاستنارة بالفلسفة في شأن دورهم الفعال في مسار التحقيق الذاتي للعقل. وبالنسبة إلى العمل التنويري» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 370). (المترجم)

ما أدت إليه هذه النظرية هو أنْ أدخلت الوعي الطبقي البروليتاري بوصفه ذاتًا - موضوعًا للتاريخ برمته[80]. ولا ينزعج لوكاتش حتى من أن يستخلص النتائج الأداتوية التي انكشفت في الرعب الستاليني، والتي نجمت عن تلك الوضعانية التاريخية تجاه مسائل تنظيم المعركة الثورية. وفي هذا الأمر لا أريد

---

(80) هذا الوضع تجاهله التأويلُ ذو الدلالة الكبيرة ولكنْ - والحق يُقال - «المتحرر جدًّا» الذي عقده موريس مرلوبونتي عن لوكاتش: «إن 'فلسفة التاريخ' هذه لا تمدنا بمفاتيح التاريخ بمقدار ما ترده علينا، وقد صار تساؤلًا دائمًا؛ وهي لا تمنحنا حقيقة معينة، متخفية خلف التاريخ الإمبيريقي، بمقدار ما تقدم لنا التاريخ الإمبيريقي بوصفه جنيالوجيا للحقيقة. وإنه من الزائد عن الحاجة أن نقول إن الماركسية ترفع النقاب لنا عن معنى التاريخ: بل تجعلنا متضامنين مع عصرنا وخصوصياته، إنها لا تصف لنا المستقبل، ولا تضع حدًّا لتساؤلنا، بل هي على العكس من ذلك تعمقه. إنها تكشف لنا عن حاضرٍ يعتمله نحوٌ من النقد الذاتي، قدرة ما على السلب والتجاوز، وجدت في البروليتاريا مندوبها التاريخي»، Merleau-Ponty, p. 70.

يماثل مرلوبونتي ها هنا موقف لوكاتش الشاب مع ماركسية وجودية لا تصبو نحو معنى موضوعي للتاريخ بمقدار ما تصبو إلى «إزاحة اللامعنى» بشكل عملي (ص 50). وكان لوكاتش نفسه قد تراجع في توطئة طبعة 1968 عن أطروحته التي بسطها في **التاريخ والوعي الطبقي** ولا ينبغي على المرء أن يتبع هذا النقد الذاتي في **كل** نقاطه إذا كان له أن يوافق على واحدة منها: «ولكن هل الذات - الموضوع في الحقيقة أكثر من مجرد بناء ميتافيزيقي محض؟ هل بواسطة معرفة بالنفس، وإنْ كانت مطابقة أو تتخذ قاعدة لها معرفة مطابقة بالعالم الاجتماعي، وبالتالي في نطاق وعي كامل بالنفس، يمكن إحداثُ ذاتٍ - موضوع هووية؟ لا ينبغي على المرء سوى أن يدقق هذا السؤال من أجل أن ينفيه. وذلك أن محتوى المعرفة لم يفقد بذلك طابعه المغترب. وكان هيغل، عن حق، وبالتحديد في **فينومينولوجيا الروح**، قد أنكر التحقيق الأسطوري - اللاعقلاني للذات - الموضوع الهووية، نعني 'الحدس العقلي' لدى شيلنغ، وطالب بحل عقلاني للمشكل على الصعيد الفلسفي. وإن حسه السليم بالواقع قد ترك هذا المطلب مطلبًا فحسب؛ وإن بناءه الأكثر كلية للعالم إنما بلغ أوجه على الحقيقة في منظور تحقيقه، لكنه لم يبين قط داخل نسقه على نحو ملموس بأي وجه يمكن أن ينجح هذا المطلب في التحقق. إن البروليتاريا من حيث هي ذاتٌ- موضوع هووية للتاريخ الفعلي للإنسانية، ليست بذلك تحقيقًا ماديًّا يتجاوز البناءات المثالية للفكر، بل هي على الأرجح تجاوزٌ- هيغلي لهيغل، وبناءٌ ينوي موضوعيًّا، من خلال التسامي الفكري الجريء على كل واقع فعلي، أن يتجاوز المعلم نفسه». يُنظر: Lukács, *Werke*, p. 25,

يقارن بهذا الصدد: Arato and Breines, part two,

كذلك يبدو تصور **التاريخ والوعي الطبقي** أقل وحدة بالنسبة إلى:

J. P. Arnasson, *Zwischen Natur und Gesellschaft* (Frankfurt: 1970), pp. 12 ff.

وأما عن مرلوبونتي، فيُقارن مراجعتي ضمن: Jürgen Habermas, «Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie,» in: *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 387 ff., esp. 422 ff.

[ننبه إلى أن هذا المقطع «وطالب بحل عقلاني للمشكل على الصعيد الفلسفي» هو جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 439). (المترجم)]

أن أخوض هنا[81]. إن محاولة لوكاتش، كما يلخصها فيلمر (Wellmer) في شكل صائب، «أن يجعل المضامين الاقتصادية - السياسية المخصوصة لمسار التصنيع الرأسمالي واضحًا منظورًا من وراء مفهوم فيبر المجرد عن 'العقلنة'، إنما كانت جزءًا من عمل أوسع نطاقًا، يأمل من خلاله أن يثبت صلاحية البُعد الفلسفي للنظرية الماركسية. وأن هذه المحاولة قد فشلت، إنما هو أمر مرده، في نظري[82]، إلى أن إعادة البناء الفلسفية للماركسية من طرف لوكاتش تتساوى في بعض النقاط المركزية مع عودة إلى المثالية الموضوعية»[83].

---

(81) Lukács, *Werke*, pp. 471-518.

وبهذا الصدد، يُنظر نقدي للمسألة ضمن: Habermas, «Kritische,» pp. 37 ff.

(82) m. E. صيغة ألمانية مختصرة لعبارة «meines Erachtens» - «بحسب تقديري»، «بحسب رأيي». (المترجم)

(83) A. Wellmer, «Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie,» Unpublished Manuscript, 1979, pp. 477 f.

-2-

في نقد العقل الأداتي

يفهم نقدُ العقل الأداتي نفسه بوصفه نقدًا للتشيؤ، يرتبط بتلقي فيبر لدى لوكاتش، من دون تحمل التبعات (التي هي هنا مشار إليها فحسب) المنجرة عن فلسفة وضعانية في التاريخ[1]. وبهذا المسعى، وقع هوركهايمر وأدورنو من جهتهما في معضلات، يمكن أن نتعلم منها وأن نستقرئ **عللًا تدفع على تغيير البراديغم** في نظرية المجتمع. أريد بادئ الأمر أن أرتسم الطريقة التي بها أجرى هوركهايمر وأدورنو تحويلًا على أطروحة فيبر عن العقلنة في ارتباط مع لوكاتش[2]. وإن الصيغة التي قدمها لوكاتش عن نظرية التشيؤ وقع تكذيبها تاريخيًّا عبر إخفاق الثورة وعبر قدرات الإدماج غير المنتظرة للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة (1). وبفعل ارتباطها الموجب بالمثالية الموضوعية لدى

(1) في بادئ الأمر سوف أترك الموقف الذي طُور في السنوات الثلاثين من جهة حلقة فرانكفورت المهاجر إلى نيويورك خارج الاهتمام؛ ولكن يقارن: المجلد 2، ص 555 وما بعدها.

(2) من حيث ما أختار **جدلية التنوير** بمثابة نقطة مرجعية لتلقي فيبر، أقبل بألا يكون بإمكاني أن آخذ في الاعتبار تلكم الفروق التي لا يمكن إنكارها بين مواقف هوركهايمر وأدورنو إلا في ملاحظات جانبية. عن تأويل أدورنو الذي يمثله محققو أعماله، هـ. شفيبنهويزر ور. تيتمان، والقائم على فهم نفسه باعتباره أرثوذكسيًّا، يقارن: F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen* (Frankfurt am Main: 1974).

وعلى الضد من ذلك، يُبقي أ. شميدت على استمرارية النظرية النقدية في الصيغة التي منحه إياها هوركهايمر: A. Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie* (München: 1974), and *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie* (München: 1976).

هيغل فهي أيضًا صيغة واهنة نظريًّا (2). ولهذا السبب رأى هوركهايمر وأدورنو نفسيهما مجبرَيْن على أن يضعَا أسسَ نقدِ التشيؤ على نحو أكثر عمقًا، وأن يوسعا من العقل الأداتي بحيث يكون مقولة للمسار التاريخي العالمي للحضارة، نعني أن يمددَا مسار التشيؤ القهقرى في ما وراء البدء الرأسمالي للحداثة، إلى داخل بدايات صيرورة الإنسان (3). إلا أنهما بذلك قد هددَا بطمس معالم مفهوم العقل، فالنظرية تأخذ من جهةٍ ملامحَ تأملٍ تقليدي، متنكر لأواصر العلاقة مع الممارسة، وفي الوقت ذاته تتنازل للفن عن اختصاصها في عرض العقل الذي لم يعد مستدعى إلا في شكل غير مباشر (4). إن الرفع الذاتي، الجدلي – السالب للفكر الفلسفي إنما يقود إلى الوقوع في معضلات تمنحنا الفرصة للسؤال، ما إذا لم يكن هذا الوضع الحجاجي هو نتيجة متأتية من مقاربة سجينة لفلسفة الوعي، مثبتة على العلاقة بين الذاتية وحفظ الذات (5).

(1) نظرية الفاشية والثقافة الجماهيرية

ثلاث تجارب تاريخية، قبل كل شيء، كانت محددة في تكون النظرية النقدية، كما بين ذلك هلمت دوبييل[3]، وهي تتلاقى جميعًا في خيبة الظن في الانتظارات الثورية. فإن التطور السوفياتي قد أكد إجمالًا توقعات ماكس فيبر عن بيروقراطية متسارعة، والممارسة الستالينية قد قدمت التأكيد الدموي في نقد روزا لوكسمبورغ لنظرية التنظيم اللينينية ولأسسها القائمة على تصور وضعاني للتاريخ. ثم إن الفاشية سوف تثبت قدرة المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، في أثناء وضعيات الأزمات، في الإجابة عن خطر أي تغيير ثوري من طريق إعادة بناء (Umbau) المنظومة السياسية وفي امتصاص مقاومة القوى العاملة المنظمة. وإن التطور في الولايات المتحدة الأميركية إنما قد بين في نهاية الأمر بطريقة أخرى قوة الإدماج في الرأسمالية: من دون قمع علني، تعمل الثقافة الجماهيرية على ربط الوعي لدى عامة السكان بأوامر الوضع القائم (Status quo). القلبُ الروسي – السوفياتي للمضمون الإنساني للاشتراكية الثورية رأسًا على عقب، وفشلُ الحركة العمالية الاجتماعية الثورية في كل المجتمعات الصناعية، والقدراتُ الاجتماعية –

---

(3) H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1978), pp. 15-135.

الإدماجية لعقلنةٍ متغلغلة في إعادة الإنتاج الثقافي هي التجارب الأساسية التي حاول هوركهايمر وأدورنو أن يشتغلا عليها نظريًّا في بداية الأربعينيات. وهي في تباين حاد مع الفرضيات المركزية لتلك النظرية عن التشيؤ التي كان لوكاتش قد وضعها في بداية القرن العشرين.

ما يذكره ماركس أنه مسبقة موضوعية لازمة من أجل تجاوز الرأسمالية هو قوى الإنتاج المطلقة العنان في صلب الرأسمالية نفسها، حيث كان يفكر في المقام الأول في زيادة الإنتاجية عبر التقدم العلمي - التقني، وعبر تأهيل قوة العمل وتنظيم محسن لمسار العمل. ومن قوى الإنتاج التي يمكن أن تدخل «في تناقض» مع علاقات الإنتاج، هو يعد أيضًا بلا ريب المخزون الذاتي للعمال، وذلك من جهة ما يعبر عن نفسه من طريق نشاط (لا يكون إنتاجيًّا فحسب)، بل يكون نقديًّا وثوريًّا. إن الرأسمالية، كذا يفترض ماركس، لا تُنتج معها الشروط الموضوعية فحسب، بل حتى «الشروط الذاتية الجوهرية التي تمكن البروليتاريا من تحرير نفسها»[4]. ولقد تمسك لوكاتش من حيث الأساس بهذا الموقف، إلا أنه سبق وأعاد النظر في التقدير الماركسي للعلوم الحديثة. وفي الحقيقة، فإن العلوم الحديثة، عبر التقدم التقني، قد تم ربطها بتطور الإنتاج ربطًا أقوى فأقوى على الدوام، إلا أنه، مع تكوّن فهمٍ علموي للذات، يُمَاهي حدود المعرفة المُمَوْضِعة مع حدود المعرفة عمومًا، اضطلعت العلوم في الوقت ذاته بدور أيديولوجي. وإن الفهم المضيق للعلم في شكل وضعاني هو عبارة مخصوصة عن تلك النزعات العامة نحو التشيؤ التي نقدها لوكاتش. ها هنا يبدأ خط الحجاج الذي واصله هوركهايمر وأدورنو (وبطريقة أكثر تصريحًا، ماركوزه)[5]، إلى حد بعيد، بحيث إن قوى الإنتاج العلمية والتقنية انصهرت، من منظورهم، مع علاقات الإنتاج ومن ثم فقدت تمامًا قوتها القادرة على تفجير المنظومة. وإذا بالعالم المعقلَن ينكمش في كلية «مزيفة».

---

(4) A. Wellmer, *On Rationality*, vols. 1-4 ([n.p.]: 1977), p. 472.

(5) H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied: 1965); وبهذا الصدد: Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt am Main: 1968), and «Die Rolle der Philosophie im Marxismus,» in: Jürgen Habermas, «Intentionalistische Semantik (1976),» in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: 1984), pp. 49 ff.

على الضد من ذلك، يصر لوكاتش على أن عقلنة العالم، «التي هي في الظاهر لم تبقِ ولم تذر» (restlos)، وعلى الرغم من كونها تضرب بجذورها «إلى أعمق غور في كينونة الإنسان الفيزيائية والنفسية»، إنما ما تلبث أن تصطدم بحد داخلي فيها، وتعثر على حدها «في صلب الطابع الصوري لعقلانيتها الخاصة»[6].

هكذا يعول لوكاتش في الطبيعة الذاتية للبشر على احتياطي (Reservat) ما يكون مقاوِمًا ضد التشيؤ. وبالتحديد لأن العامل الفرد هو مجبَر على أن يفصل قوة عمله عن جملة شخصيته بوصفها وظيفة، وأن يموضعها بوصفها بضاعة، شيئًا قابلًا للتصرف فيه (zu Veräusserndes)[7] بالمعنى الحرفي، فإن ذاتيته المفرَغة والتي صُيرت مجردة، سوف تكون مدفوعة نحو المقاومة: «من طريق الانقسام الذي ينشأ هنا تحديدًا ما بين الموضوعية والذاتية في صلب الإنسان المُمَوْضِع لنفسه بوصفه بضاعةً، سوف يجعله هذا الوضع في الوقت ذاته قادرًا على أن يصير واعيًا»[8]. وهذا الإقرار يرتكز ضمنًا على هيغل الذي يبني الحركة الذاتية للروح بوصفها في معنى معين ضرورة منطقية. فإذا ما أسقطنا هذا الشرط واعتبرنا هذا الإقرار إقرارًا تجريبيًّا، احتجنا في شكل واضح للعيان إلى علل أخرى حتى نجعل مستساغًا، لأي سبب يكون من شأن العامل المؤجر أن يرتفع فوق من دور الموضوع الذي أُنيط به، ولماذا تحديدًا يجب على البروليتاريا في جملتها أن تكون وعيًا، به وفيه يمكن أن يتحقق كشفُ المجتمعات المؤسسة على إنتاج البضائع عن ذاتها (Selbstenthüllung). ويؤكد لوكاتش «أن مسار التشيؤ هو أن تصير العامل إلى بضاعة (das Zur-Ware-Werden)، وطالما هو لم يتمرد بقدرته على الوعي ضد هذا الأمر إنما هو يلغيه، ويُذبل 'روحه' ويشلها، ومع ذلك بالتحديد هو لا يحول ماهيته الإنسانية إلى بضاعة. وهكذا يستطيع ضد هذا الأمر أن يتموضع في كيانه في شكل داخلي تمامًا...»[9]. أما هوركهايمر وأدورنو اللذان لا يثقان بالمنطق الهيغلي من دون تبصر، فهما يعارضان هذا الإقرار بالاعتماد على علل تجريبية:

---

(6) G. Lukács, *Werke* (Neuwied: 1968), vol. 2, p. 276.

(7) في معنى المتنازل عن حقه. (المترجم)

(8) Ibid., p. 352.

(9) Ibid., p. 356.

من أجل أنهما متمسكان بنظرية التشيؤ، فإنه ينبغي عليهما أن يفسرا التجارب التاريخية التي تتكلم في شكل بيِّن على أن الطبيعة الذاتية للجماهير ابتلعتها قوة امتصاص العقلنة الاجتماعية من دون أي مقاومة، ومن ثم سرّعت في هذا المسار بدلًا من كبحه.

لقد طورا نظريةً في الفاشية والثقافة الجماهيرية، تعالجُ الجوانب الاجتماعية والنفسية لتشويهٍ متغلغل إلى حد القطاعات الأكثر عمقًا للذاتية وماسكٍ بالأسس التحفيزية للشخصية، وتفسرُ إعادة الإنتاج الثقافية من وجهة نظر التشيؤ. وفي حين أن نظرية الثقافة الجماهيرية[10] تنطلق من أن شكل البضاعة يستولي أيضًا على الثقافة ويحتل بذلك كل وظائف الإنسان، تعول **نظرية الفاشية**[11] على إعادة توظيف متعمدة وبشكل مقصود من النخبة السياسية لأشكال المقاومة، تضع الطبيعة الذاتية في مواجهة العقلنة. ويؤول هوركهايمر القلق في الثقافة (das Unbehagen in der Kultur)[12] الذي اشتدت حدته بوصفه انتفاضة الطبيعة الذاتية ضد التشيؤ، بوصفه «تمرد الطبيعة»: «كلما تم الإعلان عن فكرة العقلانية والاعتراف بها، إلا وتنامت في الهيئة الروحية للبشر الضغينةُ الواعية وغير الواعية ضد الحضارة (Zivilisation) ومحكمتها (Instanz) داخل الفرد، الأنا»[13]. وكان هوركهايمر يتوفر أمام ناظريه على الظواهر التي عمل في الأثناء كل من فوكو ولاينغ (Laing) وبازاغليا (Basaglia) بل وآخرون على تحويلها إلى موضوعات للدراسة[14].

---

(10) M. Horkheimer and Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam: 1947), pp. 144-198.

(11) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft* (Frankfurt am Main: 1967), pp. 93-123.

سوف أقتصر هنا على الجانب الاجتماعي - النفساني لنظرية كانت بالنسبة إليها أيضًا أعمال ف. بولوك على قدر من الأهمية. وأما عن التحليلات المتمايزة للفاشية التي أعدها معهد البحوث الاجتماعية في السنوات الممتدة بين عامي 1939 و1942، فيقارن المجلد الوثائقي الذي نشره وقدم له هـ. دوبيل وأ. زولنر: M. Horkheimer et al., *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus* (Frankfurt am Main: 1981).

(12) علينا أن نشير إلى أن هذا هو أيضًا عنوان كتاب فرويد المشهور. (المترجم)

(13) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 108.

(14) يقارن: المساهمات الواردة في العدد الذي خصصته المجلة الثقافية الباريسية إسبري (*Esprit*) لمدرسة فرانكفورت: *Esprit* (Mai 1978).

إن «التكاليف» الاجتماعية - النفسية التي تنصل منها المجتمع وأُلقيت على عاتق الأفراد، الناجمة عن عقلنة محصورة في ما هو عرفاني - أداتي، إنما تتجلى في أشكال مختلفة من الظواهر، حيث يمتد مجالها من الأمراض النفسية العيادية من قبيل العصاب وظواهر الإدمان والاضطرابات النفسية - الجسدية ومشاكل التحفيز ومشاكل التربية، وذلك إلى حد السلوك الاحتجاجي للثقافات المضادة المستلهمة من نزعة جمالية، والطوائف الدينية من الشباب والمجموعات الإجرامية من الهامشيين (والذي يضم اليوم أيضًا الإرهاب الفوضوي). ويؤول هوركهايمر الفاشية بما هي إعادة توظيف ناجحة، واستخدامًا لتمرد الطبيعة الباطنية في مصلحة العقلنة الاجتماعية التي كانت تتوجه ضدها. وفي الفاشية «بلغت العقلانية طورًا لم تعد معه تكتفي بمجرد قمع الطبيعة، إن العقلانية الآن تستغل الطبيعة، وذلك بأنْ تلتهم (einverleiben)[15] الطاقات المتمردة في صلب منظومتها الخاصة. كان النازيون يتلاعبون بالرغبات المقموعة للشعب الألماني. عندما أطلق النازيون ومؤيدوهم من العسكريين والصناعيين حركتهم، كان ينبغي عليهم أن يكسبوا في صفهم تلك الجماهير التي لم تكن مصالحها المادية من جنس مصالحهم. فوجهوا نداءهم نحو الطبقات التي فاتها الركب، تلك التي كانت مُدانَة بواسطة التطور الصناعي، نعني مضغوطًا عليها بواسطة تقنيات الإنتاج الجماهيري. ها هنا، بين المزارعين وحرفيي الطبقة الوسطى والباعة بالتفصيل وربات البيوت والمقاولين الصغار، حيث كان ينبغي العثور على أبطال الطبيعة المقموعة، ضحايا العقل الأداتي، إذْ من دون الدعم النشط من هذه المجموعات، لم يكن بإمكان النازيين قط أن يستولوا على السلطة»[16].

لا تفسر هذه الأطروحة القاعدة الطبقية التي على أساسها بلغت الفاشية السلطة، فحسب، بل أيضًا الوظيفة التاريخية التي اضطلعت بها، ولا سيما في «أمة متأخرة»، من أجل تسريع مسارات التحديث الاجتماعي[17]: «إن تمرد الإنسان

---

(15) علينا أن نبصر بالمعنى الحرفي المتواري هنا: لا يتعلق الأمر بمجرد الإدماج، بل بالتهام طاقات التمرد وصهرها في «جسدها» (der Leib) الخاص ذاته. (المترجم)

(16) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, pp. 118 f.

(17) عن هذه الأطروحة، ينظر: R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (München: 1965).

الطبيعي - في معنى طبقات السكان التي فاتها الركب - ضد نمو العقلانية هو في الواقع قد شجع على صورنة العقل وساعد على تقييد الطبيعة بدلًا من تحريرها. وفي ضوء هذا الأمر بإمكاننا أن نصف الفاشية أنها تأليف شيطاني بين العقل والطبيعة - بعين الضد من ذلك التصالح بين القطبين الذي كان حلم الفلسفة على الدوام»[18].

أما الآليات النفسية التي بمساعدتها تم تحويل وظيفة تمرد الطبيعة الباطنية إلى تعزيز للقوى التي توجه ضدها، فقد بحث فيها هوركهايمر وأدورنو بطريقة تجريبية، لقد أخذَا في الاعتبار قبل كل شيء، وتحت تأثير الأعمال المبكرة لإريك فروم[19]، الأنموذجَ الأيديولوجي لمعاداة السامية والبنية الساديمازوشية للطبع المكون في شكل تسلطي[20]. هذه الأبحاث، بلا ريب، قد أفضت في الأثناء إلى تحقيق عن الأحكام السياسية المسبقة، ابتعد من فرضيات التحليل النفسي وتخلى عن العلاقة مع الجهاز المفهومي الخاص بنظرية نقدية في التشيؤ.

تتصل **نظرية الثقافة الجماهيرية** بالظواهر الأقل الإثارة المتعلقة بالاندماج الاجتماعي للوعي من طريق الوسائط الجماهيرية. وفي ضوء تحول الأعمال الفنية إلى أصنام (Fetischisierung) في شكل ممتلكات ثقافية وارتداد اللذة الفنية إلى استهلاك وتسلية تحت المراقبة، بحث أدورنو في «الأسلوب الجديد لصنمية البضاعة»، حيث كان مقتنعًا تمامًا بأن في الطابع الساديمازوشي للبرجوازي الصغير الذي سمح للدولة الكلية (total) بأن تحركه داخل حشودها، و«في الطرف القابل بالفن الجماهيري اليوم» إنما يبرز «الأمر نفسه تحت جهات مختلفة». وكان لوكاتش قد سبق أن أقر بأن مسار التشيؤ بمقدار ما يبتعد من دائرة الإنتاج والتجارب اليومية لعالم الحياة البروليتاري، وبمقدار ما يغير الأفكار والمشاعر في معناها النوعي، هو يصبح خارج المتناول بالنسبة إلى التفكر الذاتي[21]. وقد

---

(18) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 119.

(19) E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Ed. by Bonß (Stuttgart: 1980).

(20) Th. W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality* (New York: 1950; Amsterdam: 1968); وبهذا الصدد: M. v. Freyhold, *Autoritarismus und politische Apathie* (Frankfurt am Main: 1971).

(21) Lukács, *Werke*, p. 456.

اعتمد أدورنو على هذه التأملات في مقالته «عن الطابع الصنمي في الموسيقى وتراجع السماع»[22]: «وفي حقيقة الأمر، فإن القيمة التبادلية تفرض نفسها في ميدان الممتلكات الثقافية بطريقة مخصوصة. وذلك أن هذا الميدان إنما يظهر في عالم البضائع وكأنه بالتحديد مستبعَد من سلطة التبادل... وهذا المظهر هو بدوره الشيء الذي إليه تدين الممتلكات الثقافية بقيمتها التبادلية... وإذا كانت البضائع تتركب جميعًا من القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية، فإن القيمة الاستعمالية المحضة التي ينبغي على الممتلكات الثقافية أن تحفظ الوهم الخاص بها في نطاق المجتمعات القائمة على رأسمالية معممة، إنما يتم تعويضها بالقيمة التبادلية المحضة التي تضطلع على نحو خادع، من حيث هي قيمة تبادلية تحديدًا، بوظيفة القيمة الاستعمالية. في هذه المقايضة (quid pro quo) يتشكل الطابع الصنمي المخصوص للموسيقى: إن العواطف التي تتعلق بالقيمة التبادلية، تمنح مظهرَ المباشرة، وغيابُ العلاقة مع الموضوع يكذبه في الآن ذاته... لقد تساءل الناس عن الملاط الذي لا يزال يشد مجتمع البضائع. وقد يساهم في تفسير ذلك هذا النقلُ للقيمة الاستعمالية للممتلكات الاستهلاكية إلى قيمتها التبادلية، وذلك في نطاق تصور شامل، حيث في النهاية كل متعة تتحرر من القيمة الاستعمالية تأخذ ملامح تخريبية. وإن تجلي القيمة التبادلية في البضائع قد اضطلع بالوظيفة المخصوصة للملاط»[23]. شرح أدورنو هذا الإثبات في علاقته بالشروط المتغيرة لإنتاج الثقافة الجماهيرية، وبإلغاء التمايز (Entdifferenzierung)[24] في أشكال الممتلكات الثقافية المنتَجة بطريقة قياسية (standardisiert)، وبالطرائق المتغيرة لتلقي المتعة الفنية[25] المنصهرة مع التسلية، وأخيرًا بوظيفة التأقلم مع اليومي المقدم بوصفه فردوسًا: «إن صناعة الثقافة إنما تضع الإحباط البشوش في مكان الألم الذي هو حاضر في النشوة والتنسك... وإن الإحباط الدائم الذي تفرضه الحضارة إنما يجري مرة

---

(22) Th. Adorno, «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens,» in: *Ges. Schr.* (Frankfurt am Main: 1973), vol. 14.

(23) Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie Gs. Schr.* (Frankfurt am Main: 1970), pp. 14, 25 f.

(24) محو التمايز وليس «التمايز» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 376). (المترجم)

(25) «تلقي المتعة الفنية» وليس «تلقي الفن» كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 376). (المترجم)

أخرى إلحاقه بالمعنيين وإظهاره لهم من دون أي سوء فهم عند كل عرض متباه بالصناعة الثقافية»[26].

لا أريد أن أخوض أكثر في هذه النظرية، ولقد ظلت مهمةً على الأرجح بسبب إشكاليتها العامة أكثر منها بسبب فرضياتها. وقد اتخذ أدورنو منظورًا نقديًّا هيأه لأن يكون متشككًا عن حق تجاه آمال بنيامين (Benjamin) المتسرعة بعض الشيء التي علقها على القوة التحريرية للثقافة الجماهيرية، وفي تلك الحقبة، على الأفلام في المقام الأول[27]. ومن جهة أخرى، هو لم يكن له أي مفهوم واضح عن الطابع المتضارب تمامًا لمراقبة اجتماعية ممارَسة عبر الوسائط الجماهيرية. وإن تحليلًا ينطلق من الشكل السلعي للممتلكات الثقافية، إنما يماثل وسائل التواصل الجماهيرية الجديدة مع وسط القيمة التبادلية، على الرغم من أن التشابهات البنيوية لا تبلغ أكثر من ذلك. وفي حين أن الوسط المالي **يعوض** التفاهم اللغوي بوصفه آلية للتنسيق بين الأفعال، فإن وسائط التواصل الجماهيرية إنما تبقى متوقفة على التفاهم اللغوي. وهذه الوسائط تكون مكبرات تقنية للتواصل اللغوي، وتجسر المسافات الزمنية والمكانية، وتعدد إمكانات التواصل، وتكثف شبكة الفعل التواصلي، ولكن من دون أن تقطع توجهات الأفعال عن سياقات عالم الحياة. ومن اليقين أن مخزون التواصل، الموسع في شكل بارز، إنما يتم تحييده لأول وهلة عبر أشكال التنظيم التي تضمن تيارات التواصل ذات الاتجاه الواحد وبالتالي التي لا تقبل الانعكاس. أما ما إذا كان من شأن ثقافة جماهيرية، مصممة على منوال الوسائط الجماهيرية، أن تطور أو لا تطور قوى إدماج ارتجاعي للوعي، فذلك يتوقف في المقام الأول على ما إذا كان من شأن «التواصل (أن يهتم) بمساواة الناس من خلال عزلهم»[28]، ولا يتوقف بأي وجه على ما إذا كان من شأن قوانين السوق أن تتدخل في شكل أعمق في الإنتاج الثقافي ذاته[29].

---

(26) Horkheimer and Adorno, p. 168.

(27) Jürgen Habermas, «Bewußtmachende oder rettende Kritik,» in: *Philosophisch-politische Profile* (1981), pp. 336 ff.

(28) Horkheimer and Adorno, p. 263.

(29) ينظر المجلد 2، ص 622 وما بعدها.

(2) النقد المضاعف ضد التومائية الجديدة والوضعانية الجديدة

قام هوركهايمر وأدورنو بتجذير نظرية لوكاتش عن التشيؤ على نحو اجتماعي نفساني، وذلك بغرض أن يفسرا سبب استقرار المجتمعات الرأسمالية المتطورة، من دون أن يكون لازمًا عليها أن تتخلى عن المقاربة القائمة على نقد صنمية البضاعة. يجب على النظرية أن تفسر لماذا يكون من شأن الرأسمالية في الوقت ذاته أن تزيد في قوى الإنتاج وأن تجمد قوى المقاومة الذاتية. وكان لوكاتش قد افترض صلاحية منطقٍ، بحسبه ينبغي على مسار تشيؤ الوعي أن يقود إلى مجاوزة الذات (Selbstaufhebung) في الوعي الطبقي البروليتاري. أما هوركهايمر وأدورنو فقد أزاحا منطق هيغل جانبًا، وعَمِلاَ على أن يفسرا البدهيات التي تتعارض مع هذا التوقع تفسيرًا تجريبيًّا. أما أن العقل الموضوعي لا يمكن أن يُرمم من جديد حتى في مفاهيم جدلية، فذلك أمر هما فيه على رأي واحد مع فيبر، «رئيس الوضعيين».

في نقده لهيغل الذي تخطى فيه لوكاتش، استطاع أدورنو في المقابل أن يستأنف حجة من لوكاتش وأن يشحذها. يتعلق الأمر بمشكل العلاقة بين الروح والمادة، والذي طرح نفسه على لوكاتش في السياق الذي رسمته نظرية المعرفة لإشكالية-الشيء-في-ذاته. ويستشهد لوكاتش هنا بجملة من إميل لاسك (Emil Lask): «بالنسبة إلى الذاتية، ليس الأمر مفهومًا بنفسه، بل يكون بالتحديد الهدف الكامل للبحث فيها، إلى أي مقولة عندئذ يتمايز الشكل المنطقي عمومًا، عندما يكون المطلوب أن ندرك أي شيء مادي جزئي بواسطة مقولات مختلطة، أو بعبارة أخرى، أي شيء مادي مفرد بعامة من شأنه أن يشكل المجال المادي للمقولات الجزئية»[30]. وفي حين أن لوكاتش يفترض أن هذا المشكل لا يحدث إلا بالنسبة إلى تفكير الذهن، وأنه يمكن أن ينحل على خط التوسط الجدلي بين الشكل والمحتوى، يرى أدورنو أن المشكل عينه يعاود الظهور في نواة الجهاز المفهومي للجدلية[31]. **كل** تفكير مفهومي مباين لمجرد الحدس، بما في ذلك

(30) Lukács, *Werke*, p. 293, note 2.

(31) سبق لأدورنو في محاضرته الافتتاحية في فرانكفورت في عام 1931، أنْ رفض الحل الذي قدمه لوكاتش لإشكاليةالشيء-في-ذاته، من أجل أنه يرتكز على استدلال تكويني خاطئ؛ يراجع:
Th. W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie,» in: *Ges. Schr.*, vol. 1, p. 337.

التفكير الجدلي، إنما يجري على نحو مماهاتي (identifizierend) ويكشف النقاب عن طوباوية المعرفة: «إن ما... يتم البلوغ إليه في الحقيقة بواسطة المفاهيم في ما وراء نطاقها المجرد، لا يمكن أن يكون له من مسرح آخر إلا ما هو مقموع من طرف المفاهيم، وما هو محتقَرٌ وما هو مستبعَد. سوف يكون من قبيل طوباوية المعرفة أن نفتح (auftun) ما لا مفهوم له (das Begriffslose) بواسطة المفاهيم، من دون أن نماثله معها. إن مفهومًا كهذا عن الجدلية إنما يثير الشك في إمكانه»[32].

أما كيف نفذ أدورنو هذا البرنامج الفكري في كتاب **الجدل السالب**، أو في شكل أفضل: كيف قدمه في غير قابليته للتنفيذ، فأنا لا أحتاج إلى أن أناقش ذلك في هذا الموضع[33]. وفي سياقنا هذا، ما هو مهم هو الحجة التي من طريقها أحال،

---

(32) Th. W. Adorno, «Negative Dialektik,» in: *Ges. Schr.*, vol. 6, p. 21.

[«إن مفهومًا كهذا عن الجدلية إنما يثير الشك في إمكانه»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 378). (المترجم)]

(33) S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics* (New York: 1977), pp. 63 ff.

اشتغل المؤلف هنا على خط النظرية النقدية الذي يحمل بصمة أدورنو تخصيصًا، وأكد استمرارية فلسفة أدورنو من مطلع الثلاثينيات إلى حد أعمال النضج، نعني «الجدلية السالبة» و«النظرية الجمالية». وقد سبق لأدورنو ضمن كتاباته الفلسفية المبكرة، أنْ بدأ بالتخلي عن الوهم القاضي «بأنه من الممكن بقوة التفكير الإمساكُ بالواقع في كليته». يُنظر: Adorno, «Die Aktualität,» p. 325

لقد نقد منذ البداية مثاليةَ فكر الهوية (Identitätsdenken)، أكان مخفيًّا أم مصرحًا به، أكان يعبر عن نفسه في النسق الهيغلي أو في الفكر الأنطولوجي الجديد لدى هايدغر. وفي المقالة عن «فكرة تاريخ الطبيعة» توجد الصيغة الأكثر قوة للنقد الذي عمله أدورنو تجاه هايدغر: «إن فهم التاريخ بوصفه بنية محيطة بالكينونة هو عند هايدغر متساوق في دلالته مع أنطولوجيته الخاصة. ولهذا فإن الدعاوى الباهتة من قبيل التاريخ والتاريخية، حيث لا شيء يوجد سوى أن بعض صفات الكينونة الملاحَظة على صعيد الدازين التي استُبعِدت من الكائن وتم نقلها إلى مجال الأنطولوجيا وحُولت إلى تعيين أنطولوجي، يجب أن تساهم في تأويل ما تم في حقيقة الأمر قوله مرة أخرى فحسب. وإن لحظة التوتولوجيا (Tautologie) هذه لا تتساوق مع مصادفات الشكل اللغوي، بل تنخرط في ضرورة الإشكال الأنطولوجي ذاته الذي يلتصق بالجهود الأنطولوجية، لكنه بسبب نقطة انطلاقه العقلانية هو ليس بمقدوره أن يتأول نفسه أنطولوجيًّا على ما هو عليه: نعني بوصفه شيئًا ناتجًا ومقترنًا في معناه بنقطة انطلاق العقل (ratio) المثالي» (ص 351 وما بعدها).

وفي موضع لاحق: «يبدو لي أن النزعة التوتولوجية لا يمكن تفسيرها بأي شيء آخر سوى بالحافز المثالي القديم للهوية. وهي تتمثل في أن كينونةً توجد على نحو تاريخي، قد تم إدراجها تحت مقولة ذاتية عن التاريخية. والكينونة التاريخية المتصورة تحت المقولة الذاتية للتاريخية يجب أن تكون متماهية مع التاريخ. يجب أن تتلاءم مع التعينات التي انطبعت فيها بفعل التاريخية. التوتولوجيا على ما يظهر لي أبعد من أن تكون سبرًا ذاتيًّا للأعماق الأسطورية للغة بمقدار ما هي حجْبٌ متجدد للأطروحة الكلاسيكية القديمة =

بطريقة شبه وجودية، على منطق هيغل: «إن المعرفة إنما تتعلق بالجزئي، وليس بما هو كلي. وهي تبحث عن الموضوع الحقيقي الذي من شأنها في التعين الممكن لاختلاف الجزئي ذاته عن الكلي، الذي، على الرغم من ذلك، هي تنقده باعتباره أمرًا لا غنى عنه (Unabdingbares)[34]. ولكن إذا ما كان توسط الكلي من طريق الجزئي، وتوسط الجزئي من طريق الكلي، هو مردود فحسب إلى الشكل العادي المجرد من التوسط، فإن على الجزئي أن يدفع الضريبة، إلى حد طرده في شكل تسلطي إلى نطاق الأجزاء المادية من النسق الهيغلي»[35]. إن التصالح الجدلي بين الكلي والجزئي إنما يبقى، بحسب مفاهيم هيغل الخاصة، ميتافيزيقيًّا، من أجل أنه لا يترك لما هو غير - هووي (das Nichtidentische) حقه في الجزئي[36]. وإن بنية الوعي المُشيإ إنما تستمر في الجدلية، التي تمت تعبئتها من أجل تجاوزها، وذلك من أجل أن كل ما هو شيئي (alles Dinghafte)[37] يسوغ عندها بوصفه شرًّا: «من يريد أن يحرك كل ما هو كائن نحو فعلية (Aktualität) محضة، هو ينزع نحو عداوة الآخر، الغريب الذي اسمُه ليس من الصدفة أنه يوحي بالاغتراب، نحو تلك اللا - هوية التي منها ليس الوعي وحده فقط ينبغي أن يُحرر، بل أيضًا إنسانيةٌ ما متصالحة مع نفسها»[38].

= عن هوية الذات والموضوع. وإذا ما كان وقع لدى هايدغر في الآونة الأخيرة منعطفٌ نحو هيغل، فذلك يؤيد على ما يبدو هذا التأويل» (ص 351 وما بعدها).

لكن أدورنو لم يأت إلا في وقت لاحق إلى أن يجذر نقده لفكر الهوية بحيث يصبح نقدًا للفكر المماهاتي (identifizierend) عمومًا، والذي أخذ عن الفلسفة ليس دعوى الكلية فحسب، بل أيضًا الرجاء في إمساك جدلي باللاهووي. كان أدورنو في عام 1931 لا يزال يتكلم على نحو مطمئن عن «راهنية الفلسفة»، من أجل أنه يستوثق منها منفذًا سجاليًّا، غير إقراري، إلى واقع هو في آثاره وأطلاله يمنح الرجاء في الوصول يومًا ما إلى الواقع الصحيح والعادل. أما «الجدلية السالبة» فقد تخلت عن هذا الرجاء.

(34) ما لا غنى عنه وما هو حتمي وجوهري، وليس كما تقول الترجمة الفرنسية «ما هو غير قابل للمس» (Habermas, *Théorie*, p. 378). (المترجم)

(35) Adorno, «Die Aktualität,» pp. 322 f.

(36) G. Rose, *The Melancholy of Science, An Introduction to the Thought of Th. W. Adorno* (London: 1978), pp. 43 ff.

عن مفهوم التشيؤ لدى أدورنو يقارن أيضًا: Grenz, pp. 35 ff.

(37) كل ما له صفة الشيء. (المترجم)

(38) Adorno, «Negative,» p. 191.

لكن كيف يجب أن يتسنى تفسير فكرة التصالح التي في ضوئها فقط استطاع أدورنو أن يجعل نقائص الجدلية المثالية مرئية لنا، إذا كانت الجدلية السالبة تقدم نفسها أنها السبيل الوحيدة الممكنة لإعادة البناء، والتي لا يمكن الوصول إليها في شكل خِطابي (diskursiv) فحسب؟ وعلى هذه الصعوبة في منح اعتبار (Rechenschaft) لأسسها المعيارية الخاصة، إنما اشتغلت النظرية النقدية منذ البداية، ومنذ أن قام هوركهايمر وأدورنو، في مبتدأ الأربعينيات، بانعطافة نحو نقد العقل الأداتي، صارت لافتة بحدة خاصة.

تعرف هوركهايمر في بادئ الأمر على ذينك الموقفين اللذيْن ردّا على تبديل (Ablösung) العقل الموضوعي بالعقل الذاتي، وعلى انهيار الدين والميتافيزيقا. وفي الفصل عن «الترياق المضاد» هو قد طور **المواجهة المزدوجة** ضد مقاربات الفلسفة المعاصرة، الموجهة نحو التراث، من جهة أولى، وضد النزعة العلموية من جهة أخرى - رب مواجهة ما لبثت تحدد المناظرات الفلسفية الداخلية للنظرية النقدية إلى حد اليوم. وإن المناسبة الراهنة التي كان يشير إليها هوركهايمر في ذلك الوقت هي مناظرة أجراها ممثلو الوضعانية المنطقية مع التيارات التومائية الجديدة[39]. تقف النزعة التومائية الجديدة بوصفها تنوب عن كل المحاولات التي تسعى، في صلة مع أفلاطون وأرسطو، لأن تجدد الادعاء الأنطولوجي للفلسفة بتصور العالم في جملته، أكان ذلك على النحو قبل النقدي أو تحت توقيع المثالية الموضوعية، ولأن تستجمع من جديد وبشكل ميتافيزيقي لحظات العقل التي تباينت وتفرقت خلال تطور الروح الحديث، نعني جوانب الصلاحية المتعلقة بالحق والخير والجمال: «توجد اليوم نزعة عامة» - وهي تستمر في الواقع إلى حد اليوم[40] - «إلى إحياء النظريات الماضية للعقل الموضوعي، وذلك من أجل منح قاعدة فلسفية أساسية لتراتب القيم المقبولة عمومًا والذي انهار بسرعة خاطفة. لقد تمت التوصية للاستعمال الحديث، جنبًا إلى جنب مع أنطولوجيات العصر الوسيط، بعلاجات شبه دينية أو نصف علمية للنفوس،

---

(39) Y. H. Krikorian (ed.), *Naturalism and Human Spirit* (New York: 1944).

(40) من سلسلة المحافظين الجدد الذين يُنتدبون بأعداد غفيرة في مدرسة ج. ريتر وأ. فوغلين، البارز هو: R. Spaemann, *Zur Ktitik der politischen Utopie* (Stuttgart: 1977).

بالروحانيات والتنجيم وأنواع رخيصة من الفلسفات الماضية من قبيل اليوغا والبوذية أو التصوف والنشرات الشعبية عن الفلسفات الموضوعانية الكلاسيكية. لكن الانتقال من العقل الموضوعي إلى العقل الذاتي لم يكن مصادفة، ومسار تطور الأفكار لا يمكن أن يتم إلغاؤه في لحظة معينة. وإذا كان العقل الذاتي، في هيئة التنوير، قد حل أو أذاب القاعدة الفلسفية للقناعات الإيمانية التي كانت جزءًا مكونًا للثقافة الغربية، فذلك لأنه كان في وضع يمكنه من ذلك، إذْ ثبت له أن هذه القاعدة جد ضعيفة. لكن إحياءها لا يعدو أن يكون مصطنعًا من أقصاه إلى أقصاه... إن المطلق ذاته قد صار وسيلة، والعقل الموضوعي مشروعًا (ein Entwurf)[41] للغايات الذاتية...»[42].

إن هوركهايمر، بنقده المقاربات التي تتخذ من التراث وجهةً لها، هو من دون شك لا يضع نفسه في جهة التجريبية المنطقية. فما يلومه على الميتافيزيقا، لا يرتكز بأي وجه على المساواة الخاطئة التي تقوم بها الوضعانية، بين العقل والعلم، بل هو على الأرجح ينقلب على التكامل الخاطئ بين الفهم الوضعاني للعلم وميتافيزيقا تشرف على النظريات العلمية، من دون أن تساهم في فهمها. إن الوضعانية الجديدة كما التومائية الجديدة هما عند هوركهايمر بمثابة حقائق مقيدة، وتحاولان كلتاهما «أن تجعلا لنفسيهما دورًا استبداديًّا في ميدان التفكير»[43]. ينبغي على الوضعانية المنطقية، مثلها مثل النزعة التقليدية، أن تعود القهقرى إلى المبادئ العليا البدهية بذاتها، لكن ما قامت به هذه الوضعانية هو تحويل المنهج العلمي غير الموضح من حيث قواعده الأساسية إلى ضرب من المطلق فحسب، وذلك في مكان الله والطبيعة أو الكينونة. إن الوضعانية تمتنع عن تعليل الهوية التي أثبتتها بين العلم والحقيقة. وتحصر نفسها في تحليل الطرائق الإجرائية التي عثرت عليها في ممارسة العلم. وفي هذا الصدد بإمكان التشريف الذي تحظى به العلوم المُمَأسَسة أن يعبر عن نفسه، ولكن لماذا يحق لإجراءات معينة أن يتم

---

(41) «مشروع» وليس «موضوعًا» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 379). (المترجم)

(42) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 66.

(43) Ibid., p. 82.

الاعتراف بها بوصفها علمية، ذلك ما يحتاج إلى تبرير معياري: «من أجل أن يكون سلطة مطلقة، ينبغي على العلم أن يُبرر بوصفه مبدأ روحيًّا، ولا يجوز أن يُستنبَط من إجراءات تجريبية فحسب، ثم من بعدُ يتم منحه صبغة إطلاقية على قاعدة المقاييس الدغمائية للنجاح العلمي باعتباره حقيقة»[44].

من الطبيعي أن يحدونا فضولٌ في شأن تفسير المقياس الذي أسس عليه هوركهايمر نقده الخاص لتلك «الحقيقة المقيدة» للنزعة العلموية. فإما أنه ينبغي عليه أن يأخذ هذا المقياس من نظرية شأنها أن تفسر القواعد الأساسية للعلوم الحديثة، الطبيعية منها والاجتماعية والإنسانية، في أفق مفهوم جامع عن الحقيقة والمعرفة، وإما هو ينبغي عليه، في حالة ما إذا لم يكن ثمة نظرية أو ليس ثمة بعدُ من هذا النوع، أن يسلك بنفسه هذه الطريق الوعرة للنقد المحايث للعلم والظفر بالمقياس المبحوث عنه بواسطة تفكر ذاتي، يغوص في أسس عالم الحياة إلى حد البلوغ إلى بنى الفعل والسياق الذي يبدأ فيه تكون النظرية العلمية، في نطاق الفكر المُمَوْضِع[45]. وإن المقطع التالي هو، بالنظر إلى هذا البديل، غير واضح: «إن العلم الحديث، كما يفهمه الوضعانيون، يتصل في جوهره بمنطوقات حول الوقائع، ولهذا السبب هو يفترض تشيؤ الحياة عمومًا وتشيؤ الإدراك خصوصًا. إنه يرى في العالم عالمًا من الوقائع والأشياء، ويخفق في ربط عملية تحويل العالم إلى وقائع وأشياء بالمسار الاجتماعي. وعلى التدقيق فإن مفهوم الواقعة هو نتاج - نتاجٌ للاغتراب الاجتماعي، فيه يتم التفكير في الموضوع المجرد للتبادل بوصفه أنموذجًا بالنسبة إلى مواضيع التجربة في صنف معين. إن مهمة التفكر النقدي هي ليس أن نفهم مختلف الوقائع ضمن تطور تاريخي معين فحسب - وحتى هذا الأمر يقتضي إلى حد كبير أكثر مما أمكن للسكولائية الوضعانية أن تحلم به أبدًا - بل أيضًا أن ننفذ إلى مفهوم الواقعة ذاته، في تطوره ومن ثم في نسبيته. إن الوقائع المزعومة، المكشوف عنها بواسطة المناهج الكمية التي اعتاد الوضعانيون عدَّها بمثابة الوقائع العلمية الوحيدة، إنما هي في أغلب الأحيان ظواهر سطحية،

---

(44) Ibid, p. 80.

(45) ذلك ما كان أُخذ على محمل الجد باعتباره مطلبًا برأسه في دائرة الجيل الثاني من النظرية النقدية، مثلما تبينه أعمال آبل وهبرماس وشنيدلباخ وفيلمر، وآخرين.

تعتم على الواقع الكامن تحتها أكثر مما ترفع النقاب عنه. لا يمكن مفهومًا ما أن يُقبَل بوصفه مقياسًا للحقيقة، عندما يفترض مثالُ الحقيقة الذي يخدمه في ذاته مسارات اجتماعية لا يستطيع الفكر أن يسوغها (Gelten lassen) بوصفها معطيات قصوى»[46].

من جهة أولى، تبدو ذكرى نقد لوكاتش الوضعانية العلمية واضحة للعيان، ومن جهة أخرى، نعرف أن هوركهايمر لم يكن يريد أن يقبل بالفرضيات الأساسية للنقد الهيغلي (أو الهيغلي - الماركسي) لكانط من دون أي مراعاة للأسباب: فهو على رأي واحد مع فيبر على أن الانقسام بين العقل النظري والعقل العملي، وتقسيم العقلانية إلى جوانب الصلاحية الخاصة بالحقيقة والسداد المعياري والأصالة أو الصدقية، هما أمران لا يمكن أن نمنع حدوثهما بالرجوع ولو كان جدليًّا أو ماديًّا، إلى الكلية المفقودة أو إلى الكائن في جملته.

لهذا السبب لا يستطيع النداء إلى التفكر النقدي أن يُفهَم بوصفه دعوة متوارية للرجوع إلى هيغل مرمم بطريقة ماركسية، بل لا يمكن أن يُفهَم إلا بوصفه **خطوة أولى** نحو تفكر ذاتي للعلوم، كان قد تم القيام به في واقع الأمر لاحقًا. فمن جهة أولى، قاد النقد الذاتي الذي دُفع به قُدمًا في إطار نظرية العلم التحليلية، في نوع من النتيجة العجيبة، إلى المواقف الملتبسة في أي حال للنزعة مابعد التجريبية المزعومة (لاكاتوس، تولمن، كون، م. هيسو (M. Hesse)، فيارابند (Feyerabend)). ومن جهة أخرى، فإن المفهوم العلمي الموحد في النزاع المنهجي على القاعدة الأساسية للعلوم الاجتماعية قد تمت تنحيته جانبًا تحت تأثير الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والإثنيات المنهجية والفلسفة الألسنية، والنظرية النقدية أيضًا[47]. وفي الحقيقة من دون أن يصبح لدينا بديلٌ واضح في مرأى النظر. هذان الخطان من الحجاج لا يقودان بأي وجه إلى استعادة لا لبس فيها لإشكالية العقلانية، بل هما

---

(46) Ibid., pp. 83 f.

عن مفهوم الخبرة في النظرية النقدية المبكرة، يقارن الآن: W. Bonß, *Die Einübung des Tatsachenblicks* (Frankfurt am Main: 1982).

[تنبيه: «مفهوم الخبرة» (Empiriebegriff)، وليس «مفهوم الأصل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 441). (المترجم)]

(47) R. F. Bernstein, *Restrukturierung der Gesellschaftstheorie* (Frankfurt am Main: 1979).

يمنحان مجالًا للاستنتاجات الشكوكية وقبل كل شيء النسبانية (فيارابند، إلكانا (Elkana)). هكذا لا يجري الأمر، حتى لو نظرنا من منظور ارتجاعي، على شاكلة بحيث إنه قد يجوز أن هوركهايمر تخلى بكل راحة عن التفكر النقدي وتركه لمكر التطور العلمي، بل إن هذا المنظور إنما كان حتى غريبًا عنه إلى حد ما. ومع ذلك فإن هوركهايمر وأدورنو لم يريَا مهمتهما في النقد المادي للعلم، ولا في أن يعلقَا أهمية ما على وضعية انهيار العقل الموضوعي، من أجل أن يطورَا، تحت هدي عقل ذاتي جُرد من موضوعاته، كما يعرض نفسه في ممارسة العلوم المتقدمة، مفهومًا «فينومينولوجيًّا» عن المعرفة، موسعًا بواسطة التفكر الذاتي - من أجل أن يفتحَا من ثمة مدخلًا (ليس هو بالوحيد) إلى مفهوم متمايز، ولكن جامع، عن العقلانية[48]. بل هما، بدلًا من ذلك، قد أخضعَا العقل الذاتي، بشيء من التهكم، من منظور الابتعاد (verfremdet) من العقل الموضوعي المنهار بلا رجعة، إلى نقد بلا رحمة.

(3) جدل التنوير

هذه الخطوة التي هي أشبه بمفارقة، قد حفز عليها الاقتناع بأن الفلسفة «الكبرى»، وهيغل هو نقطة أوجها ونقطة النهاية فيها، هي على الحقيقة لم تعد تستطيع، انطلاقًا من قوتها الخاصة، أن تطور وأن تعلل فكرة العقل والتصالح الكوني بين الروح والطبيعة، على نحو نسقي، وذلك من حيث إنها أفلَتْ مع صور العالم الدينية والميتافيزيقية، ولكن أن الفلسفة، لأن أوان تحقيقها الممكن الذي أنبأ به ماركس، كان قد فات، هي مع ذلك تشكل موقع الاستذكار الوحيد المتاح لنا من أجل الوعد بحالة اجتماعية إنسانية، من حيث إنه تحت أنقاض الفلسفة نفسها إنما تقبع مطمورةً الحقيقةُ التي من رحمها هي وحدها يستمد التفكير قوته السالبة التي تتعالى على التشيؤ: «إن الفلسفة التي ظهرت ذات مرة كأمر تم تخطيه، إنما هي لا تزال على قيد الحياة، لأن لحظة تحقيقها تم تفويتها»؛ بهذه الجملة ابتدأ كتاب **الجدلية السالبة**[49].

---

(48) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: 1968).

(49) Adorno, «Negative».

وقف هوركهايمر وأدورنو أمام المشكل الآتي، فمن جهة أولى هما يشككان في قضية لوكاتش القائلة بأن عقلنة العالم التي هي في الظاهر لا تُبقي ولا تذر، إنما تجد حدودها في الطابع الصوري لعقلانيتها الخاصة - وعلى الحقيقة على نحو تجريبي، بالإشارة إلى أشكال ظهور التشيؤ النافذ للثقافة وللطبيعة الباطنية، وعلى نحو نظري بالتدليل على أن المثالية الموضوعية التي استمرت مع النزعة الهيغلية - الماركسية، إنما واصلت خط فكر الهوية (Identitätsdenken) فحسب، وأعادت في ذات نفسها إنتاج بنية الوعي المُشيإ. ومن جهة أخرى، جذر هوركهايمر وأدورنو نقدَ لوكاتش للتشيؤ. هما لم يعتبرَا عقلنة العالم التي لا تُبقي ولا تذر بوصفها أمرًا «ظاهريًّا» فقط، وكانا يحتاجان بذلك إلى جهاز مفهومي من شأنه أن يسمح لهما بما ليس بأقل من إدانة الكل باعتباره هو الأمر اللاحقيقي (das Unwahre). وهما لا يستطيعان بلوغ هذا الهدف من طريق نقدٍ للعلم مستعمَل في شكل محايث، وذلك أن الجهاز المفهومي الذي بمقدوره أن يستجيب لرغبتهما إنما يوجد دومًا على مستوى الادعاء الخاص بالتراث الفلسفي الكبير. بيد أن هذا التراث، وهذه هي شوكة فيبر التي لا تزال في النظرية النقدية، لا ينبغي أن يُجدد فحسب في ادعائه النسقي - أنه «عاش أطول» (überlebt) من ادعائه النسقي، إلا أنه لا يمكن أن يتم تجديده في شكل الفلسفة. وأريد أن أحاول أن أوضح، بأي وجه سعى مؤلفَا كتاب **جدل التنوير** أن يجدَا حلًّا لهذه الصعوبة - وبأي ثمن.

عمم هوركهايمر وأدورنو بادئ الأمر مقولة التشيؤ. وبذلك يمكن، متى ما أبقى المرء نصب عينيه على نقطة الانطلاق الضمنية هنا، أي نظرية التشيؤ التي طورها لوكاتش في مؤلفه **التاريخ والوعي الطبقي**، أن نميز ثلاث خطوات:

(أ) كان لوكاتش قد استخرج شكل الموضوعية المخصوص للمجتمعات الرأسمالية انطلاقًا من تحليل علاقة العمل المؤجر التي خصصها بواسطة الشكل السلعي لقوة العمل، ومن ثم هو قد استنبط بنى الوعي المتشيئ، كما يعبر عن نفسه في تفكير الذهن الذي قامت عليه العلوم الحديثة، وعلى وجه الخصوص في تأويلها الذاتي فلسفيًّا لدى كانط. وبعين الضد من ذلك، يعتبر هوركهايمر وأدورنو بنى الوعي هذه، وبالتالي ما يسميانه عقلًا ذاتيًّا وفكرًا مماهاتيًّا (identifizierend)، أمرًا أساسيًّا، وأن تجريد التبادل لا يعدو أن يكون سوى الهيئة التاريخية التي في نطاقها يبسط الفكر الهووي مفعوله في تاريخ العالم، ويعين الأشكال التجارية في

المجتمع الرأسمالي. وإن الإشارات بين الحين والآخر إلى تجريدات الواقع التي صارت موضوعية في علاقات التبادل، لا يمكنها أن تخدعنا في كون هوركهايمر وأدورنو لم يستنبطًا قط كما فعل لوكاتش (وزون - رتهل (Sohn-Rethel)) شكل الفكر من شكل البضاعة. إن الفكر الهووي الذي رأى أدورنو أن عنفه هو قيد العمل في فلسفة الأصول أكثر منه في نطاق العلم، يقع تاريخيًّا في موضع أكثر عمقًا من العقلانية الصورية لعلاقة التبادل، وفي أي حال هو لا يكتسب دلالته الكونية لأول مرة إلا عبر تمايز وسط التبادل[50].

(ب) بمقتضى هذه الترجمة المثالية إلى الأصل (Rückübersetzung)، إذا أردنا، التي أعادت مفهوم التشيؤ إلى سياق فلسفة الوعي، منح هوركهايمر وأدورنو بنى الوعي المتشيئ صبغة هي من التجريد بحيث إنها لا تمتد إلى الشكل النظري للتفكير الهووي فحسب، بل إلى مواجهة الذات الفاعلة على نحو موجه نحو هدف ما، مع الطبيعة الخارجية عمومًا. وهذه المواجهة تقع تحت فكرة حفاظ الذات على ذاتها، إذ يُستخدَم التفكير بغرض التصرف التقني في الطبيعة الخارجية، المُمَوْضَعة في السياق الوظيفي للفعل الأداتي، وبغرض التأقلم معها بطريقة عليمة. إن «العقل الأداتي» هو الأساس العميق الذي تقوم عليه بنى الوعي المتشيئ. وبهذه الطريقة رسخ هوركهايمر وأدورنو الآلية التي تنتج تشيؤ الوعي، في الأسس الأنثروبولوجية لتاريخ النوع[51]، وفي شكل الوجود الخاص بنوعٍ عليه أن يعيد إنتاج نفسه بواسطة العمل. بذلك هما قد تراجعا إلى حد ما عن خطوة التجريد التي اتخذاها أول الأمر، نعني فصل التفكير عن سياق إعادة الإنتاج. إن العقل الأداتي متصورٌ في نطاق مفاهيم العلاقة-ذات-و-موضوع. أما العلاقة البيشخصية للذات مع الذات، التي هي حاسمة بالنسبة إلى أنموذج التبادل، فليس لها أي دلالة مقومة بالنسبة إلى العقل الأداتي[52].

---

(50) عن المنزلة الفرعية لعقلانية التبادل في أعمال أدورنو، ينظر أيضًا:
J. F. Schmucker, *Adorno-Logik des Zerfalls* (Stuttgart: 1977), pp. 105 ff.

(51) «في الأسس الأنثروبولوجية لتاريخ النوع»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 383). (المترجم)

(52) Schmucker, p. 106,
«في حين أن جدلية حفظ النفس لدى عضو مجتمع التبادل الحديث مبنية عبر مسار التبادل، وهي كانت بالنسبة إلى بنية الذاتية الأوديسية على الضد من ذلك، مشتقة من مبدأ السيطرة على الطبيعة».

(ج) هذا التجريد بإزاء البُعد الاجتماعي قد تم إبطاله في خطوة أخيرة، ولكن بطريقة مثيرة. إن هوركهايمر وأدورنو لا يفهمان «السيطرة» (Beherrschung) على الطبيعة استعارةً، بل هما يضعان مراقبة الطبيعة الخارجية مع التحكم على البشر ومع قمع الطبيعة الباطنية... الخاصة تحت عنوان «السيادة» (Herrschaft)، على مقام واحد: «إن السيطرة على الطبيعة تضمن السيطرة على البشر»[53]. إنها على وجه التقريب لقضية تحليلية، عندما ينطلق المرء من أن في تصرف الذات في الطبيعة المُمَوْضَعة، وفي سيادة ذاتٍ ما تتخذ من ذات أخرى أو من ذات نفسها موضوعًا، إنما تتكرر البنية عينها في ممارسة العنف. إن فكر الهوية (das Identitätsdenken)، الموسع أول الأمر إلى العقل الأداتي، قد تم توسيعه مرة أخرى إلى منطق للسيادة على الأشياء والبشر. وإن العقل الأداتي، متى ما تُرِكَ لذاته، إنما شأنه أن يجعل «السيطرة على الطبيعة باطنًا وخارجًا، غايةً مطلقة للحياة»[54]، إنه محركُ «إثباتٍ متوحش للذات».

كان لوكاتش، بواسطة مفهوم التشيؤ، قد خصص ذلك الإكراه المخصوص على تشبيه العلاقات بين البشر (وتشبيه الذاتية) بعالم الأشياء الذي يطرأ عندما لم يعد التنسيق بين الأفعال الاجتماعية يجري عبر القيم والمعايير والتفاهم اللغوي، بل عبر وسط القيمة التبادلية. لقد جرّد هوركهايمر وأدورنو المفهومَ ليس من السياق التاريخي المخصوص لتكوّن المنظومة الاقتصادية الرأسمالية فحسب، بل على العموم من بُعد العلاقات بين البشر، وعمماه من حيث الزمن (على مدى تاريخ النوع برمته) ومن حيث الموضوع (sachlich) (من قِبل أن الأمرين كليهما، المعرفة (Kognition) في خدمة حفظ الذات وقمع الطبيعة الغريزية، إنما هما يُعزَيان (zurechnen) إلى منطق السيادة عينه). وهذا التعميم المضاعَف لمفهوم التشيؤ إنما يقود إلى مفهومٍ عن العقل الأداتي، يُرجع التاريخ الأصلي للذاتية ومسار تكون هوية الأنا (die Ich-Identität) إلى منظور شامل من فلسفة التاريخ.

إن «الأنا»، الذي يتشكل في المواجهة مع عنف الطبيعة الخارجية، إنما هو نتاجُ إثباتٍ ناجح للذات، هو نتيجة قدرات (Leistungen) العقل الأداتي من ناحية مضاعفة: إنها الذات (Sujet) السائرة قُدُمًا في مسار التنوير التي خضعت للطبيعة،

---

(53) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 94.

(54) Horkheimer and Adorno, p. 45.

وطورت قوى الإنتاج، ونزعت السحر عن العالم من حولها، لكنها في الآن عينه هي الذاتُ التي تعلمت أن تسيطر على نفسها، وأن تقمع طبيعتها الخاصة، وأن تتقدم في موضَعة ذاتها في داخل الداخل، وأن تصبح بذلك أقل شفافية على الدوام أمام ذات نفسها. إن الانتصارات على الطبيعة الخارجية إنما تُدفَع بواسطة هزائم الطبيعة الباطنية. وإن جدل العقلنة هذا إنما يُفسر انطلاقًا من بنية عقلٍ صار أداةً بالنسبة إلى حفظ الذات، المطروح بوصفه غاية بإطلاق. أما كيف يكونُ من شأن هذا العقل الأداتي أن يرمي كل تقدم يحرزه باللاعقلانية، فذلك ما ينكشف في تاريخ الذاتية:

«في اللحظة التي يقطع فيها الإنسان مع الوعي بذات نفسه بوصفه طبيعة، تصبح كل الأهداف التي من أجلها هو يبقى على قيد الحياة، من قبيل التقدم الاجتماعي والازدياد في القوى المادية والروحية، بل الوعي ذاته، باطلةً، وإن تتويج الوسيلة بوصفها غاية الذي يأخذ في الرأسمالية المتأخرة طابعَ الجنون المطبق، إنما يمكن إدراكه في التاريخ المبكر للذاتية. وإن سيادة الإنسان على ذات نفسه، تلك التي تؤسس نفسه (sein Selbst)، إنما هي بالقوة في كل مرة بمثابة تدميرٍ للذات (Subjekt) التي من أجل خدمتها هي تتحقق، وذلك أن الجوهر المسيطَر عليه والمقموع والمنحل بواسطة حفظ الذات، هو ليس شيئًا آخر سوى ما هو حي، الذي كوظيفةٍ له فقط تتعين قدراتُ حفظ الذات، والذي هو في الحقيقة ما يجب على وجه الدقة أن يتم حفظه»[55].

الآن أي قيمة لهذه الأطروحة في سياق المهمة المشار إليها في المستهل، ألا وهي إعادة تأهيل مفهوم شامل عن العقل، من دون أي ارتداد إلى فكر الكلية الذي «بقي حيًّا» بطريقة معينة في صلب الفلسفة؟ إن فلسفة التاريخ هذه إنما تفسح المجال أمام نظرة كارثية إلى علاقة مشوهة بين الروح والطبيعة بلغت حد التنكر. بيد أنه لا يجوز الحديث عن التشويه إلا بمقدار ما تكون العلاقة الأصلية بين الروح والطبيعة متصورة على نحو من الإلغاز بحيث إن فكرة الحقيقة إنما تقترن مع فكرة تصالح كوني، حيث التصالح يضمن تفاعل الإنسان مع الطبيعة والحيوانات والنباتات والمعادن[56].

---

(55) Ibid., pp. 70 f.

(56) عن وجه الاقتران بين الحقيقة وتاريخ الطبيعة لدى أدورنو، يقارن: Grenz, pp. 57 f.

الآن إذا كان الروح هو المبدأ الذي لا يضع الطبيعة الخارجية تحت المراقبة إلا مقابل ثمن قمع الطبيعة الباطنية، وإذا كان هو مبدأ المحافظة على الذات التي تعني في الآن عينه تدميرًا للذات، فإن العقل الذاتي الذي يفترض سلفًا ثنائية الروح والطبيعة، إنما هو قد سار في طريق الخطأ قدر ما سار العقل الموضوعي الذي يقول بوحدة أصلية بين الاثنين: «تنطلق أقنمة كهذه (Hypostasierung) من التناقض الأساس في جبلة الإنسان، فمن جهة أولى كانت الحاجة الاجتماعية إلى تسخير الطبيعة شرطًا متحكمًا على الدوام في بنية التفكير الإنساني وأشكاله، ومن ثم كانت تمنح الأولوية للعقل الذاتي. ومن جهة أخرى، فإن المجتمع لا يمكنه أن يقمع الفكر قمعًا تامًّا تحت شيء ما يخرج على ذاتية مصلحة النفس، ولا تستطيع النفس أن تساعد على التطلع إليه. وحتى الفصل بين هذين المبدأين وإعادة البناء الصوري لهما، بوصفهما مبدأين منفصلين، إنما يرتكزان على ضرب من الضرورة ومن الحقيقة التاريخية. ومن طريق نقده الذاتي ينبغي على العقل أن يتعرف إلى محدودية المفهومين المتعارضين عن العقل كليهما، ينبغي عليه أن يحلل تطور الفجوة بين الاثنين، كيف تم تأبيدهما من كل المذاهب التي كانت تنزع إلى الانتصار أيديولوجيًا (ideologisch)[57] على النقيضة الفلسفية في عالم من النقائض»[58].

فهم هوركهايمر محاولته إظهار كيف أن الوضعانية والأنطولوجيا تحددان إحداهما الأخرى في شكل تكاملي، على أنها نقد ذاتي من ذلك النوع: «إن الواقعة الأساسية التي هي موضع نقاش في هذه الدراسة، نعني العلاقة بين المفهوم الذاتي والمفهوم الموضوعي للعقل، إنما علينا الفحص عنها في ضوء التأملات السالفة عن الروح والطبيعة، والذات والموضوع. وما خُصص في القسم الأول باعتباره عقلًا ذاتيًّا، هو موقف الوعي ذاك الذي، من دون أي تحفظ، هو يتكيف مع اغتراب الذات والموضوع، ومع المسار الاجتماعي للتشيؤ، ومن خوفٍ، هو يسقط في عدم المسؤولية، والاعتباط، وينقلب إلى

(57) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 386). (المترجم)

(58) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, pp. 163 f.

مجرد لعبة أفكار. وأما أنساق العقل الموضوعي في عصرنا فهي تمثل، في الجهة الأخرى، محاولات تسعى إلى تفادي تسليم الوجود إلى الصدفة والقدر الأعمى. لكن حماة العقل الموضوعي يتهددهم خطر التقهقر خلف التطورات الصناعية والعلمية، أن يقروا معنى يثبت من نفسه أنه ضربٌ من الوهم، وأن يخلقوا أيديولوجيات رجعية»[59].

هذا النحو من الجدل إنما يجعلنا على وعي بلاحقيقة الموقفين كليهما. ومن ثم يثور السؤال عن وجه التوسط بينهما. إلا أن الأطروحة المبسوطة في **جدل التنوير** لا تضع الفكر على أقرب أثرٍ من شأنه أن يقودنا عبر المعنى الأخص للمركبات المختلفة للعقلانية وبحسب مسارات العقلنة الاجتماعية، المنقسمة بحسب جوانب الصلاحية الكونية، والذي يسمح بافتراض وحدة للعقلانية تحت نقاب ممارسة يومية معقلَنة ومشيأة في آن، فإن هوركهايمر وأدورنو يتبعان بالأحرى الأثر غير الواضح إلى حد بعيد، الذي يعود القهقرى إلى أصول العقل الأداتي، من أجل **المزايدة** بهذا الشكل مرة أخرى على مفهوم العقل الموضوعي: «منذ الوقت الذي صار فيه العقل أداة السيطرة على الطبيعة البشرية والخارجة عن البشرية من البشر - وذلك يعني منذ بداياته المبكرة - تم إحباط مقصده الخاص نحو اكتشاف الحقيقة»[60]. من جهة أولى، يقترح هذا التأمل مفهومًا عن الحقيقة، يمكن شرحه متى ما اهتدينا بالتصالح الكوني، وانعتاق الإنسان من طريق بعث الطبيعة: إن العقل الذي يتابع مقصده في أن يكتشف الحقيقة، سوف ينبغي عليه «من جهة ما هو أداةٌ للمصالحة، أن يكون في الوقت ذاته أكثر من مجرد أداة»[61]. ومن جهة أخرى، لا يستطيع هوركهايمر وأدورنو إلا أن يقترحَا هذا المفهوم عن الحقيقة، وذلك أنه سوف يكون عليهما أن يرتكزا على عقلٍ سابقٍ عن العقل (الأداتي منذ البداية)، إذا ما كانا يريدان الإبانة عن هذه التعيينات التي لا يمكنها في أي حال، وفقًا لعرضها الخاص، أن تكون في صلب العقل الأداتي. وبدلًا من هذا العقل الأصلي الذي تم إلهاؤه عن مقصد الحقيقة، كشف هوركهايمر

---

(59) Ibid., p. 162.

(60) Ibid., p. 164.

(61) Ibid., p. 165.

وأدورنو عن ملكة هي المحاكاة (Mimesis)، إلا أنهما، تحت فتنة العقل الأداتي، لا يستطيعان الكلام عنها إلا كما عن قطعة من الطبيعة لا يُسبَر غورها. وهما يسِمان ملكة المحاكاة التي في نطاقها ترفع الطبيعة التي صارت أداةً شكواها الصامتة، بكونها «دافعًا» (Impuls)[62].

إن المفارقة التي تورط فيها نقد العقل الأداتي والتي تقاوم حتى الجدل الأكثر مرونةً على نحو عنيد، إنما تتمثل في أن هوركهايمر وأدورنو كان ينبغي عليهما أن يشيدا **نظريةً** في المحاكاة، هي وفقًا لمفهومها الخاص غير ممكنة. ومن المنطقي فحسب عندئذ أنهما لا يحاولان إيضاح «التصالح الكوني»، كما كان هيغل لا يزال يحاول، بوصفه وحدة الهوية واللاهوية في الروح والطبيعة، بل يذرانه بمثابة شيفرة، أقرب إلى فلسفة الحياة منها إلى شيء آخر. وعلى الأكثر لا تزال الإحاطة بهذه الفكرة ممكنة من طريق صور التصوف اليهودي - المسيحي، بل إن قولة ماركس الشاب عن الترابط الجدلي بين أنسنة الطبيعة وتطبيع الإنسان إنما تحيل على هذا التراث[63]. وإن **جدل التنوير** (Dialectic of Enlightenment) مسألة لا تخلو من تهكم: فهو يرشد النقد الذاتي للعقل إلى طريق الحقيقة ويشكك في الوقت ذاته في إمكان «أن تكون فكرة الحقيقة، في هذا الطور من الاغتراب، لا تزال في المتناول»[64].

---

(62) لا ريب في أن الميميزيس لا تشير، كما يظن ج. رورموزر (G. Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie* (Freiburg: 1970), p. 25) إلى «الشكل الذي تأخذه مشاركة مباشرة أو معاودة مباشرة للطبيعة من البشر»؛ بل هي في رعب التأقلم الأخرس مع القدرة الخارقة التي تمارسها طبيعةٌ ترد ردًّا فوضويًّا على تدخلات العقل الأداتي، وهي تذكر بأنموذج التبادل الخالي من العنف للذات مع الطبيعة: «لكن البرج الذي تحته يتنزل التطابق (Gleichheit)، التطابق المباشر للميميزيس كما التطابق بتوسط التأليف، المطابقة (Angleichung) مع الشيء في التحقق الأعمى للحياة كما في مساواة (Vergleichung) المشيإ في التكون العلمي للمفهوم، إنما يظل هو برج الرعب». يُنظر: Horkheimer and Adorno, p. 213,

أن السلوك الميميائي، «التشبث العضوي بالغير»، إنما يوجد تحت علامة الرعب، أمرٌ لا يأخذ من الميميزيس دور القائم مقام عقل أصلي، تم اغتصاب مكانه من العقل الأداتي. ذلك ما لم يعرفه. يُنظر: Schmucker, p. 29, note 63,

وشبيهٌ به: G. Kaiser, *Benjamin, Adorno* (Frankfurt am Main: 1974), p. 99.

(63) عن دلالة هذا الحافز لدى بلوخ وبنيامين وشوليم، يقارن: Habermas, «Bewusstmachende».

(64) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 165.

(4) الجدل السالب بوصفه تمرينًا روحيًا

يؤدي كل ذلك إلى طرح السؤال عن المنزلة التي ما زال بإمكان هوركهايمر وأدورنو أن يدعيانها بالنسبة إلى تلكم النظرية التي لم تعد تريد أن تعتمد على عمل نقدي متضافر للفلسفة والعلم معًا. فمن جهة أولى، هي تتقاسم مع تراث الفلسفة الكبرى التي تتواصل وإن في شكل مكسور، ملامح جوهرية عدة: الإصرار على نهج التأمل، على نظرية متلفتة عن البراكسيس، واستهداف كلية الطبيعة وعالم الإنسان، والارتداد إلى البدايات مع محاولة الرجوع إلى ما وراء قطيعة الطبيعة مع الثقافة، حتى مفهوم الحقيقة، الذي عرفه هوركهايمر ذات مرة بوصفه تطابق اللغة والواقع الفعلي: «إنما الفلسفة هي المجهود اللغوي لكي نربط معرفتنا ورؤيتنا مع بنية لغوية، في نطاقها تكون الأشياء مسماة باسمها الصحيح»[65]. ومن جهة أخرى، ينظر هوركهايمر وأدورنو إلى أنساق العقل الموضوعي بوصفها أيديولوجيا، وهذه تسقط من دون أمل يُذكر فريسة لنقدٍ يجري جيئة وذهابًا من دون انقطاع بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي.

إذا كان هوركهايمر يرى عمل الفلسفة متمثلًا في أن تعطي الأشياء الأسماء الصحيحة التي تخصها، فإنه ينبغي على المرء أن يرى رأيه في عملية إعطاء الأسماء: «إذا كان الضحك هو إلى اليوم علامة على العنف، وثوران الطبيعة المتعنتة العمياء، فإنه يحمل مع ذلك في ذاته العنصر النقيض، حيث إنه بالضحك إنما تتفطن الطبيعة العمياء إلى ذات نفسها بما هي كذلك، ومن ثم هي تتخلى عن العنف المدمر. هذا المعنى المزدوج للضحك يرتبط أوثق ارتباط بمعنى الأسماء، وربما ليست الأسماء غير ضحكات تحجرت، كما أسماء الشهرة لا تزال اليوم، الوحيدة التي يبقى فيها حيًّا شيءٌ ما من الفعل (Akt) الأصلي من التسمية»[66]. يريد نقد العقل الأداتي أن يكون نقدًا في معنى أن إعادة بناء مجراه الذي لا يُرد إنما تستذكر التضحية التي تمت، والدوافع المحاكاتية لطبيعة مقموعة، للطبيعة الخارجية، ولكن قبل كل شيء، للطبيعة الذاتية: «من طريق ذكرى كهذه للطبيعة

---

(65) Ibid., p. 167.

(66) Horkheimer and Adorno,

وعن فلسفة اللغة لدى أدورنو: Grenz, pp. 211 ff.

في الذات التي في إكمالها تكون الحقيقة غير المعروفة لكل ثقافة مقررة لا جدال فيها، يكون التنوير متعارضًا مع الهيمنة عمومًا، والنداء من أجل وضع حد للتنوير، الذي يدوي حتى من أوقات فانيني (Vanini)، إنما هو لا يتأتى من القلق أمام العلوم الصحيحة بمقدار ما هو متأت من كراهية فكر لا ضبط له، يخرج عن فتنة الطبيعة، بأنْ يتعرف إلى نفسه بوصفه رعشتها الخاصة أمام ذات نفسها»[67]. إنما مهمة النقد أن يتعرف إلى الهيمنة، حتى في صلب الفكر نفسه، بوصفها طبيعة خالية من التصالح. ولكن حتى لو كان الفكر مسيطرًا على فكرة التصالح، فإن هذه الفكرة لا ينبغي القبول بأن تُعطى من خارج، إذْ كيف يوجب عليه، خِطابيًّا، في عنصره الخاص وليس بمجرد الحدس، في «ذكرى» خرساء، أن يحول دوافع المحاكاة إلى رؤى، إذا كان الفكر هو على الدوام فكرًا مماهياتيًّا، مربوطًا بعمليات ليس لها من معنى يمكن بيانه خارج حدود العقل الأداتي، ولا سيما اليوم، حيث، مع مسيرة النصر التي حققها العقل الأداتي، يبدو تشيؤ الوعي وقد صار أمرًا كونيًّا؟

على خلاف ماركوزه[68]، لم تكن لدى أدورنو، وهو في ذلك أكثر اتساقًا من هوركهايمر، إرادةٌ للخروج من هذه المعضلة. إن «الجدل السالب» هو الأمران كلاهما: محاولة وصف يمكن أن يُقال خِطابيًّا، والتنبيه على البحث بالرغم من كل شيء في هذا الموضع عن ملجأ عند هيغل. وإن «النظرية الجمالية» هي التي ثبتت التنازل عن كفاءات المعرفة إلى الفن الذي فيه اكتسبت ملكة المحاكاة هيئة موضوعية. إن أدورنو قد صادر الادعاء النظري: إن الجدلية السالبة والنظرية الجمالية لم يعد يمكنهما سوى «أن تحيل إحداهما على الأخرى بلا حول ولا قوة»[69].

كان أدورنو قد سبق له في مطلع الثلاثينيات أن رأى أن الفلسفة ينبغي عليها أن تتعلم كيف «تتخلى عن مسألة الكلية» و«أن تدبر أمرها من دون الوظيفة الرمزية

---

(67) Horkheimer and Adorno, p. 55.

(68) عن محاولة ماركوزه تجاوز المعضلات، وقبل كل أمر، تجاوز النتائج الصوفية السكينية (quietistisch) المترتبة عن نقد العقل الأداتي الذي شارك فيه، وذلك بالاستعانة بنظرية في الدوافع، يقارن: Jürgen Habermas, «Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt der rebellischen Subjektivität,» in: *Philosophisch-politische Profile.*

(69) Th. Baumeister and J. Kulenkampff, «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik,» *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 5 (1973), pp. 74 ff.

التي في نطاقها إلى حد الآن، في الأقل في المثالية، يبدو على الجزئي أن يتمثل الكلي»[70]. ومنذئذ، بالرجوع إلى مفهوم بنيامين عن الاستعارة[71]، تملّك على نحو منهجي موضوعة «إيقاظ المشفر والمتحجر» في التاريخ[72] الذي صار طبيعة ثانية، واستشرف برنامجًا عن «تأويل اللاقصدي» عبر «تجميع الجزئيات»، ينبذ اليقين الذاتي لـ «العقل الحسابي» (ratio): يتعلق الأمر بإنتاج نماذج «من خلالها يقترب العقل الحسابي، فاحصًا، مختبرًا، من واقع يمتنع عن القانون، لكن خطاطة الأنموذج بمقدورها دائمًا وأبدًا أن تحاكيه، شريطة أن (wofern) تكون سليمة الصياغة»[73]. إلى هذه المحاولات التي تلتمس الإفلات من ظلال الفكر المماهاتي وظلال التشيؤ، عاد أدرنو في وقت لاحق، عندما حاول أن يقتلع نفسه من جدل التنوير، وذلك من أجل تجذيره. وإن **الجدل السالب** لم يعد (nurmehr) ينبغي أن يُفهَم إلا تمرينًا وتدريبًا. ومن حيث إنه لا يزال يعكس الفكر الجدلي مرة أخرى، فهو يستعرض ما لا يمكن أن نحصل على رؤيته إلا على هذا النحو: معضلية (Aporetik) مفهوم اللاهووي (das Nicht-Identische)[74]. لا يتعلق الأمر في أي وجه بأن «الإستطيقا قد ابتعدت خطوةً من محتوى الحقيقة الذي للمواضيع التي تخصها أكثر من **الجدل السالب** الذي له على الدوام شأنٌ ما مع المفاهيم»[75]، بل على الأرجح يستطيع النقد، من أجل أن له شأنًا مع المفاهيم، أن يبرهن لماذا يكون من شأن الحقيقة التي تنصلت من النظرية فحسب، أن تعثر على مأوى في الأعمال الأكثر طليعية في الفن الحديث، لن يتسنى بلا ريب انتزاعها منه مرة أخرى من دون «نظرية جمالية».

بين أكسِل هونيت[76] أن أدورنو لا يزال يماثل (angleicht) طريقة عرضه مع العرض الإستطيقي بصفته منظرًا، إنها محكومة بـ «فكرة الحظ في حرية معينة تجاه

---

(70) Adorno, «Die Aktualität,» p. 336.

(71) W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauspiels* (Frankfurt: 1963).

(72) Adorno, «Die Aktualität,» p. 357.

(73) Ibid., p. 341.

(74) Schmucker, pp. 141 ff.

(75) Grenz, p. 117.

(76) A. Honneth, «Adorno und Habermas,» *Telos* (Spring 1979), pp. 45 ff.

الموضوع، تلك التي تمنح هذا الموضوع ما يحق له، أفضل مما لو كان مفصلًا بلا رحمة بحسب نظام الأفكار»[77]. إن نظرية أدورنو إنما تستمد مثلها الأعلى في العرض «من القدرة الميميائية (Mimetisch) للعمل الفني، وليس من مبدأ التعليل في العلم الحديث»[78]. وعن قصد ارتد الفكر الفلسفي، في ظلال فلسفة تخطت مدة حياتها، إلى إيماءة وإشارة (Gebärde).

وعلى ما يوجد من تضاد بين مقاصدهما في فلسفة التاريخ الخاصة بكل منهما، فإن أدورنو – في نهاية مسيرته الفكرية – وهايدغر إنما يتقارب كلاهما من حيث موقفهما من الادعاء النظري للفكر المَوْضِع وللتفكر: إن ذكرى الطبيعة إنما تقع في قرابة صادمة مع استذكار الكينونة[79].

عندما ينظر المرء إلى الوراء، من الأعمال الأخيرة لأدورنو إلى المقاصد التي اتبعتها النظرية النقدية **في بداياتها**، يستطيع أن يقدر الثمن الذي كان على نقد العقل الأداتي أن يسدده مقابل المعضلات التي اعترفت بها على الدوام. إن الفلسفة التي تنسحب وراء خطوط الفكر الخِطابي إلى «ذكرى الطبيعة» إنما تدفع ثمنًا في مقابل القوة الموقظة للتمرين الذي تقوم به، أن تتنازل عن هدف المعرفة النظرية – ومن ثم عن برنامج «المادية المتعددة التخصصات»، ذاك الذي تحت اسمه كانت النظرية النقدية في المجتمع قد ظهرت على الركح في بداية الثلاثينيات. وكان هوركهايمر وأدورنو قد تخلّيا في بداية الأربعينيات عن هذا الهدف، ولكن من دون الإقرار بالتبعات العملية لأي تنازل عن الارتباط بالعلوم الاجتماعية – وإلا ما كانا يستطيعان بعد الحرب إنشاء معهد للبحث الاجتماعي مرة أخرى. ومع ذلك، وكما يفسر ذلك استهلال **جدل التنوير** في شكل لا لبس فيه[80]،

---

(77) Th. W. Adorno, «Der Essay als Form,» in: *Ges. Schr.*, vol. 11 (1974), p. 27.

(78) في هذا المعنى أيضًا: R. Bubner, «Kann Theorie ästhetisch werden?,» *Neue Rundschau* (1978), pp. 537 ff.

(79) كان هـ. مورشن خصص دراسة مفصلة ومستفيضة عن تلقي هايدغر لدى أدورنو:
H. Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno* (Stuttgart: 1980).

(80) حتى لو لاحظنا منذ عدد من السنين أن أكبر الاختراعات في النشاط العلمي الحديث كان الانحطاطُ المتزايد للتكوين النظري ثمنًا له، فنحن نعتقد في أي حال أن بإمكاننا أن ننضم إلى هذا النشاط إلى حد أن ينحصر عملنا أساسًا في نقد أو تطوير نظريات مختصة. يجب أن يكتفى على صعيد الموضوعات =

هما **كانا** تخليا عن الأمل في أنه ما زال بإمكانهما الإيفاء بوعود النظرية النقدية المبكرة.

على الضد من ذلك، أريد الإصرار على أن برنامج النظرية النقدية المبكرة لم يفشل بسبب هذه الحادثة أو تلك، بل بسبب استنفاد براديغم فلسفة الوعي. وسوف أبين أن تغيير البراديغم نحو نظرية في التواصل إنما يسمح بالرجوع إلى مشروع عمل كان قد **انقطع** مع نقد العقل الأداتي، رب تغيير من شأنه أن يخول لنا استئنافًا ما للمهمات التي **بقيت معلقة** في نطاق نظرية نقدية عن المجتمع. وفي القسم التالي أود أن أبيِّن على سبيل المثال حدود فلسفة الوعي، وأن أشير إلى الحوافز التي تدفع لدى هوركهايمر وأدورنو حتى ما وراء هذه الحدود.

= بالاختصاصات التقليدية، بعلم الاجتماع وعلم النفس ونظرية المعرفة، إلا أن الشذرات التي جمعناها هنا إنما تبين أنه سوف يكون علينا أن نتخلى عن هذه الثقة». يُنظر: Horkheimer and Adorno, p. 5,

ولقد تم تحليل هذا التغيير في التصورات عن العلاقة بين الفلسفة والعلم وعن منزلة نظرية المجتمع تحليلًا ممتازًا من قِبل هلمت دوبيل. يُنظر: Dubiel, pp. 51 ff., 81 ff., 113 ff., 125 ff.,

تعقب دوبيل على مدى السنوات الثلاثين ضربًا من «إعادة فلسفة» (Rephilosophierung) التوجه النظري الكامل للمعهد المهاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية: «في **جدل التنوير** كان أي عمل علمي مختص يُماهى في نهاية المطاف مع استخدامه التقني في الإنتاج وفي المجتمع ويُشكك في صدقيته بوصفه 'وضعانيًّا' و'أداتويًّا' ...إلخ. ضد هذا الروح الأداتوي للعصر الذي هو أمرٌ ملموس في العلوم المختصة، إنما يجب على الفلسفة أن تتقوقع على ذاتها بوصفها احتياطيًّا ذهنيًّا للثقافة الفكرية الضائعة. وإن ممارسة البحث في المعهد نفسه لهي عرضُ مرض عن هذا التعيين (الضمني) للعلاقة بين الفلسفة والعلم المختص. أجل، لقد جرى العمل في الأبحاث الواسعة النطاق عن الفاشية وضمن «الدراسات على الأحكام المسبقة» بشكل تجريبي وفي قالب العلم المختص. ومع ذلك، فإن هذه الدراسات التجريبية لدى أدورنو على سبيل المثال، توجد في عدم تداخل مربك مع تأملاته الفلسفية الموازية لها في الوقت ذاته بحيث لا واسطة تربط بينهما» (ص 125 وما بعدها).

بلا ريب، كان أدورنو منذ البداية قد واجه بريبةٍ خفية برنامجَ هوركهايمر عن نظرية مادية في المجتمع، ترتكز على البحث المتعدد الاختصاصات وتتولى ميراث الفلسفة. ففي درسه الافتتاحي في عام 1931، عبّر عن هذه الريبة في شكل حكاية يؤدي فيها علم الاجتماع دور السارق الذي يستولي على ثروات لا يعرف قيمتها Adorno, «Die Aktualität,» p. 340,

أودع أدورنو ها هنا نقده اللاحق للنزعة الوضعية والذي أفضى إلى حط تام من قيمة العلوم الاجتماعية.

[«إلا أن الشذرات التي جمعناها هنا إنما تبين أنه سوف يكون علينا أن نتخلى عن هذه الثقة»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 442). (المترجم)]

(5) التفسير الفلسفي الذاتي للحداثة واستنفاد براديغم فلسفة الوعي

إن تأويل الحداثة لنفسها فلسفيًّا، والذي في نطاقه أيضًا يمكن تنزيل نقد العقل الأداتي، قد خصصه ديتر هنريش (D. Henrich) ذات مرة، بالاستناد إلى مثال هايدغر، على هذا النحو: «هي تقبل بأن الذاتية لا يمكن أن تعين إنجازاتها إلا انطلاقًا من البنى التي تخصها، وبالتالي ليس باستبصار منظومات غائية أكثر كونية. غير أنها تؤمن في الوقت ذاته بأن عليها الاعتراف بأن الذاتية والعقل نفسه ليس لهما إلا منزلة الوسائل أو الوظائف التي شأنها أن تفيد في إعادة إنتاج مسارٍ قائم بنفسه، لكنه غير مكترث إزاء الوعي. وإن المادية الحديثة قد أفصحت لأول مرة عن هذا الموقف مع هوبز. وهي تفسر أثر داروين ونيتشه، وتأثير ماركس وفرويد في الوعي الحديث. وإلى ماركس بلا ريب قد سُربت، عبر هيغل وفيورباخ، ملامحُ من ميتافيزيقا المصالحة»[81]. كذلك انساق هوركهايمر وأدورنو وراء فكرة المصالحة، إلا أنهما آثرا التخلي عن تفسيراتها على السقوط في **ميتافيزيقا** المصالحة. وذلك قادهما، كما بيَّنا ذلك، إلى معضلات نقدٍ هو بطريقة معينة يغذي ادعاء المعرفة النظرية. إن نقد العقل الأداتي الذي بلغ إلى المفهوم الذي يخصه في كتاب **الجدل السالب**، إنما يكذب ادعاءه النظري وهو (indem)[82] يشتغل بوسائل النظرية.

الآن، فإن الخوف في هذا الموضع من ارتداد ما إلى الميتافيزيقا هو ليس مناسبًا إلا طالما أن المرء يتحرك في أفق فلسفة الذات الحديثة، ففي المفاهيم الأساسية لنظرية الوعي من ديكارت إلى كانط، لا يمكن إيواء فكرة المصالحة على نحو مستساغ، وأما في مفاهيم المثالية الموضوعية من سبينوزا وليبنتز إلى شلنغ وهيغل، فلا يمكن أن تُصاغ إلا في شكل حماسي. وإن هوركهايمر وأدورنو يعرفان هذا الأمر، إلا أنهما يظلان متشبثين بهذه الاستراتيجية المفهومية على الرغم من محاولتهما القطع مع سحرها. وهما على الحقيقة لا يحللان بالتفصيل كيف يشتغل العقل الذاتي، غير أنهما أيضًا لا يزالان يتبعان التمثلات الأنموذجية التي تربط الأفكار الأساسية لنظرية المعرفة المثالية مع تلك الخاصة بنظرية الفعل

(81) D. Henrich, «Die Grundstruktur der modernen Philosophie,» in: H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung* (Frankfurt am Main: 1976), p. 117.

(82) في الوقت عينه الذي... (المترجم)

الطبيعانية. إن العقل الذاتي إنما يعدل على وجه الدقة علاقتين أساسيتين بمقدور الذات أن تضطلع بهما إزاء موضوعات ممكنة. وتحت «الموضوع» تفهم فلسفة الذات كل ما يمكن تمثله بوصفه كائنًا، وأما تحت الذات فتفهم بادئ الأمر القدرات على أن تتصل من خلال موقف مُمَوْضِع بتلكم الكيانات في العالم، وفي بسط السيادة على الموضوعات، أكانت نظرية أم عملية. إن صفتَي الروح هما التمثل والفعل. وتتصل الذات بالموضوعات، إما من أجل أن تتمثلها كما هي كائنة، وإما من أجل أن تنتجها كما يجب لها أن تكون. وإن وظيفتَي الروح هاتين تتواشجان الواحدة مع الأخرى: إن **معرفة** أحوال الأشياء مرتبطة بنيويًّا بإمكان **التدخل** في العالم بوصفه مجموع حالات الأشياء، أما الفعل الناجح فهو يتطلب بدوره دراية (Kenntnis) بسياق التأثير الذي في نطاقه هو يتدخل. وإن اقتران المعرفة والفعل في إطار نظرية المعرفة هي، على الطريق من كانط إلى بيرس عبر ماركس، قد بلغت حدًّا أوضح فأوضح من الوعي بحيث إن أكثر مفهوم طبيعاني عن الذات قد غلب وأنجح مسعاه. وإن مفهوم الذات الذي طُور في المذهبين التجريبي والعقلاني كليهما، والذي حُصِر في السلوك التأملي، أي في التصور النظري للموضوعات، قد حُول على شاكلة بحيث إنه قد أخذ على عاتقه مفهوم المحافظة على الذات الذي طُور في نطاق الحداثة.

تعني **المحافظة على الذات** (Selbsterhaltung)، تبعًا للصور الميتافيزيقية للعالم، مسعى كل كائن إلى تحقيق غاية تلازم ماهيته بحسب نظام طبيعي، على نحو لا يتغير. إن الفكر الحديث قد خلص مفهوم المحافظة على الذات من هذا النوع من المنظومة من الغايات العليا، وأصبح المفهوم «غير متعد» (Intransitiv)[83]. وبحسب الفرضيات الأساسية لفيزياء نيوتن، يحتفظ كل جسم بحالة السكون أو الحركة المستقيمة على نحو منتظم طالما لم تؤثر فيه أي قوى أخرى. وبحسب الفرضيات الأساسية للفلسفة الاجتماعية البرجوازية، يحتفظ كل فرد على الصعيد الاجتماعي بحياته، من جهة ما يتبع مصلحته الخاصة المفهومة جيدًا في شكل عقلاني. وبحسب الفرضيات الأساسية للبيولوجيا الداروينية ونظرية المنظومات المعاصرة، فإن مجموعة عضوية أو سكانية أو منظومة، إنما تحتفظ باستقرارها

(83) H. Blumenberg, «Selbsterhaltung und Beharrung,» in: Ebeling (ed.), pp. 144 ff.

(Bestand)[84] عبر أمرين اثنين: رسم حد يفصل عن عالم متغير فائق التركيب والتأقلم معه[85].

من هذا المنظور تتحول صفات الروح، من قبيل المعرفة والفعل المسدد نحو هدف ما، إلى وظائف المحافظة على النفس لذواتٍ شأنها أن تتابع، كما الأجسام والأجهزة العضوية، «غاية» مجردة وحيدة: أن تؤمن بقاءها العرضي. وبهذه الطريقة، فإن هوركهايمر وأدورنو يتصوران العقل الذاتي بوصفه عقلًا أداتيًّا. وأما الفكر المُمَوْضِع والفعل العقلاني بمقتضى غاية، فيفيدان في إعادة إنتاج «حياةٍ» ما، تتميز بتفاني الذوات القادرة على المعرفة وعلى الفعل، في سعيها نحو محافظةٍ على الذات غير متعدية ومسددة نحو ذات نفسها في شكل أعمى، وذلك بوصفها «غاية» وحيدة: «أَن العقل لدى البرجوازي قد كان على الدوام معرفًا من طريق العلاقة إزاء المحافظة الفردية على الذات، فذلك يجري على ما يظهر على العكس من التعريف الأنموذجي الذي وضعه لوك (Locke) الذي بحسبه يخصص العقلُ وجهة النشاط الفكري على نحو لا يكترث فيه بأي غايات يمكن هذا النشاط أن يخدم. إلا أن العقل هو جد بعيد من كونه بهذا الإنكار لتلك الغاية المعينة هو يخرج على فتنة المصلحة الذاتية للمونادة، بل هو على الأرجح لا يخلق سوى إجراءات كي يخدم أي غاية تشاء المونادة على نحو أكثر طواعية. وإن الكلية (Allgemeinheit) الصورية المتزايدة للعقل البرجوازي لا تعني الوعي المتزايد بالتضامن الكونية (universal)»[86].

ما يعنيه التضامن، أي «حضور الكلي في المصلحة الجزئية»، إنما يشرحه هوركهايمر بالإحالة على أفلاطون وأرسطو، ومن ثم بالاعتماد على ميتافيزيقا لم يعد جهازها المفهومي كفئًا أو ندًّا لتجارب الحداثة: «إن هذه المنظومات الميتافيزيقية إنما تعبر، في شطر منها في شكل ميثولوجي، عن النظرة القاضية بأن المحافظة على الذات لا يمكن بلوغها إلا في نظام عابر للأفراد، وذلك يعني

---

(84) في معنى دوامه وثباته وقيامه. (المترجم)

(85) N. Wiener, *Kybernetik, Regelung und Nachrichtenübertragung bei Lebewesen und in der Maschine* (Düsseldorf: 1963).

(86) M. Horkheimer, «Vernunft und Selbsterhaltung,» in: Ebeling (ed.), pp. 47 f.

من طريق التضامن الاجتماعي»[87]. ولا يستطيع هوركهايمر وأدورنو نزع الطابع الأسطوري عن أفكار التضامن الاجتماعي، إذ يظنان أنهما لا يستطيعان تجاوز مسار التشيؤ الذي صار كونيًّا إلا من الداخل، ويعتقدان أن نقد العقل الأداتي لا يزال سجين الأنموذج الذي إليه ينقاد العقل الأداتي نفسه.

كما تسلك الذات الفردية تجاه الموضوعات، كذا أيضًا تسلك الذات الاجتماعيةُ تجاه الطبيعة - توضعُ الطبيعة وتُسادُ في خدمة إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. وبذلك، فإن مقاومة الترابط القانوني للطبيعة الذي في نطاقه تكدح الذات الاجتماعية عارفةً وفاعلةً، إنما تتواصل في تكوين المجتمع وأعضائه الفرديين: «إن مقاومة الطبيعة الخارجية التي إليها يعود الضغط في خر المطاف، إنما تتواصل داخل المجتمع عبر الطبقات، وتؤثر في كل فرد منذ الطفولة من خلال شدة المشاركين لنا في الإنسانية (Mitmenschen) وقساوتهم»[88]. وإن العلاقات بين الذات والموضوع، المعدلة بواسطة العقل الأداتي، لا تعين فحسب تلكم الرابطة بين المجتمع والطبيعة الخارجية التي تعبر عن نفسها تاريخيًّا في حالة قوى الإنتاج، وخصوصًا في مستوى التقدم العلمي - التقني. وإن بنية الاستغلال لطبيعةٍ مُمَوْضَعة ومجعولة تحت التصرف إنما تتكرر أيضًا في باطن المجتمع، سواء في العلاقات البيشخصية التي تتسم باضطهاد الطبقات الاجتماعية، أو في العلاقات النفسية الداخلية، بقمع الطبيعة الغريزية.

الآن إذا كان الجهاز المفهومي للعقل الأداتي قد خُلق من أجل أمرٍ ما، فإنما من أجل أن يمكن ذاتًا ما من تسخير الطبيعة، **وليس من أجل أن يقول لطبيعة مُمَوْضَعة ما يتم القيام به تجاهها**. إن العقل الأداتي هو عقل «ذاتي» أيضًا في معنى أنه يعبر عن العلاقات بين الذات والموضوع من منظور الذات العارفة والفاعلة، وليس من منظور الموضوع المدرَك والمتصرف فيه. ولهذا السبب هو لا يهيئ أي وسيلة تفسيرية كي يشرح لنا ماذا يعني إضفاء الطابع الأداتي (Instrumentalisierung)[89] على العلاقات الاجتماعية والنفسية الداخلية **من منظور السياقات المعنفة والمشوهة**

---

(87) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 164.

(88) Horkheimer and Adorno, p. 256.

(89) «أدوَتَةُ» العلاقات الاجتماعية، معاملة العلاقات بوصفها مجرد أدوات. (المترجم)

للحياة، وهذا الجانب من العقلنة الاجتماعية أراد لوكاتش أن يظفر (abgewinnen) به من طريق مفهوم التشيؤ. وهكذا يمكن لاستدعاء التضامن الاجتماعي أن يبين **أن أَدْوَتَةَ** المجتمع وأعضائه إنما تدمر شيئًا ما، بيد أنه لا يستطيع أن **يحدد في ماذا** يتمثل هذا التدمير.

إن نقد العقل الأداتي الذي يبقى سجين شرائط فلسفة الذات، يستنكر بوصفه عيبًا (Makel) ما لا يستطيع أن يفسره في مَعابَتِه (Makelhaftigkeit)، من أجل أنه يفتقد جهازًا مفهوميًا مرنًا بما فيه الكفاية، بحيث يلائم سلامة الشيء الذي تم تدميره بواسطة العقل الأداتي. بلا ريب يمتلك هوركهايمر وأدورنو اسمًا لذلك، هو ميميزيس (Mimesis). وحتى لو كانا لا يستطيعان تقديم نظرية عن الميميزيس، فإن الاسم يوحي مع ذلك بضرب من التداعيات التي هي مقصودة: التقليد والمحاكاة (Imitation) يشيران إلى علاقة بين شخصين، حيث أحدهما يحتضن الآخر، يتماهى، يتعاطف معه. وثمة إشارة إلى علاقة، حيث إن استلاب الواحد على أنموذج الآخر لا يعني خسران ذاته، بل هو ربح وإثراء. ومن أجل أن الملكة المميائية (mimetisch) من شأنها أن تفلت عن الجهاز المفهومي لعلاقات-الذات-و-الموضوع، المعينة في شكل عرفاني - أداتي، فهي تسوغ بوصفها الضد الصرف للعقل، بوصفها دافعًا (Impuls). وعن هذا الأخير لا يُنكر أدورنو أي وظيفة عرفانية بإطلاق، ففي **الجماليات** التي وضعها، حاول أن يبين بِماذا يدين العملُ الفني لقوة الفتح (erschließende Kraft) الكامنة في الميميزيس. لكن النواة العقلية في القدرات الميميائية لا يمكن رفع الحجاب عنها إلا متى ما تخلى المرء عن براديغم فلسفة الوعي، نعني براديغم الذات **المتمثلة** للموضوعات **والعامِلة** (abarbeitend) عليها، وذلك لفائدة براديغم فلسفة اللغة، براديغم التفاهم البيذاتي أو التواصل، ومتى ما صنف الجانب العرفاني - الأداتي بوصفه جزءًا داخل **عقلانية تواصلية** أكثر شمولًا.

كان هذا التغيير في البراديغم قريب المنال في بعض المواضع حيث عزم أدورنو على إيضاح الأفكار التكميلية للمصالحة والحرية، إلا أنه لم ينجزه. فقد أوضح «المصالحة» ذات مرة بالإشارة إلى كلمة إيشندورف (Eichendorff) عن «الغريب الجميل» على هذا النحو: «إن حالة التصالح لا تُلحق الغريب بالإمبريالية الفلسفية، بل يسعفها الحظ بأنه يظل مع القرب الذي نمنحه إياه بعيدًا ومختلفًا،

ما وراء المغاير والخصوصي»[90]. وإن أدورنو إنما يصف التصالح بواسطة مفهومات تدور حول **بيذاتية غير مشوهة** (unversehrt)، لا تتهيأ ولا تحفظ نفسها إلا عن طريق تبادلية **التفاهم** القائم على الاعتراف الحر. وكان جورج هربرت ميد قد سبق أن رفع التفاعل الموسوط رمزيًّا إلى براديغم جديد للعقل، وأرجع العقل إلى تلكم العلاقة التواصلية بين الذوات التي تتجذر في الفعل الميميائي للاضطلاع بالأدوار، وبالتالي على نحو أن الأنا إنما يأخذ بتوقعات السلوك الموجهة إليه من قِبل الغير ويعتنقها. سوف أعود إلى الخوض في الأفكار الأساسية التي بثها ميد. وعلى نحو شبيه بفكرة المصالحة التي صارت ممكنة بفضل البيذاتية الخالية من العنف، يجري الأمر مع المفهوم التكميلي عن الحرية.

مثلما فعل ميد، ينطلق هوركهايمر وأدورنو من أن الإفراد[91] ليس ممكنًا إلا على طريق التنشئة الاجتماعية بحيث إن «انعتاق الفرد» لن يكون انعتاقًا من المجتمع، «بل تخليصًا للمجتمع من حالة التذري» (Atomisierung)، وذلك يعني من عزلة الذوات التي «يمكن أن تبلغ أوْجها في مراحل الجمعنة (Kollektivierung)[92] وثقافة الجماهير»[93]. وقد طور أدورنو هذا المفهوم التواصلي ضمنيًّا عن الحرية في الجمل الآتية: «إن الذوات هي حرة، بحسب الأنموذج الكانطي، بمقدار ما هي واعية بذاتها، أو هووية (identisch)[94] مع ذاتها، وفي هوية كهذه هي أيضًا غير حرة، بمقدار ما تخضع إلى إكراهها وتؤبدها. هي غير حرة من حيث هي غير هووية، من حيث هي طبيعة منتشرة، ومع ذلك هي، بما هي كذلك، حرةٌ، من أجل أنها في المشاعر التي تسيطر عليها - وليست لاهُويةُ (Nicht-identität) الذات شيئًا آخر غير هذا - تكون أيضًا بريئة (ledig)[95] من الطابع الإكراهي للهوية. إن الشخصية هي

---

(90) Adorno, «Die Aktualität,» pp. 6, 192.

(91) خطأ مطبعي في النص الألماني، حيث نقرأ «Induviduierung» بدلًا من «Individuierung». التفريد أو بناء معنى أو مفهوم الفرد. (المترجم)

(92) غلبة رأي «الجموع» أو «المجموعات» على الأفراد. (المترجم)

(93) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 130.

(94) متماهية مع ذاتها، متطابقة معها، «متهوية» مع ذاتها. (المترجم)

(95) بريئة في معنى أنها خالية أو متحررة من طابع الإكراه. ومن الطريف أن اللفظ الألماني يعني أيضًا «عزباء» (!). (المترجم)

كاريكاتير الحرية[96]. ويكمن أساس المعضلة في أن الحقيقة ما وراء إكراه الهوية ليست مغايرة له بإطلاق، بل توجد بتوسطه»[97].

يستشرف أدورنو ها هنا منظور «هوية الأنا» (eine Ich-Identität) التي لا تتكون إلا في أشكال بيذاتية غير مشوهة. بذلك، فإن تفسير كانط عنده إنما هو مستلهَمٌ من الأنموذج البنيوي الذي رسمه فرويد. إن أشكال التفاهم البيشخصية الموطدة داخل مجتمع ما، تحدد تكوين الأنا الأعلى، المنبثق عن تفاعلات الطفل مع الأشخاص المتصلين به، وعلى هذا التكوين يتوقف في المقابل بأي وجه تظهر أشكال التفاهم النفساني الداخلي، وبأي وجه يستطيع «الأنا» أن يتواجه (auseinerandersetzen) مع واقع الطبيعة الخارجية وواقع طبيعته الداخلية... الخاصة.

لا يستطيع أدورنو أن يرفع النقاب عن الملكة الميميائية انطلاقًا من التعارض المجرد مع العقل الأداتي. وإن بنى العقل التي لم يفعل أدورنو غير أن لمّح إليها فحسب، لا تصبح متاحة أمام التحليل إلا إذا كانت أفكار المصالحة والحرية قد فُكت شيفرتها بوصفها رموزًا من أجل شكل، مهما كان طوباويًّا، من البيذاتية، التي من شأنها أن تمكن سواء من تفاهمٍ بلا إكراه بين الأفراد في أثناء المعاملة مع بعضهم بعضًا أو من هويةِ فردٍ متفاهِمٍ مع ذات نفسه على نحو خلوٍ من أي إكراه - تنشئة اجتماعية من دون قمعٍ، وذلك يعني من جهة أولى، تغيير البراديغم في نظرية الفعل: من الفعل المسددِ نحو هدف ما إلى الفعل التواصلي، ومن جهة أخرى تغيير الاستراتيجيا في محاولة إعادة بناء مفهوم العقلانية الحديثة الذي أصبح ممكنًا مع نزعٍ ما للمركزية في فهم العالم. لم تعد المعرفة ولا **تسخير** طبيعة مُمَوْضَعة هما، متى ما أُخذا بحد ذاتهما، الظاهرة التي تحتاج إلى تفسير، بل البيذاتية، التي هي من شأن **تفاهم** ممكن، سواء على المستوى البيشخصي أو على المستوى النفساني الداخلي. وبذلك انزاح محور البحث من **العقلانية العرفانية-الأداتية** إلى **العقلانية التواصلية**. وبالنسبة إلى هذه، ليس البراديغم هو علاقة الذات المعزولة إزاء شيء ما في العالم الموضوعي،

(96) «إن الشخصية هي كاريكاتير الحرية»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 394). (المترجم)

(97) Adorno, «Negative,» p. 294.

يمكن أن يُتمثل أو يُتحكم فيه، بل العلاقة البيذاتية التي تضطلع بها ذواتٌ قادرة على الكلام وعلى الفعل، حين يتفاهم بعضها مع بعض على شيء ما. ومن ثم، فإن الفاعلين في شكل تواصلي إنما يتحركون في وسط لغة طبيعية، ويستعملون تأويلات موروثة على نحو ثقافي، ويتصلون في الوقت ذاته بشيء ما داخل العالم الموضوعي الواحد، وداخل عالمهم الاجتماعي المشترك بينهم، وداخل عالم ذاتي في كل مرة.

على خلاف «التمثيل» أو «المعرفة»، يحتاج «التفاهم» إلى الإضافة «بلا إكراه»، وذلك من أجل أن العبارة هنا يجب أن تُستخدَم في معنى مفهومٍ معياري. ومن منظور المشارك لا يعني «التفاهم» سيرورة إمبيريقية من شأنها أن تتسبب في اتفاق مبني على وقائع، بل هو مسارٌ من الإقناع المتبادل، شأنه أن ينسق بين أفعال عديد المشاركين على أساس **تحفيزٍ بواسطة علل وأسباب**. إن التفاهم إنما يعني التواصل الهادف إلى **توافق ذي صلوحية**. وإنما لهذا السبب فحسب يجوز لنا أن نأمل في أن نظفر، عبر إيضاح الخصائص الصورية للفعل الموجه نحو التفاهم، بمفهومٍ عن العقلانية، يعبر عن الترابط بين كل لحظات العقل التي تباعدت في صلب الحداثة، تساوى عندها ما إذا كنا بحثنا عن لحظات العقل هذه في دوائر القيم الثقافية أو في الأشكال المتمايزة للحجاج أو في ممارسة تواصلية يومية، مهما كانت مشوهة.

لكن لو أننا انطلقنا من أن إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية ليست مرتبطة فحسب بشروط المواجهة العرفانية - الأداتية (بين ذوات معزولة أو متحدة في شكل تعاوني) مع الطبيعة الخارجية، ولا بشروط المواجهة العرفانية - الاستراتيجية بين الأفراد أو المجموعات مع بعضهم بعضًا، ولو أننا انطلقنا من أن التنشئة الاجتماعية إنما تقوم على شروط بيذاتية التفاهم بين المشاركين في التفاعل، فإنه ينبغي علينا أيضًا أن نعيد صياغة التصور (Konzept) الطبيعي للمحافظة على الذات - وبلا ريب بطريقة مغايرة لتلك التي كان اقترحها ديتر هنريش (D. Henrich) ضمن مساجلة مع بلومنبورغ (Blumenberg) وآخرين[98].

(98) يقارن: Henrich, «Die Grundstruktur».

يمثل هنريش ها هنا الأطروحة القاضية بأنْ ليس المحافظة على النفس، غير المتعدية المعينة بإطلاق، بل **الترابط بين الذاتية والمحافظة على النفس**، هو ما هو مقومٌ بالنسبة إلى موقف الوعي الحديث. وإن العقل الذاتي، كذا هو يظن، هو ليس متماهيًا (identisch) مع العقل الأداتي، لأن الإحالة على النفس في الذات (das Subjekt) الفاعلة، من أجل أن النفس (das Selbst) في المحافظة على النفس، ينبغي أن يُفكر فيها سوية مع الإحالة على النفس في الذات الفاعلة، مع الوعي بالنفس، وإن مسار الحياة الواعية سوف يكون «أيضًا عملية مستمرة للمحافظة على النفس، من جهة أنه عليه أن يوجه نفسه في علاقة مع إمكاناته الخاصة، غير المحينة في كل مرة، التي تسمح له بتكوين وحدة»[99]. ولأن الذات تتصل بموضوعاتها وهي فاعلة وعارفة في آنٍ، فهي لا يمكنها أن تحفظ بقاءها إلا إذا كانت على صعيد التفكر تسلك إزاء ذات نفسها أيضًا باعتبارها ذاتًا عارفة. لكن وحدة المحافظة على النفس والوعي بالنفس إنما تمنع أَدْوَتَةَ الوعي في خدمة **مجرد** محافظة على النفس: «إن ما ينتظره الفكر الحديث وما يأمله أيضًا، هو هذا فحسب: أن يكون بمقدور النفس المهتمة من أجل بقائها بالمقاييس الخاص، بالسداد، أن تجد في النهاية علة داخلية لإمكانها الخاصة لا تكون عندها غريبة أو تلتقي بها على نحو من اللامبالاة كما هو الأمر مع جانب الطبيعة الذي ضده ينبغي عليها أن توجه طاقتها في المحافظة على النفس. إن الوعي بالنفس إنما ينتظر عقلًا لماهيته ولكفاءته الخاصة في السياق المؤسس له، والذي يعرف عنه في الوقت ذاته بأنه سيكون أمرًا بلا معنى أن يتمثله باعتباره سياقًا أوسع نطاقًا لموضوعية قابلة للسيطرة عليها»[100]. يود هنريش، على نحو شبيه بما أراده لوكاتش في وقته، أن يجلب الانتباه إلى حدود داخلية، قائمة في صلب الذاتية نفسها، من شأنها أن تقف في وجه أي موضعة ذاتية (Selbstobjektivierung) كاملة للوعي، هو يود أن يظفر للوعي بالنفس بالتخصيص الذي من شأنه أن يفسر إلى أي مدى **لا تستطيع** الذاتية أن تتفتح من خلال تلبية أوامر المحافظة على النفس.

(99) Ibid., p. 138.

(100) Ibid., p. 114.

حاول هنريش الاضطلاع بهذه الأطروحة الموجهة تصريحًا ضد هايدغر، وضمنًا ضد هوركهايمر وأدورنو، وذلك بالاستعانة بنظرية عن الوعي بالنفس[101]. وهذه لا تقود بلا ريب إلى تفسير ذاتي بديل للحداثة، من أجل أن هنريش ينطلق من الأنموذج المشار إليه عن فلسفة الوعي الذي إليه أيضًا تستند الأطراف المقابلة. ووفقًا لهذا الأنموذج، فإن الذات، أكانت الآن متمثلة أم فاعلة، إنما تتصل بالموضوعات أو بحالات الأشياء بناءً على موقف مُمَوْضِع. والحال أن الوعي **بالنفس** الإبيستيمي يجب أن يكون محددًا بالنسبة إلى ذاتية ذاتٍ شأنها أن تتصل بالموضوعات على هذه الشاكلة. ومن حيث هي ذات فهي تتميز جوهريًّا بأن لها معرفةً ليس فقط عن الموضوعات، بل في شكل أصلي أيضًا عن ذات نفسها. وهذه المعرفة التي للذات عن ذات نفسها، حيث المعرفة والمعروف (Gewusstes)[102] يتساوقان، **ينبغي أن يُفكر فيها وفق أنموذج معرفة الموضوعات**. إن معرفة النفس، التي هي مقومة بالنسبة إلى الوعي بالنفس، ينبغي أن تُفسر على نحو أن الذات تتعلق بنفسها كما بأي موضوع آخر، وتمنح وصفًا عن تجارب الحياة الخاصة بها، كما عن أي حالة من حالات الأشياء، ولكن باليقين المدوي حدسًا، على أنها متطابقة في هويتها مع هذا الموضوع أو مع هذه الحالة من حالات الأشياء. هذه الاستراتيجية المفهومية الإكراهية إنما تقود، كما بسط ذلك هنريش بكل الوضوح المنشود، إلى دورٍ، استجمعه توغندهات على النحو الآتي: «إن الوعي بالنفس إنما يجب أن يكون وعيًا بـ «الأنا». لكن أي أنا، كذا تناهى إلى مسامعنا، يجب ألا يكون شيئًا ما إلا متى ما كان له بنيةُ الهوية التي للعارف والمعروف[103]. بيد أنه إذا كان يجب على الوعي بالنفس، وفقًا لنظرية التفكر، أن يتم ضمن عودة ذاتية على النفس، فإنه ضمن فعل (Akt) الارتداد هذا فحسب إنما يتم إرساء تلكم الهوية عن

---

(101) D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt am Main: 1967), and «Selbstbewußtsein,» in: R. Bubner, K. Cramer and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen: 1970), I, pp. 257 f.,

وينظر بهذا الصدد: U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* (Frankfurt am Main: 1971).

(102) «المعروف» وليس «الوعي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 397) حيث خلط الـ «Gewusstes» (المعروف) بـ «Bewusstes» (الموعى به). (المترجم)

(103) «المعروف» وليس «الوعي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 397). (المترجم)

العارف والمعروف (Gewusstes). ومن جهة أخرى، يجب على الذات (das Subjekt) التي عليها يعود الفعل، أن تكون أنا. وبالتالي يجب على الفعل، من ناحية أولى، من جهة ما يعود على نفسه، أن يتمثل الأنا، ومن ناحية ثانية، فإن «الأنا» لا يعيد بناء نفسه بحسب مفهوم الأنا إلا ضمن هذا الفعل، فينتج عن ذلك - كما بين هنريش - ضربٌ من الدور. فمن جهة أن نظرية التفكر تفترض ذاتًا قائمة، فهي تفترض ما يجب أن لا يتقوم في الواقع الفعلي إلا في علاقة مع نفسه»[104].

بحث هنريش عن مخرج لهذه الصعوبة من جهة القبول بأن تحت الوعي بالنفس إنما يكمن وعيٌ خلوٌ - من - الأنا، لم يعد يجب تخصيصه بواسطة علاقة بالنفس، بل دومًا عبر ضرب من الألفة الأصلية أو التعرف إلى نفسه بوصفه مع ذلك شيئًا لا - شخصيًّا. وقد بنى هنريش مفهومًا عن الوعي، يجب، من ناحية أولى، أن يمحو آثار نفسٍ لا يمكن الحصول عليها إلا بوصفها موضوعًا، ومن ناحية ثانية، أن يحتفظ بشيء من قبيل الذاتية على هذا الجانب من الموضعة الذاتية: «من شأن الوعي بلا شك أن تكون له علاقةٌ بالنفس من جهة ما نتفاهم حوله: إنه وعيٌ ومعرفة عن الوعي في كرة واحدة، ومن ثم، إذ نقول ذلك في كلامنا الذي يصعب تفاديه، ولكن الذي لا يخلو من لبس: معرفة عن النفس. إن العلاقة العارفة بالنفس التي هي حاضرة في التفكر، هي ليست حالة أساسية للأشياء، بل تفسير عازل، ولكن ليس تحت افتراض وعي ضمني بالنفس، مهما كان نوعه، بل تحت افتراض وعيٍ عن النفس، ضمني وخالٍ-من-الأنا»[105]. هذا المفهوم ليس أقل مفارقة من مفهوم اللاهوية (Nicht-Identisches) المفكر فيه في شكل هُووي (identifizierend)، وعلى الحقيقة للأسباب نفسها. ولكن في حين أن أدورنو لا يريد أن يكشف لنا سوى أن المفارقة لا مناص منها، فإن هنريش يعتقد أنه بالبناء الذي شيده هو يستطيع أن يمنحنا «عرضًا موضوعاتيًّا (Thematisierung) للنفس والوعي بريئًا من التناقض»، إلا أنه لم يفلح[106].

---

(104) E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt am Main: 1979), p. 62.

(105) Henrich, «Selbstbewußtsein,» p. 280.

(106) Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, pp. 64 ff.

إن التباس رد الوعي بالنفس إلى وعيٍ منزوع الشخصية، مجهول الاسم، إنما ينكشف بعدُ بنفسه من الطريقة التي بها يعمد هنريش إلى ربط الوعي الخلو-من-الأنا بخيطين نظريين اثنين، يسلكان على نحو متضاد الواحد إزاء الآخر. فمن ناحية أولى، يشكل الرأي القاضي بأن النفس هي ثانوية بالنسبة إلى البنية الأساسية لوعيٍ لاشخصي، جسرًا نحو مذهب التصوف في الشرق الأقصى في إنكار العالَم (Akosmismus)[107]: «إن مجاوزة النفس هي الطريق الملكية نحو معرفة النفس»[108]. ومن ناحية أخرى، فإن الرأي بأن معرفة النفس في معنى التفكرية لا يمكن أن تكون مقومًا بالنسبة إلى الوعي، إنما يشكل جسرًا نحو نظريات الروح-و-البدن، تلك التي تتصور الوعي بوصفه مسارًا موضوعيًّا: «وإن تفسيرًا في إطار... علم الأعصاب يمكن على الأرجح أن يكشف النقاب عن الترابط الذي لا ينحل بين مسارين اثنين يقابلان الوعي ومعرفة الوعي»[109]. في هذين المخرجين، في التصوف وفي الموضوعانية، تنعكس بنية المفارقة في المفهوم المتعلق بوعيٍ خالٍ-من-الأنا، والذي أنتج بدائل كهذه. ومتى ما أراد المرء الإبقاء على أنموذج ذاتٍ متصلة بالموضوعات ومع ذلك يرجع وراء بنية التفكر التي للوعي، فإن الحل المحكم الوحيد هو ذاك الذي يريد هنريش أن يتفاداه: ألا وهو إدراج الوعي تحت مقولات المحافظة على النفس. وإن ذلك هو ما أقره هوركهايمر وأدورنو: أنه من الطابع التفكري لعلاقةٍ مُمَوْضِعة ليس لنا أن نستمد «المقاييس الخاصة بالسداد» باستثناء تلك المتعلقة بالتأمين العرفاني - الأداتي للبقاء.

من هنا استطاع لوهمان، من دون صعوبات تُذكر، أن يستنسخ صيرورة التفكر الجارية في العلاقتين المسموح بهما ضمن أنموذج الذات-و-الموضوع. وإن نظرية المنظومات إنما تعوض «الذات» بواسطة «المنظومة»، و«الموضوع» بواسطة «العالم المحيط»، وتستجلب كفايات الذات في معرفة الموضوعات والتعامل فيها، إلى المفهوم المتعلق بقدرات المنظومة التي تتمثل في إدراك تعقد

(107) مصطلح استعمله هيغل في عام 1830، من «كوسموس» لدى اليونان، أي «العالم» وحرف النفي: المعنى هو مذهب «إنكار العالم» بوصفه كيانًا واحدًا. وطبقه هيغل على نسق سبينوزا: حيث إنه بإرجاع كل نوع من الكينونة إلى الله، أنكر وجود العالم. (المترجم)

(108) Henrich, «Selbstbewußtsein,» p. 283.

(109) يقارن أيضًا: Pothast, p. 76.

العالم المحيط والحد منه. وإذا كانت المنظومات إنما شأنها أن تعلمنا كيف نتصل من طريق التفكر بوحدة المنظومة الخاصة بنا، فإن ذلك ليس سوى خطوة أوسع في زيادة التعقيد، كي نكون في حجم العالم المحيط الفائق التعقيد - وحتى هذا «الوعي بالنفس» إنما يبقى تحت سحر المنطق القائم على تأمين وجود المنظومات[110]. وإن الأمر المخصوص الذي يريد هنريش أن يسوغه حقًّا من أجل المحافظة على النفس لدى ذوات واعية بنفسها، وذلك ضد إثباتٍ «متوحش» للنفس يحول العقل إلى أداة، هو شيء لا يمكن إنقاذه في إطار فلسفة الذات التي تم تقويضها من جهة نظرية المنظومات في تهكم لا يُقاوَم. ويرى هنريش «أن المحافظة على النفس هي أكثر من لفظ في لغتنا به نستطيع أن نصف سلوك المنظومات والهيئات وصفًا ناجحًا. ينبغي أن يبقى مقترنًا بهذا اللفظ الإذنُ والادعاءُ اللازمين للإمساك على نحو ملائم بالطابع الأصيل لمسارٍ يمكن أن يُجرب من قبل ذات نفسه بوصفه مسارًا أساسيًّا للحياة **الواعية**»[111]. لكن يأس أدورنو إنما يتوضح من نفسه انطلاقًا بالتحديد من أن المرء لا يحتفظ بأي شيء بوصفه عقلًا أداتيًّا، إذا كان لا يفكر في «المسار الأساسي للحياة الواعية» في شكل جذري كفايةً إلا ضمن مقولاته الخاصة التي تمنحها فلسفة الوعي.

بلا ريب، إن الانتقال من فلسفة الوعي إلى تحليل اللغة، والذي حققته السيمانطيقا الصورية بالاستناد إلى فريغه وفتغنشتاين، لم يكن سوى خطوة أولى. وهو أمر يمكن المرء أن يوضحه بالتحديد من خلال ظاهرة الوعي بالنفس. إن الجُمل عن تجارب الحياة المصوغة في ضمير المتكلم من اليقين أنها تمنح إلى تحليل مفهوم الأنا منطلقًا منهجيًّا أكثر وثاقة من تجربة معرفة النفس التي هي غير متاحة إلا في شكل حدسي. كذلك بين توغندهات أن الصعوبة المشار إليها عن نظريات الوعي الأنائية (egologisch) من شأنها أن تنحل عندما يعيد المرء صياغة المسألة المتعلقة بمنطلقها على نحو دلالي[112]. ولكن تحليل اللغة، المنحصر في وجهة النظر الدلالية إنما يؤدي في الوقت ذاته إلى اضمحلال المعنى التام

(110) N. Luhmann, «Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems,» in: *Soziologische Aufklärung* (Köln: 1976), vol. 2, pp. 72 ff.

(111) Henrich, «Die Grundstruktur,» p. 113.

(112) Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, pp. 63 ff.

للعلاقة بالنفس (Selbstbeziehung)[113]، الحاضر في الاستخدام الإنجازي لعبارة «أنا»، وذلك من أجل أنه يعوض العلاقة بين الذات والموضوع أو بين المنظومة والعالم المحيط، مرة أخرى، بواسطة **علاقة ثنائية**، ألا وهي العلاقة بين الجملة وحالة الأشياء، ومن ثم هو يبقى داخل حدود أنموذج يختزل العلاقة بالنفس على الصعيد المعرفي. ومرة أخرى يتم تمثل **تجارب الحياة** التي يُدلي بها الأنا عن ذات نفسه في الجمل المتعلقة بتجارب الحياة (Erlebnissätzen)[114]، بوصفها **حالات أشياء** متاحة في شكل مفصل أو حلقات داخلية ومن ثم تتم **مماثلتها مع كيانات في العالم**. هذه العلاقة بالنفس، التي تُدرَس تقليديًّا وتُكيف في الوقت ذاته باعتبارها وعيًا بالنفس، لا يظفر بها المرء إلا متى ما وسع الإشكال الدلالي توسيعًا تداوليًّا. بذلك يمنحنا التحليل الذي لا يتعلق في الحقيقة بالاستعمال المرجعي وإنما بالاستعمال الإنجازي لعبارة «أنا»، داخل منظومة الضمائر (Personalpronomina)، مفتاحًا واعدًا بالنسبة إلى إشكالية الوعي بالنفس.

سوف نعود لاحقًا إلى الخوض في وجه الارتباط بين الذاتية والبيذاتية التي يتم إنشاؤها لغويًّا. إن مبحث الوعي بالنفس هو مناسبة فحسب تبين من خلالها أن الظواهر التي تقود في حدود الجهاز المفهومي التقليدي، اعترفنا بذلك أو لم نعترف، إلى مفارقات اللاهووي أو الوعي اللاتفكري، والتي لا يمكن اللحاق بها من طريق تحليل اللغة إلا متى ما استفاد المرء من الأنموذج الثلاثي لاستعمال العلامات الذي يعود إلى بيهلر[115] وقرن تحليل الدلالات اللغوية منذ البداية بفكرة التفاهم بين المشاركين في التواصل حول شيء ما داخل عالم ما. هذا الأنموذج قد دشن **منعطفًا نظريًّا - تواصليًّا** يتخطى المنعطف الألسني لفلسفة الذات. وليست تهمني في هذا السياق دلالته من حيث تاريخ الفلسفة، بل القطيعة التي تعني **نهاية فلسفة الذات** بالنسبة إلى **نظرية المجتمع**.

---

(113) «العلاقة بالنفس»؛ عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 400). (المترجم)

(114) جمل متعلقة بتجارب الحياة وليس «تعبيرية» كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 400). (المترجم)

(115) K. Bühler, *Sprachtheorie* (Jena: 1934).
ينظر أعلاه، ص 454 وما بعدها.

إذا انطلقنا من أن حفظ النوع البشري يقوم على نشاطات أعضائه، من جهة ما يتم التنسيق بينها على صعيد المجتمع، وأن هذا التنسيق بينها ينبغي أن يتم إرساؤه عبر التواصل، وفي المجالات المركزية عبر تواصلٍ هادف إلى توافق ما، فإن إعادة إنتاج النوع توجِب أيضًا على وجه التدقيق استيفاءً الشروط التي من شأن عقلانية ثاوية في الفعل التواصلي. هذه الشروط أصبحت ملموسة في نطاق الحداثة - مع نزع المركزية عن فهم العالم وتمايز ادعاءات الصلاحية الكونية المختلفة. وبالمقدار ذاته الذي فقدت فيه صور العالم الدينية - الميتافيزيقية من مصداقيتها (Glaubwürdigkeit)، فإن مفهوم المحافظة على النفس لم يتغير فحسب، لهذا السبب، من الجانب الذي أكده بلومنبورغ (Blumenberg): هو لم يخسر توجهه الغائي نحو أهداف موضوعية فحسب، بحيث إن محافظةً على النفس، صارت متعدية، يمكن أن ترتقي إلى رتبة غاية عليا بالنسبة إلى العرفان (Kognition) والفعل الموجه نحو النجاح. وبمقدار ما يتراخى الاندماج المعياري للحياة اليومية، يكتسب المفهوم أيضًا توجهًا ذا منحى كوني (universalistisch) وفردانيًا في الوقت ذاته. إن مسارًا من المحافظة على النفس، ينبغي أن يلبي شروط العقلانية الخاصة بالفعل التواصلي، إنما يصبح متوقفًا على الأعمال التأويلية للذوات (Interpretationsleistungen) التي تنسق بين أفعالها عبر ادعاءات صلاحية قابلة للنقد. ولهذا السبب، فإن ما هو مميز بالنسبة إلى موقف الوعي الحديث ليس وحدة المحافظة على النفس والوعي بالنفس بمقدار ما هو على الأرجح تلك العلاقة التي عبرت عنها فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ البرجوازية: ألا وهي أن رابطة الحياة المجتمعية إنما تعيد إنتاج نفسها عبر الأفعال العقلانية بمقتضى غاية، تحت رقابة الوسائط (mediengesteuert)، التي يقوم بها أعضاؤها، كما عبر الإرادة المشتركة التي تحدوهم، المترسخة في الممارسة التواصلية لكل الأفراد[116].

إن الذاتية، المتعينة عبر العقل التواصلي، إنما تعارض أي مسخٍ للنفس يتم في سبيل المحافظة على النفس. وإن العقل التواصلي لا يمكن، كما هي الحال مع العقل الأداتي، أن يُدرَج تحت محافظة عمياء على النفس **من دون مقاومة**. وهي لا تمتد إلى ذاتٍ محافظة على نفسها، تتصل بالموضوعات من حيث هي متمثلة

(116) H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses* (Frankfurt am Main: 1973).

وفاعلة، أو إلى منظومة محافظة على بقائها، ترسم حدودها إزاء عالم محيط، بل إلى عالم حياة مهيكَل في شكل رمزي، يتشكل في نطاق الأعمال التأويلية للمنتمين إليه، ولا يعيد إنتاج نفسه إلا عبر الفعل التواصلي. وهكذا، فإن العقل التواصلي لا يعثر على وجود ذاتٍ ما أو منظومةٍ ما فحسب، بل هو يشارك في هيكلةِ ما يجب أن تتم المحافظة عليه. إن المنظور الطوباوي للمصالحة والحرية هو متأصل في الشروط اللازمة من أجل تنشئة اجتماعية تواصلية للأفراد، إنه متضمنٌ في صلب الآلية اللغوية لإعادة إنتاج النوع.

من جهة أخرى، فإن أوامر المجتمع للمحافظة على النفس لا تتعين في غائية الأفعال الخاصة بأعضائها من الأفراد، بل في الوقت ذاته في الروابط الوظيفية بين آثار الفعل المشتتة. وإن إدماج أعضاء المجتمع الذي يتم عبر مسارات التفاهم، إنما يجد حدوده ليس في عنف المصالح المتضاربة فحسب، بل كذلك في ثقل الأوامر المنظوماتية (systemisch) المتعلقة بالمحافظة التي تنشر عنفها موضوعيًّا، بالتغلغل عبر توجهات الفعل لدى الفاعلين (Aktoren) المعنيين، ومن ثم فإن إشكالية التشيؤ لا تنجم عن عقلانية غايات أخذت صبغة مطلقة في خدمة المحافظة على النفس، وعن عقل أداتي صار متوحشًا، بمقدار ما هي ناتجة بالأحرى من أن العقل الوظائفي المطلق العنان الذي يؤمن المحافظة على المنظومة إنما يستخف بادعاء العقل المتأصل في التنشئة الاجتماعية التواصلية ويترك عقلنة عالم الحياة تجري في خواء.

صار واضحًا من تلقي نظرية فيبر عن العقلنة من لوكاتش إلى أدورنو، أن العقلنة الاجتماعية هي مفكرٌ فيها على الدوام باعتبارها ضربًا من تشيؤ الوعي. بيد أن المفارقات التي يقود إليها هذا الأمر إنما تبيِّن أن هذا المبحث لا يمكن أن يُعالَج معالجة كافية بالوسائل المفهومية لفلسفة الوعي. وقبل أن أخوض مرة أخرى في إشكالية التشيؤ، وقبل أن أعيد صياغتها أولًا من ناحية الفعل التواصلي، وثانيًا من ناحية تكون المنظومات الفرعية الذي يجري عبر التحكم في وسائل الوسائط، أود أن أبسط هذه المفاهيم الأساسية في سياق تاريخ النظرية. وفي حين أن إشكالية العقلنة/ التشيؤ هي موطأة عبر خط «ألماني» في التفكير في نظرية المجتمع، تعين عبر كانط وهيغل، ويقود من ماركس، عبر فيبر، إلى لوكاتش وإلى النظرية النقدية، فإن تغيير البراديغم الذي يهمني قد تمهد مع جورج هربرت ميد وإميل دوركهايم.

وينتمي ميد (1863-1931) ودوركهايم (1858-1917)، كما فيبر (1864-1920)، إلى جيل الآباء المؤسسين للسوسيولوجيا الحديثة. كلاهما طور مفاهيم أساسية، حيث يمكن أن تتنزل نظرية فيبر عن العقلنة وأن تتحرر من معضلات فلسفة الوعي - ميد بتأسيس علم الاجتماع على نظرية في التواصل، ودوركهايم بنظرية في التضامن المجتمعي، تقيم الصلة بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة[117].



(117) هذه الفقرة كلها: من «صار واضحًا من تلقي نظرية فيبر...». إلى حد «تقيم الصلة بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة» هي ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 402). (المترجم)



هذا الكتاب



إنّ غرض نظرية الفعل التواصلي هو إيضاح الأسس التي تقوم عليها نظرية نقدية في المجتمع؛ ذلك أنّ المفهوم الأساسي للفعل التواصلي إنّما يفتح السبيل إلى مركّب من ثلاثةِ موضوعات متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بدايةً ببلورة مفهوم عن العقلانية التواصلية، مبسوط على نحو ريبيّ كفايةً، ومع ذلك هو يصمد أمام الاختصارات العرفانية-الأداتية للعقل؛ ثمّ بتصوّرٍ عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خَطابية فحسب؛ وأخيرًا، بنظرية في الحداثة، تفسّر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرض أنّ ميادين الحياة المهيكلة على نحو تواصلي باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل المستقلة والمهيكلة على نحو صوري. وهكذا صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكّننا من بناء مفهوميّ لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة.

المؤلف

يورغن هبرماس (1929 - دوسلدورف، ألمانيا)، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرنكفورت ويُعدّ اليوم الممثّل الأكثر شهرة للنظرية النقدية ومن أكثر الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمثقفين انتشارًا في العالم وأشدّهم التزامًا بقضايا الشأن العام. من أعماله الأساسية الأخرى: **التحوّل البنيوي للفضاء العمومي: دراسات حول مقولة المجتمع المدني** (1962)؛ **الخطاب الفلسفي للحداثة** (1985)؛ **إيضاحات حول أخلاقيات الخطاب** (1991)؛ **الواقعانية والصلاحية: مساهمات في نظرية خطاب القانون ودولة القانون الديمقراطية** (1992)؛ وغيرها من المؤلفات.

المترجم

فتحي المسكيني (1961 - بوسالم، تونس)، فيلسوف ومترجم تونسي، أستاذ التعليم العالي في الفلسفة في جامعة تونس (منذ 1990). حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة الألمانية سنة 2003، من أعماله الفلسفية: **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير** (2005)؛ **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة** (2011)؛ **الهجرة إلى الإنسانية** (2016). من ترجماته عن الألمانية: فريدريك نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق** (2010)؛ إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرّد العقل** (2012)؛ مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان** (2012)، إضافة إلى مجموعة مقالات تحت عنوان «الإسلام الآخر: الثقافة، الهوية، الديمقراطية (برلين، دار بيترلانغ، 2015).

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يورغن هبرماس

ترجمان

نظرية الفعل التواصلي

المجلد الثاني
في نقد العقل الوظيفي

ترجمة: فتحي المسكيني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies





نظرية الفعل التواصلي

المجلد الثاني

في نقد العقل الوظيفي

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

نظرية الفعل التواصلي

المجلد الثاني

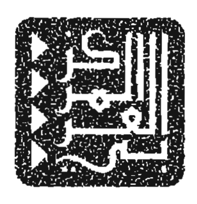
في نقد العقل الوظيفي



يورغن هبرماس

ترجمة

فتحي المسكيني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

هبرماس، يورغن، 1929-

نظرية الفعل التواصلي/ يورغن هبرماس؛ ترجمة فتحي المسكيني.

2 ج. في 2 مج.: جداول؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

محتويات: ج. 1 عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، ج. 2. في نقد العقل الوظيفي.

يشتمل على ببليوغرافية (ج 2، ص. 689-731) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-327-8 (المجموعة)

1 هابرماس، يورغن، 1929 - فلسفة. 2. الاتصال - فلسفة. 3. الاجتماع، علم - فلسفة. 4. العقلانية. 5. التواصل - فلسفة. 6. العقل - فلسفة. 7. النقدية (فلسفة) 8. الفلاسفة الألمان.

أ. المسكيني، فتحي. ب. العنوان. ج. السلسلة.

301.01

الناشـر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

المحتويات

-V-

تغيير البراديغم لدى ميد ودوركهايم: من النشاط بمقتضى غاية إلى الفعل التواصلي

-VI-

الفاصل التأملي الثاني: المنظومة وعالم الحياة

-VII-

تالكوت بارسونز: المشاكل التي تعترض بناء نظرية في المجتمع

-VIII-

تأمل ختامي: من بارسونز، عبر فيبر، إلى ماركس

محتويات المجلد الأول
عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية

-II-
نظرية ماكس فيبر في العقلنة

-IV-

من لوكاتش إلى أدورنو: العقلنة بوصفها تشيّؤًا

قائمة الجداول والأشكال

الجداول

الأشكال

-V-

تغيير البراديغم لدى ميد ودوركهايم:
من النشاط بمقتضى غاية إلى الفعل التواصلي

ملاحظة تمهيدية

لقد صار واضحًا من تلقّي نظرية فيبر عن العقلنة من لوكاتش إلى أدورنو، أن العقلنة الاجتماعية مفكَّرٌ فيها على الدوام باعتبارها ضربًا من تشيؤ **الوعي**. بيد أن المفارقات التي يقود إليها هذا الأمر إنما تبين أن هذا المبحث لا يمكن أن يُعالَج معالجة كافية بالوسائل المفهومية لفلسفة الوعي. وقبل أن أخوض مرة أخرى في إشكالية التشيؤ، وقبل أن أعيد صياغتها أوّلًا في معنى الفعل التواصلي، وثانيًا في معنى تكوّن المنظومات الفرعية الذي يجري عبر التحكّم في الوسائط، أودّ أن أبسط هذه المفاهيم الأساسية في سياق تاريخ النظرية. وفي حين أن إشكالية العقلنة/ التشيؤ موطّأة عبر خطّ «ألماني» في التفكير في نظرية المجتمع، تعين عبر كانط وهيغل، ويقود من ماركس عبر فيبر إلى لوكاتش، وإلى النظرية النقدية، فإن تغيير البراديغم الذي يهمّني قد تمهّد مع جورج هربرت ميد وإميل دوركهايم. وينتمي ميد (1863–1931) ودوركهايم (1858–1917)، كما فيبر (1864–1920)، إلى جيل الآباء المؤسّسين للسوسيولوجيا الحديثة. كلاهما طوّر مفاهيم أساسية، حيث يمكن أن تتنزّل نظرية فيبر عن العقلنة، وأن تتحرّر من معضلات فلسفة الوعي؛ ميد بتأسيس علم الاجتماع على نظرية في التواصل، ودوركهايم بنظرية في التضامن المجتمعي، تقيم الصلة بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة.

إن فكرتَي المصالحة والحرية اللتين أحاط بهما أدورنو على نحو جدلي – سالبٍ فحسب، ولكن في نهاية المطاف على نحو متورطٍ في فلك الفكر الهيغلي، إنما تحتاجان إلى تفسير، كما أنه يمكن أن يتمّ بسطهما بمساعدة مفهوم العقلانية التواصلية الذي تشيران إليه لدى أدورنو. ولهذا الغرض تعرُض لنا نظريةٌ في الفعل هي مثل نظرية ميد مؤسَّسة على مشروع جماعة تواصلية مثالية. والحقّ أن هذه اليوتوبيا إنما تفيد في إعادة بناء بيذاتية غير مشوّهة، من شأنها أن تجعل تفاهمَ

الأفراد في ما بينهم من دون إكراه، أو هويةَ فردٍ متفاهِم مع ذات نفسه من دون إكراه، أمرًا ممكنًا. وإن حدود هذا النوع من المقاربة القائمة على نظرية التواصل إنما هي واضحة للعيان. إن إعادة إنتاج المجتمع في جملته لا يمكن، بلا ريب، أن تُفسَّر كفايةً انطلاقًا من شروط العقلانية التواصلية - إلا أن من الممكن تفسير إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة الخاص بالمجموعات الاجتماعية متى تمّ الكشف عنه من منظور داخلي.

أريد لهذا السبب أن أتّبع أوّلَ الأمر الطريقةَ التي بها طوّر ميد الإطار المفهومي الأساسي من أجل التفاعل المعدَّل بمعايير والمتوسَّط لغويًا، في معنى نشوء منطقي يتمّ عبر مستوى التفاعل بلغة الإشارات المتوسَّط رمزيًا، وذلك منذ بدايات التفاعل المحكوم بالغرائز والمتوسَّط بالإيماءات (1). وفي الانتقال من التفاعل المتوسَّط بالرموز إلى التفاعل المهتدي بالمعايير، تنكشف بلا ريب نقيصة على مستوى التطوّر النشوئي، يمكن تداركها بواسطة فرضيات دوركهايم عن الأسس القدسية للأخلاق، عن مخزون التضامن الاجتماعي المحفوظ بواسطة الطقوس (2). ومتى ما اختار المرء خيطًا هاديًا له فكرةَ الإخراج اللغوي (Versprachlichung)[1] لهذا التوافق المعياري الأساسي المؤمَّن عليه بواسطة الطقوس، فإنه يمكن الظفر عندئذ بالمفهوم المتعلّق بعالمِ حياةٍ معقلَنٍ ومتمايزٍ في بناه الرمزية. وهذا تصوّرٌ ترك وراءه تلك الحدود التي تعانيها المفاهيمُ الأساسية في نظرية الفعل لدى فيبر، المصمَّمةِ خصّيصًا للنشاط الغائي والعقلانية بمقتضى غاية (3).

---

(1) في معنى الترجمة اللغوية أو عملية «لَغْوَنَة» المقدّس: قراءته بوصفه في بنيته العميقة مجرّد لغة أو مجرّد عمل لغوي. (المترجم)

-1-

في تأسيس العلوم الاجتماعية على نظرية التواصل

إن نموذج الذات-و-الموضوع الذي قامت عليه فلسفة الوعي قد تمّت مهاجمته في بداية القرن العشرين على جبهتين اثنتين: من جهة فلسفة اللغة التحليلية ومن جهة نظرية السلوك النفسانية. كلتاهما تخلّتا عن الولوج المباشر إلى ظواهر الوعي وعوّضتا معرفة النفس الحدسية والتفكّر أو الاستبطان بطرائق إجرائية لا تستدعي الحدس. وهما تقترحان تحليلات تتعلّق بالعبارات اللغوية أو بالسلوك الملاحَظ وتظلّ مفتوحة أمام الاختبار البيذاتي. وإن من شأن تحليل اللغة أن يتملّك الطرائق الجارية في المنطق واللسانيات من أجل إعادة البناء العقلانية لمعرفة القواعد، أما علم النفس السلوكي فهو يتولّى مناهج الملاحظة واستراتيجيات التأويل الخاصة بالبحث في سلوك الحيوان[1].

---

(1) ذلك ما لاحظه ميد نفسه في المقدّمة المنهجية إلى دروسه في علم النفس الاجتماعي:
G. H. Mead, *Mind, Geist, Identität, Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1969), p. 40:
«إن السلوكية، منظورًا إليها من ناحية تاريخية، إنما وجدت مدخلًا إلى علم النفس عبر علم نفس الحيوان». وأنا أقتبس بحسب الطبعة الألمانية من العمل الذي نشره تشارلز وليام موريس في عام 1934 بعد موت المؤلّف: G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Ed. by Ch. Morris (Chicago: 1934),
إلا أنني بلا ريب سوف أصلح الترجمة في بعض المواضع، حيث يبدو لي أنه لا بدّ من ذلك. أما حول الترجمة الخرقاء لكلمة «Self» بلفظة «Identität» فينظر ملاحظات:
= E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt am Main: 1979), p. 247.

هذان التوجّهان في نقد الوعي ابتعدا أحدهما من الآخر شوطًا واسعًا على الرغم من أصلهما المشترك في براغماتية تشارلز سندرس بيرس، وفي سماتهما الجذرية تطوّرا في شكل مستقلٍّ الواحد عن الآخر. وعلاوة على ذلك، فإن الوضعية المنطقية والمدرسة السلوكية قد دفعتا ثمنًا باهظًا للتخلّص من براديغم فلسفة الوعي وذلك بأن خفّضتا من المخزون التقليدي من المشاكل بضربة مفاجئة، سواء أكان ذلك بالتراجع نحو تحليل اللغات العلمية الاصطناعية (Konstruktsprache)[2] أو بحصر الأمر في خطاطة السلوك القائم على المثير والاستجابة الخاص ببعض الكائنات العضوية. إن تحليل اللغة تخلّص بلا ريب من ضيق الأفق (Verengung) الذي طبع بداياته الدغمائية. فعلى النهجيْن كليهما، من كارناب ورايشتنباخ عبر بوبر إلى حدّ نظرية العلم مابعد التجريبية، من جهة أخرى، ومن فتغنشتاين الأوّل، عبر فتغنشتاين الثاني وأوستين إلى حدّ نظرية الأعمال اللغوية من جهة أخرى، استردّ تعقّد الإشكالية التي طوّرها بيرس. وعلى الضدّ من ذلك، فإن نظرية السلوك النفسانية قد حقّقت تطوّرًا، على الرغم من بعض دفعات التحرير بين مناسبة وأخرى، وقف في حدود المنهاجيات الموضوعانية (objektivistisch). وإذا ما أردنا أن نكشف عن القوّة الثورية للمفاهيم الأساسية في نظرية السلوك وعن طاقة هذه المقاربة على تفجير البراديغم، فإنه ينبغي علينا أن نعود إلى علم النفس الاجتماعي لدى جورج هربرت ميد.

إن نظرية التواصل لدى ميد إنما يُوصَى بها هنا لأنها تشكّل نقطةَ تقاطعٍ بين التقليدين في نقد الوعي واللّذيْن يرجعان إلى بيرس[3]. ومع أن ميد لم يُحِطْ علمًا

= [«وأنا أقتبس»... حتى «فيُنظر ملاحظات... حتى نهاية المرجع» هذه الجملة كلها غير واردة في الترجمة الإنكليزية. Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 405. (المترجم)]

(2) بالمعنى الحرفي «اللغة المبنية» هي في اللسانيات لغةٌ واصفة للغة العادية. (المترجم)

(3) يوجد مدخل جيد إلى جملة أعماله لدى: H. Joas, «G. H. Mead,» in: D. Käsler (ed.), *Klassiker des soziologischen Denkens* (München: 1978), vol. 2, pp. 17 ff.

هناك أيضًا ببليوغرافيا مفصّلة ص 417 وما بعدها. وأنا أستعمل فضلًا عن ذلك الطبعات التالية:
G. H. Mead: *Selected Writings*, Ed. by A. J. Reck (Indianapolis: 1964); *Philosophie der Sozialität*, Ed. by V. H. Kellner (Frankfurt am Main: 1969), and *On Social Psychology* (*Sozialpsychologie*), Ed. by A. Strauss (Chicago; Neuwied: 1956; 1969).

أما أهمّ الدراسات عن ميد فهي: M. Natanson, *The Social Dynamics of G. H. Mead* (Washington: =

بالمنعرج الألسني الذي تمّ في الفلسفة، فإن المرء متى ما نظر اليوم إلى الوراء، إنما تعرُض له أنحاء عجيبة من التقارب بين تحليلٍ للّغة ونظريةٍ في العلم يتقدّمان إلى حدّ التداولية الصورية، من جهة أولى، وعلمً النفس الاجتماعي الذي وضعه ميد من جهة أخرى. وإن ميد إنما يحلّل ظواهر الوعي من زاوية النظر المتعلّقة بكيفية انبثاق هذه الظواهر في بنى التفاعل المتوسَّط في شكل لغوي أو رمزي. إن للّغة دلالةً مقوِّمة بالنسبة إلى شكل الحياة الاجتماعية والثقافية: «إن التمايز الوظيفي إنما يخلق لدى الإنسان بواسطة اللغة مبدأ تنظيميًا من نوع آخر تمامًا، من شأنه أن ينتج ليس فردًا مغايرًا فحسب، بل أيضًا مجتمعًا مغايرًا»[4].

قدّم ميد نظريته تحت اسم «السلوكية الاجتماعية»، لأنه يريد أن يشدّد على نبرة نقد الوعي: إن التفاعلات الاجتماعية إنما تكوّن من الجُمل والأفعال بنيةً رمزيةً يمكن التحليل أن يتعلّق بها كما بشيءٍ موضوعي. إلا أنه بين مقاربة ميد والمدرسة السلوكية يوجد مع ذلك فرقان منهجيان. ليس سلوك الكائن العضوي **المعزول** الذي يردّ الفعل على الإثارة المتأتّية من عالمه المحيط، هو النموذج الذي منه انطلق ميد، بل التفاعل الذي في نطاقه كائنان عضويان في الأقل يردّان الفعل ويسلكان الواحد إزاء الآخر. «نحن، في علم النفس الاجتماعي، لا نبني سلوك المجموعة بالنظر إلى سلوك الكائنات المعزولة التي تشكّل هذه المجموعة، بل بالأحرى نحن ننطلق من كلٍّ اجتماعي معيَن، من نشاط مركّب لمجموعة ما، في نطاقه نحن (بوصفنا عناصر معزولة) نحلّل سلوك كل فرد معزول»[5]. لكن ميد لا يرفض الفردانية المنهجية في نظرية السلوك فحسب، بل كذلك نزعتها الموضوعانية. هو لا يريد أن يرى مفهوم

1956); A. Reck, «The Philosophy of G. H. Mead,» *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 12 (1963), pp. 5 ff.; = H. Blumer, «Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead,» *American Journal of Sociology*, vol. 71 (1966), pp. 535 ff.; G. A. Cook, «The Self as Moral Agent: A Study in the Philosophy of George Herbert Mead» (Dissertation, Yale University, New Haven 1966), and K. Raiser, *Identität und Sozialität* (München: 1971).

في شأن مواصلة النزعة التفاعلية الرمزية التي قام بها بلومر وكان لها تأثير واسع، ينظر:

C. McPhail and C. Rexroat, «Mead vs. Blumer,» *American Journal of Sociology* (1979), pp. 449 ff., and D. Miller, *G. H. Mead: Self, Language and the World* (Chicago: 1980).

أدين خصوصًا إلى الأطروحة الممتازة الآتية: H. Joas, *Praktische Intersubjektivität* (Frankfurt am Main: 1980).

(4) Mead, *Geist* (1969), p. 291.

(5) Ibid., p. 45.

«السلوك» (das Konzept des «Verhaltens»)[6] محصورًا في ردات الفعل السلوكية القابلة للملاحظة، بل يجب أن يشمل أيضًا السلوك الموجَّه رمزيًا وأن يسمح بإعادة بناء البنى الكلّية للتفاعل المتوسَّط لغويًا: «إن علم النفس الاجتماعي سلوكيٌّ، في معنى أنه يبدأ بنشاطٍ قابل للملاحظة - بالمسار الاجتماعي المتحرّك النامي باستمرار[7] والأفعال الاجتماعية المقوِّمة له - ينبغي أن تتمّ دراسته وتحليله بشكل علمي[8]. إلا أنه ليس سلوكيًا، في معنى أن التجربة الباطنية للفرد - الطور الباطني من هذا المسار أو هذا النشاط - قد تمّ تجاهله»[9]. إن المعنى المتجسّد في فعل اجتماعي ما هو بالنظر إلى جانب السلوك شيءٌ غير - خارجي، ومع ذلك هو متاحٌ بوصفه شيئًا مُمَوْضَعًا في تعابير رمزية، وهو ليس - مثل ظواهر الوعي - باطنيًا فحسب: «إنه ثمّة في داخل الفعل ذاته ميدانٌ غير خارجي، لكنه ينتمي إلى الفعل، وإنه ثمّة سماتٌ مميزة لهذا السلوك العضوي الباطني، تنكشف في أفعالنا الخاصة نفسها، خصوصًا تلك المرتبطة باللغة»[10].

ولأن ميد يُدرج في النزعة السلوكية تصوّرًا غير اختزالي للغة، فإن مقاربتَي نقد الوعي كليهما اللّتيْن انفصلتا بعد بيرس، إنما تندمجان لديه: نظرية السلوك وتحليل اللغة. وإن نظريته في التواصل هي بلا ريب لا تنحصر في أعمال التفاهم، بل تتعلّق **بالفعل** التواصلي: لا يهتمّ ميد بالرموز اللغوية وبالرموز ذات الشكل اللغوي إلا بمقدار ما تتوسّط التفاعلات وطرائق السلوك والأفعال بين أفراد كثر.

---

(6) مفهوم «السلوك» وليس «مشروع 'المدرسة السلوكية'» كما تقول الترجمة الفرنسية Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 10. (المترجم)

(7) كلمة ساقطة في الشاهد المترجم إلى الألمانية الذي أورده هبرماس وأثبتناها من النص الإنكليزي (ongoing). يراجع: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 4. (المترجم)

(8) «ينبغي أن تتمّ دراسته وتحليله بشكل علمي» (die untersucht und wissenschaftlich analysiert wird) جملة ساقطة في الشاهد الألماني، المترجم من الإنكليزية الذي أورده هبرماس. يراجع: G. H. Mead, *Geist, Identät und Gesellschaft aus Sicht des Sozialbehaviormus* (Frankfurt am Main: 1975), p. 46. (المترجم)

(9) Mead, *Geist* (1969), p. 46.

(10) Ibid., p. 44.

وفي الفعل التواصلي تضطلع اللغة بدور التنسيق بين النشاطات الموجّهة نحو هدف الخاصة بذوات فاعلة (Handlungssubjekte) مختلفة، كما بدور وسطٍ من أجل التنشئة الاجتماعية (Vergesellschaftung) لهذه الذوات الفاعلة نفسها. وإن ميد إنما يفحص عن التواصل اللغوي تقريبًا في شكل حصري تحت هذين الجانبين المتعلّقين بالإدماج الاجتماعي للذوات الفاعلة في شكل موجَّه نحو هدف ما وبالتنشئة الاجتماعية (Sozialisation) للذوات القادرة على الفعل، في حين أنه يهمل عمليات التفاهم والبنية الداخلية للغة. ومن هذه الناحية، فإن نظريته عن التواصل إنما ترشدنا إلى تحليلات تكميلية، مثل تلك التي تمّ القيام بها في الأثناء في علم الدلالة وفي نظرية الأعمال اللغوية[11].

إن تغيير البراديغم الذي بدأ يتبلور مع علم النفس الاجتماعي لدى ميد هو – في سياقنا – ذو أهمّية، لأنه يفسح النظر أمام مفهوم تواصلي عن العقلانية، سوف أعود إليه. وفي هذا الفصل سوف أخصّص بادئ الأمر الإشكال الذي انطلق منه ميد في نظريته عن التواصل (1)، كي أبين بأي وجهٍ هو قد فسّر الانتقال من التفاعل ما دون البشر (subhuman)، المتوسَّط بالإيماءات، إلى التفاعل المتوسَّط بالرموز (2). أما النتيجة الناجمة عن نظرية الدلالة لدى ميد، فإنه يجب أن يتمّ تدقيقها بالاستعانة بأبحاث فتغنشتاين عن مفهوم القاعدة (3). وعندئذ أريد أن أبين بأي وجه تتمايز اللغة وفقًا لوظائف التفاهم والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وتجعل ممكنًا الانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المسترشد بالمعايير (4). وإن إدراك الأشياء على نحو مجرّد من الطابع الاجتماعي (entsozialisiert) والضبط المعياري (Normierung) لانتظارات السلوك، وكذلك تكوين هوية الذوات القادرة على الفعل إنما هي أمور من شأنها أن تشكّل الأساس اللازم من أجل البناء التكميلي للعالم الاجتماعي والعالم الذاتي (5). وبلا ريب فإن ميد لا يبسط المفهومات الأساسية بالنسبة إلى المواضيع والمعايير والذوات، مثل المفهومات الأساسية لنظرية الدلالة، من زاوية نشوء النوع (phylogenetisch)، بل من زاوية تطوّر الفرد (ontogenetisch). وهذا النقص يمكن أن يُتلافى عندئذ بالاستناد إلى نظرية دوركهايم عن أصل الأديان والطقوس.

---

(11) ينظر: المجلد I: الفاصل التأمّلي الأوّل.

(1) في استشكال نظرية التواصل لدى ميد

وضع ميد لنفسه مهمّةً أن يمسك بالسمات البنيوية للتفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز. وهذا يهمّه بادئ الأمر من زاوية نظر أن الرموز القابلة للاستعمال في دلالة متطابقة إنما هي ما يجعل شكلًا جديدًا من التواصل على صعيد التطوّر أمرًا ممكنًا. وهو يعتبر «لغة الإيماءات» (Gebärdensprache) – conversations of gestures – المنتشرة في مجتمعات الحيوانات الفقارية المتطوّرة، بمنزلة نقطة انطلاق تطورية بالنسبة إلى نموٍّ للّغة يقود أوّل الأمر من التفاعل بتوسّط الرموز إلى **مستوى لغة الإشارات** (signalsprachlich)، ثمّ إلى **الكلام المتمايز في شكل قضوي**. وإن الرموز البسيطة، غير المفصّلة من حيث التركيب النحوي (syntaktisch)، والتي لها الدلالة **ذاتها** في سياقات متساوية (متماثلة كفايةً) وذلك على الأقل بالنسبة إلى مشاركين اثنين في التفاعل، إنما يسمّيها ميد الإيماءات الدالّة (significant gestures)[12]، لأنها يجب أن تُطوَّر انطلاقًا من الإيماءات والحركات. مثال ذلك الحركات الصوتية التي اتخذت طابع الإشارات ذات الشكل اللغوي، أو التعبيرات بلفظة واحدة التي بها يبتدئ اكتساب اللغة عند الأطفال، ولكن التي هي معتادة أيضًا عند المتكلّمين الكهول؛ بلا ريب، باعتبارها أشكالًا مضمرة (elliptisch) من التعابير الصريحة لغويًا فحسب.

في حالة نداءات من قبيل «إلى الأكل!» أو «إطلاق النار!» أو «هجوم!»، يتعلق الأمر بأعمالٍ لغوية تابعةٍ للسياق، غير متمايزة قضويًا، ومع ذلك كاملة، لا يمكن استعمالها إلا في شكل شبه بياني (quasi indikativisch)[13] أو شبه أمْري أو شبه إفصاحي. إن التعابير من لفظة واحدة مستعمَلةٌ في مقصد تواصلي، ولكن من حيث هي عبارات غير مفصّلة من حيث تركيب الجملة لا تسمح بأي تفريق نحوي بين الصيغ المختلفة. وهكذا فإن «هجوم!» إنما تعني التنبيه، عندما يتوضّح من السياق على سبيل المثال أن أعداءً غير متوقّعين قد برزوا فجأة، لكن عين النداء يمكن أن يدلّ على طلبٍ محتواه هو ضرورة مكافحة الأعداء الذين برزوا على نحو

(12) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(13) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*). (المترجم)

غير متوقّع[14]، ويمكن أن يكون أيضًا تعبيرًا عن الفزع من أن الأعداء الذين برزوا على نحو غير متوقّع إنما يهدّدون حياتنا الخاصة أو حياة الأقربين ...إلخ. وبطريقة معينة يدلّ الهتافُ على جميع ذلك في آن، ونتحدّث هنا عن «إشارة (Signal)».

إن **الإشارات** أو التعابير من لفظ واحد (Einwortäusserungen) لا يمكن أن تُستعمَل إلا تبعًا للوضعية القائمة، وذلك بسبب افتقاد الألفاظ المفردة التي بمساعدتها يمكن أن يتمّ التعرّف إلى المواضيع بالنظر إلى الوضعية، ولكن في شكل مستقلّ عن السياق[15]. إن الإشارات إنما هي منصهرة في سياقات التفاعل على شاكلة بحيث إنها تُستخدَم دومًا في التنسيق بين أفعال مختلف المشاركين في التفاعل: إن المعنى شبه البياني وشبه الإفصاحي للتعبير إنما يؤلّف وحدةً ما مع المعنى شبه الأمري. وسواء أخذنا المعاينة المنبِّهة على واقعة أن الأعداء غير المتوقّعين قد برزوا فجأة، أو أخذنا الإعراب عن الفزع من الخطر الذي يهدّدنا من جهة الأعداء الذين برزوا فجأة على نحو غير متوقّع، فإنهما يشيران كلاهما إلى توقّع السلوك **نفسه** الذي يأتي مباشرة إلى اللغة في مطلب الدفاع عن النفس ضد الأعداء الذين برزوا فجأة على نحو غير متوقّع. ولهذا السبب توجد علاقة واضحة بين دلالة إشارة ما، وعلى الحقيقة في كل المكوّنات الصيغية (modal)[16] لدلالتها، وطريقة السلوك التي يتوقّعها الباثّ من المرسل إليه بوصفها جوابًا مناسبًا.

يمكن أيضًا أن يتمّ تعويض الإشارات اللغوية بالإشارات ذات الشكل اللغوي، ولكن غير اللغوية، بالرموز المصنوعة (مثل الطبول أو قرع الأجراس). كذلك، يمكن أن تضطلع بدايةُ فعلٍ دالّ بوظائف الإشارة (حين يحمل القائد سلاحه متباهيًا به). بيد أنه في هذه الحالات جميعًا إنما يتعلق الأمر بعلامات محمّلة بدلالة متواضع عليها، وهذه الحالات لم تعد تدين بدلالتها إلى سياق عفوي. إن **مستوى التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز** هو الآن مخصَّصٌ بأنه جماعة

(14) «يمكن أن يدلّ على طلبٍ محتواه هو ضرورة مكافحة الأعداء الذين برزوا على نحو غير متوقّع» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 12). (المترجم)

(15) في شأن نظرية الألفاظ المفردة، ينظر: E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976).

(16) المكوّنات «الجِهية» (الجهة). (المترجم)

لغوية تتوفر في شكل حصري على إشارات، نعني المنظومات البدائية للنداءات والعلامات. ولأغراض تحليلية قام ميد بتبسيط الوضعية، وذلك بأن صرف النظر أوّل الأمر عن أن دلالةَ رمزٍ ما إنما تسوغ بالنسبة إلى كل المنتمين إلى جماعة لغوية ما، وهو ينطلق من أن مشاركيْن اثنين في التفاعل منفصلين إنما يمكنهما تحت ظروف متشابهة كفايةً أن يستخدما وأن يفهما الرمز عينه في الدلالة ذاتها. إلا أن هذا الشرط المتعلّق بمواضعة دلالية محدّدة بالنسبة إلى مشاركين عديدين، لا تسوغ إلا بالنسبة إلى اللغات القائمة حقًّا على الإشارات، وليس بالنسبة إلى اللغات القائمة على الإيماء (Gebärdensprachen)، والتي كانت هي أيضًا منتشرة على صعيد ما دون البشر.

أوضح ميد هذه الأخيرة بالاعتماد على مثال **التفاعل بتوسّط الإيماءات** (Gesten) الذي يجري بين الحيوانات التي تنتمي إلى هذا النوع نفسه، على سبيل المثال في الصراع بين كلبيْن. يقوم الصراع على شاكلة بحيث إن عناصر البداية في حركة كائن عضوي إنما تمثّل الإيماءات التي تُستخدَم بوصفها مُثيرًا يؤدّي إلى ردة فعل سلوكي من الكائن العضوي الآخر، في حين أن عناصر البداية في هذه الحركة إنما تشكّل بدورها الإيماءة التي تحدث من جهة الكائن العضوي الأوّل ردة فعل ملائمة: «لقد اتّخذت مثال الكلبين المتصارعين، من أجل تقديم مفهوم الإيماءة. وإن فعلَ كل واحدٍ من الكلبين إنما يصبح عنصرًا مثيرًا من شأنه أن يتسبّب في ردّة فعل الآخر. هكذا توجد علاقة بين الاثنين، ولأن الكلب الآخر يردّ على الفعل الذي وقع عليه، فإن هذا الفعل قد تغير هو بدوره. إن كون الكلب هو بالتحديد مستعدّ للهجوم على كلب آخر، إنما يصبح مثيرًا بالنسبة إلى هذا الكلب الآخر كي يغير موقفه الخاص أو فعله الخاص. فما إن يبدأ هذا حتى يتسبّب الموقف المتغير للكلب الثاني بدوره لدى الكلب الأوّل في موقف متغير. إن الإيماءات قد تمّ ها هنا تبادلها (ausgetauscht)»[17].

---

(17) Mead, *Geist*, pp. 81 f.

في موضع آخر، شرح ميد التفاعلَ بتوسط الإيماءات بين الحيوانات على النحو الآتي: «إنه يوجد إذًا حقل من السلوك حتى لدى الحيوانات ما تحت البشر، هو في طبيعته الخاصة يمكن أن يُصنَّف بوصفه إيماءة. وهو يتمثّل ببداية ظهور تلكم الأفعال التي تستدعي استجابات من أشكال أخرى. وبدايات الأفعال هذه تستدعي استجابات تقود إلى تعديلات (readjustments) لأفعال كان تمّ البدء بها، وهذه التعديلات تقود =

بالنسبة إلى رؤية نشوئية، يحوز التفاعل بين الحيوانات بتوسّط الإيماءات على مكانة مركزية، حينما ينطلق المرء، كما هو الأمر لدى ميد، من مفهوم **الدلالة الموضوعية** أو **الطبيعية**. وقد استعار هذا المفهوم عن الدلالة من ممارسة البحث في سلوك الحيوان. إن الباحثين في السلوكيات (Ethologen) إنما ينسبون إلى بعض نماذج السلوك التي لاحظوها من منظور شخص ثالث، دلالةً ما، من دون أن يفترضوا أن السلوك الملاحَظ يمتلك بالنسبة إلى الكائن العضوي ذاته الذي يردّ الفعل هذا الدلالة (أو دلالة ما عمومًا). وهم يستنتجون دلالة سلوكٍ ما من المكانة الوظيفية التي يتّخذها داخل منظومة من طرائق السلوك. وإن الدوائر الوظيفية المعروفة للسلوك الحيواني هي بمنزلة أساس بالنسبة إلى إسناد الدلالة مثل: البحث عن الغذاء والتزاوج والهجوم والدفاع والحضانة واللعب ...إلخ. إن الدلالة هي خاصية في المنظومة. ومتى عبّرنا عن ذلك في لغة الباحثين القدامى في السلوكيات: تتشكّل الدلالات في بيئات مخصوصة للنوع (فون إيكسكيل (von Uexküll))، من دون أن تكون متوفرة للمثال الفردي.

ثم إن ميد قد تعقّب نشأة أشكال التواصل اللغوي متخذًا بمنزلة خيطٍ هادٍ له تحوّلًا تدريجيًا للدلالة الموضوعية أو الطبيعية لعلاقات الغاية-و-الوسيلة المرتّبة في شكل منظومة (systemisch)، إلى دلالة تكتسبها تلك الطرائق في السلوك بالنسبة إلى الكائنات العضوية المعنية ذاتها. وتنشأ الدلالات الرمزية عن عملية تذويتٍ أو استبطانٍ للبنى الموضوعية للمعنى. ولأن هذه البنى هي قبل كل شيء مستقراة في السلوك الاجتماعي للحيوانات، فإن ميد حاول أن يفسّر نشأة اللغة بالاستناد

= أيضًا بدورها إلى بدايات أخرى للاستجابة تستدعي أيضًا من جديد تعديلات أخرى. هكذا ثمّة محادثة من طريق الإيماءات، حقل من التملّق في ثنايا السلوك الاجتماعي للحيوانات. ومرة أخرى، فإن الحركات التي تؤلّف هذا الحقل من السلوك هي ليست نفسها الأفعال الكاملة التي بدأت تصيرها. إنها نظرة العين التي هي بداية القفز أو الطيران، موقف الجسم الذي به يبدأ القفز أو الطيران، التذمّر أو الصراخ، أو الزمجرة التي بها يتعدّل التنفّس مع الصراع الآتي، وكلّها تتغير مع مواقف الإجابة، نظرات العين ومظاهر التذمّر والزمجرة التي هي بدايات الأفعال التي أثارتها هي نفسها». Mead, *Selected Writings*, p. 124.

[«موقف الجسم الذي به يبدأ القفز أو الطيران» هذه الألفاظ كلها ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 446). Ausgetauscht. لكن النصّ الإنكليزي أجملُ صياغةً، إذ يقول في الأصل: «we have here a conversation of gestures» (نحن لدينا هنا محادثة بواسطة الإيماءات). يراجع: Habermas, *Lifeworld and System*, p. 7. (المترجم)]

إلى أن **المخزون الدلالي الذي تخلقه التفاعلات بواسطة الإيماء** (gestenvermittelt) **إنما يصبح متوفرًا رمزيًا بالنسبة إلى المشاركين في التفاعل وذلك من طريق عملية استبطانٍ للغة الإيماءات** (Gebärdensprache).

في هذا المسار يميز ميد بين مستويين. في المستوى الأوّل، تنشأ **لغة الإشارة** (Signalsprache) التي تترجم الدلالة الموضوعية للنماذج النمطية للسلوك إلى دلالات رمزية، وتجعلها متاحة أمام تفاهم ما بين المشاركين في التفاعل. إنه الانتقال من **التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل بتوسّط الرموز**، وقد بحث ميد في هذا الانتقال تحت زوايا نظرية الدلالة بوصفه تحويلًا سيمانطيقيًا (Semantisierung)[18] للدلالات الطبيعية. أما على المستوى الثاني، فإن الأدوار الاجتماعية من شأنها أن تجعل الدلالة الطبيعية لمنظومات السلوك المخصَّصة وظيفيًا، من قبيل الصيد والتكاثر الجنسي وحضانة الصغار والدفاع عن المجال الحيوي والتنافس على المنزلة ...إلخ، ليست متاحةً سيمانطيقيًا أمام المشاركين فحسب، بل ملزِمةً من الناحية المعيارية. هذا **المستوى المتعلّق بالفعل المضبوط بمعايير**، أتركه الآن خارج الاعتبار، فما سوف أضعه في مركز انتباهي هو مستوى التفاعل بتوسّط الرموز، وسوف أبين - في معنى نوع من إعادة البناء - بأي وجهٍ فهم ميد مهمّتَه القاضية بأن «يفسّر» انبثاق هذا المستوى المبكّر من التواصل ذي الشكل اللغوي.

بدأ ميد بتحليل التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الإيماءات (gestenvermittelt)[19] لأنه عثر ها هنا على بدايات سيرورةِ تحويلٍ سيمانطيقي (Semantisierungsvorgang). وإن مقطعًا معينًا من بنية المعنى المخزَّنة في الدوائر الوظيفية للسلوك الحيواني هو الذي صار مبحثًا في لغة الإيماءات: «إن المعنى هو تنمية علاقة معطاة في شكل موضوعي بين مراحل معينة من الفعل الاجتماعي، إنه ليس ملحقًا نفسيًا إلى هذا الفعل، وليس 'فكرة' بالمعنى التقليدي. وإن إيماءةَ كائنٍ عضوي ما والنتيجةَ الحاصلة عن الفعل الاجتماعي الذي تمثّل فيه الإيماءةُ مرحلةً مبكّرة، وردّةَ فعل كائن عضوي آخر عليها، إنما هي العوامل المهمة في علاقة مثلّثة أو ذات وجوه

(18) «التمعين» أو إخراج العناصر المكوّنة من أجل تأويلها. (المترجم)

(19) «بتوسّط الإيماءات» وليس «بتوسّط الرموز» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 15). (المترجم)

ثلاثة بين الإيماءة والكائن العضوي الأوّل، بين الإيماءة والكائن العضوي الثاني، وكذلك بين الإيماءة والمراحل اللاحقة من الفعل الاجتماعي في كل مرة، وهذه العلاقة ذات الوجوه الثلاثة هي الجوهر الأساسي للمعنى أو على الأقلّ الجوهر الذي منه يتطوّر المعنى»[20].

هكذا، ففي لغة الإيماءات تكوّن **العلاقات** التي توجد بين إيماءة الكائن العضوي الأوّل والفعل الناتج عنها، من جهة أولى، وردّة الفعل السلوكية التي يثيرانها لدى كائن عضوي ثانٍ، من جهة أخرى، الأساسَ الموضوعيَ للدلالة التي تكتسبها إيماءةُ أحد المشاركين في التفاعل **بالنسبة إلى الطرف الآخر في كل مرة.** ولأن إيماءة الكائن العضوي الأوّل هي متجسّدة عبر عناصر البداية التي من شأن ردّة فعل حركية متكرّرة، ومن ثمّة هو **علامة** على الحالة التي في نطاقها سوف تنتج الحركة الكاملة، فإن الكائن العضوي الثاني يمكن أن يردّ الفعل على نحو وكأن الإيماءة كانت تعبيرًا عن نية التوصّل إلى هذه النتيجة. وبذلك يمنح الإيماءة دلالةً لا تمتلكها بالطبع بادئ الأمر إلا **بالنسبة إليه.**

إذا قبلنا بأن الكائن العضوي الأوّل إنما يقوم بعزوٍ (Zuschreibung) مشابه لما قام به الكائن الأوّل، فإن ما ينجم عن ذلك هو الموقف التالي. فمن حيث إن الكائن العضوي الثاني يردّ الفعل من جهته إزاء إيماءة الكائن الأوّل بواسطة سلوك معين، وأن الكائن العضوي الأوّل يردّ الفعل هو بدوره إزاء عناصر البداية التي من شأن ردّة الفعل السلوكية هذه، فإنهما يعبّران كلاهما عن الطريقة التي بها يتأوّلان، وذلك يعني الطريقة التي بها **يفهمان** إيماءةَ الطرف الآخر في كل مرة. هكذا، فكل واحد من المشاركين في التفاعل من شأنه أن يقرن مع إيماءات الآخر في كل مرة دلالة نمطية (typisch)، ولكن سائغة بالنسبة إليه فحسب.

إذا ما أتى المرء على إيضاح ذلك، فإنه يستطيع تحديد التحويلات التي ينبغي أن تحدث على الطريق من التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز. أوّلًا تتحوّل **الإيماءات** (Gesten) إلى **رموز** من جهة أن الدلالات السائغة بالنسبة إلى كائن عضوي فرد في كل مرة إنما يتمّ تعويضها بدلالات هي متطابقة بالنسبة إلى المشاركين. وثانيًا يتغير سلوك المشاركين في التفاعل على

(20) Mead, *Geist*, pp. 115 f.

شاكلة بحيث إنه في مكان علاقةٍ سببية بين مثير-استجابة-مثير إنما تطرأ العلاقة البيشخصية بين المتكلّم والمخاطب: إذ يختلط الاثنان أحدهما بالآخر بغاية تواصلية. وأخيرًا يقع تغييرٌ في بنية التفاعل، على نحو بحيث يتعلّم المشاركون التمييز بين أعمال التفاهم والأفعال الموجّهة نحو النجاح. بهذه المهمات الثلاث يتمّ حلّ مشكل الانتقال من مستوى التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى مستوى التفاعل بتوسّط رمزي.

حاول ميد أن يوضّح هذا الانتقال بمساعدة آلية يسمّيها «تبنّي المواقف (Einstellungsübernahme)» أو «الأخذ بموقف الغير»[21]. وإن بياجيه وفرويد كذلك قد أدخلا **آلية التعلّم من طريق الاستبطان** (Verinnerlichung)، أحدهما في معنى «استبطان إدراكي (Interiorisierung)» لخطاطات فعل معينة، أما الآخر ففي معنى «استبطان نفسي (Internalisierung)» لعلاقات ما في موضوع اجتماعي، وعلى الحقيقة في شخص مرجعي (Bezugsperson) (تمّ التخلي عنه). وبطريقة مشابهة يتصوّر ميد الاستبطان النفسي باعتباره استبطانًا للبنى الموضوعية للمعنى. وعلى نحو مغاير لما يحدث في حالة علاقة تفكّرٍ تتمّ من جهة أن ذاتًا تنثني على نفسها لأنها تجعل نفسها موضوعًا لذات نفسها، فإن نموذج الاستبطان يعني أن الذات تجد نفسها من جديد في شيء خارجي (in einem Äusseren)، وذلك بأن تستوعب وتتملّك في ذاتها ما يبرز تلقاءها بوصفها موضوعًا. وإن بنية **التملّك** إنما تتميز عن بنية **الترائي** (Spiegelung)[22] من خلال المعنى المعاكس للاتجاه: إن الذات (das Selbst) تتّصل بذاتها ليس بأن تجعل من نفسها موضوعًا، بل بأن تتعرّف في الموضوع الخارجي، في خطاطة الفعل أو في خطاطة العلاقة، إلى العنصر الذاتي الذي ظهر خارجًا (entäussert).

إن هذه التوضيحات إنما تظلّ بلا ريب حبيسة نموذج فلسفة الوعي، إذ إن ميد يتوجّه قبلةَ نموذج أقدم عهدًا كان سبق أن أخذه أغسطين في الاعتبار، ونعني بذلك نموذج التفكير بوصفه حوارًا باطنيًا، حوارًا مأخوذًا نحو الباطن: «إنه عبر

(21) بالإنكليزية في النص الألماني: «taking the attitude of the other» (الأخذ بموقف الغير) في معنى الاستئناس، الاستلهام، الاقتباس، الاعتناق، الاستعارة... (المترجم)

(22) النظر في المرآة. (المترجم)

الإيماءات من حيث هي (qua) رموز ذات دلالة فحسب، إنما يصبح الذهن أو العقل أمرًا ممكنًا، وذلك أنه عبر الإيماءات التي هي رموز دالّة فحسب، إنما يمكن أن يحدث التفكير الذي هو بكل بساطة حديث منقول نحو الباطن أو ضمني يجريه الفرد مع ذات نفسه بمساعدة هكذا إيماءات»[23]. هذا النموذج من شأنه أن يضيء آلية تبنّي المواقف من جهة واحدة فحسب. ومن خلاله يصبح واضحًا أن العلاقة البيذاتية بين المشاركين في التفاعل الذين يعدّلون من أنفسهم بعضهم بإزاء بعض، ويأخذون مواقف من التعابير الصادرة عنهم في شكل متبادل، إنما هي مستنسخة من بنية العلاقة بالنفس[24]. إلا أنه من الجهة الأخرى، ثمّة ذاتية من مستوى أعلى، ميزتها أنها لا تستطيع أن تتعلّق بذاتها إلا بتوسّط، نعني عبر العلاقات المركّبة مع آخرين، هي تغير بنية التفاعل بكامله. وكلّما كانت مواقفُ نظيرٍ ما، «أدخله» المشاركون في التفاعل «في تجربتهم الخاصة»، أكثر تركيبًا، فإن ما كان يربط سابقًا بين المشاركين في التفاعل، وبالتالي في بادئ الأمر بين الكيانات العضوية، بفضل الخصائص المنظومية، سوف ينزاح من مستوى الأنظمة الغريزية الخاصة بالنوع منذ الولادة، إلى مستوى بيذاتية تمّ إنتاجها في شكل تواصلي، وتمّ تخزينها في وسطٍ من الرموز اللغوية، وفي الأخير تمّ التأمين عليها بواسطة التقاليد الثقافية.

في الفصول التي عقدَها في شأن التشكّل (Konstitution) الاجتماعي للذات، أثار ميد انطباعًا مضلّلًا، بحيث يجري الأمر كما لو أن تبنّي المواقف والاستبطان الملائم للبنى الموضوعية للمعنى يجب أن يتمّ تصوّرها في المقام الأوّل بوصفها آلية إنتاجٍ لذاتية من مستوى أعلى. لكن هذه الآلية إنما تؤثّر في منظومة بكاملها، إن عملياتها تهمّ كل الأجزاء المكوّنة لمنظومة التفاعل: تهمّ **المشاركين** القادرين على التفاعل، وتهمّ **التعبيرات** الصادرة عنهم وتهمّ أولئك **المنظِّمين** الذين يؤمّنون استمرار منظومة التفاعل عبر تنسيق كافٍ بين الأفعال. وإذا ما أراد ميد، بمساعدة آلية تبنّي المواقف، أن يوضّح كيف ينتج التفاعل الذي

---

(23) Mead, *Geist*, p. 86.

وقريب من ذلك: L. S. Wygotski, *Denken und Sprechen* (Frankfurt am Main: 1961),

ظهر كتاب فايغوتسكي أوّل مرة في عام 1934 في موسكو، قبل سنة واحدة من موت المؤلف، في الوقت الذي نُشرت *Mind, Self, Society* بعد موت مؤلّفها.

(24) تلك هي نقطة الربط بالنسبة إلى: Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, pp. 245 ff.

يتمّ بتوسّط الرموز عن التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الإيماءات، فإنه ينبغي عليه أن يبين كيف تنتقل الأعمال التنظيمية للإيماءات، والتي تعمل بوصفها مفتاحًا للاقتصاد في مقاطع الحركة المترسّخة في الغريزة، إلى التواصل الذي يتمّ بلغة الإشارات، وكيف يكون من شأن الكائن العضوي الذي يردّ الفعل إزاء الإثارة أن ينمو إلى حدّ أدوار المتكلّم والمخاطب، وكيف يكون من شأن الأعمال التواصلية أن تتميز من الأفعال غير التواصلية، ومن شأن مسارات التفاهم **الواحد مع الآخر** أن تتميز من التأثيرات الموجّهة-نحو-النتائج **الواحد على الآخر**. لا يتعلق الأمر بانبثاق علاقة بالنفس متفكّرة في ذاتها أو بذاتية من مستوى أعلى فحسب، فهذا التمثّل لا يزال يتقيد بنموذج الذات-و-الموضوع الذي يريد ميد أن يتجاوزه. ويتعلق الأمر بانبثاق شكلِ حياةٍ من مستوى أعلى. وهذا الشكل موسوم عبر شكل من البيذاتية المتقوّمة باللّغة، هي التي تجعل الفعل التواصلي ممكنًا. وإن تنفيذ هذا التحليل يعاني مع ذلك من حقيقة أن ميد لا يميز تمييزًا كافيًا مستوى التفاعل بتوسّط الرموز عن مستوى التفاعل بتوسّط اللغة المقتدي بمعايير. وأريد بادئ الأمر أن أرسم خطاطة عن الطريقة التي بها نفّذ ميد نظرية الدلالة الخاصة به تحت الجوانب الثلاثة المشار إليها.

(2) الانتقال من لغة الإيماءات تحت البشرية إلى التفاعل بتوسط الرموز: اتخاذ المواقف

إن فكرة ميد الأساسية بسيطة. ففي التفاعل بتوسّط الإيماءات تكتسب إيماءةُ (die Gebärde) الكائن العضوي الأوّل دلالةً بالنسبة إلى الكائن العضوي الثاني، الذي يردّ الفعل إزاء ذلك: وهذا التفاعل السلوكي من شأنه أن يفصح عن الطريقة التي بها **يؤوّل** أحدُهما إيماءةَ (die Geste) الآخر. والآن لو أن الكائن العضوي الأوّل «أخذ بموقف الآخر»، ومن حيث إنه يقوم بإيماءته، فهو يستبق ردّة فعل الكائن العضوي الآخر **وبالتالي تأويله**، فإن إيماءته الخاصة من شأنها أن تكتسب **بالنسبة إليه** دلالة مماثلة وإن لم تكن مطابقة للدلالة التي تأخذها **بالنسبة إلى الطرف الآخر**: «حين يبين فردٌ ما، عند أي فعل اجتماعي أو وضعية ما، بواسطة إيماءة ما، لفردٍ آخر، ما ينبغي عليه أن يفعل، فإن الفرد الأوّل هو واعٍ بدلالة الإيماءة الخاصة به – أو إن دلالة إيماءته من شأنها أن تظهر في تجربته الخاصة – وذلك بمقدار ما يأخذ موقف

الفرد الثاني من إيماءته في الحسبان وينحو نحو ردّة الفعل عليها ضمنيًا، بالطريقة ذاتها التي بها يفعل الفرد الثاني صراحةً. وإن الإيماءات إنما تتحوّل إلى رموز دالّة، حينما تقدح ضمنًا في الكائن الواضع الإيماءات ردات الفعل نفسها التي تقدحها صراحةً لدى أفراد آخرين، أو يجب أن تقدحها لدى تلك الكائنات التي هي موجّهة إليهم»[25]. إن ميد يعتوره الاعتقاد بأنه يستطيع أن يفسّر نشوء الدلالات التي هي متطابقة بالنسبة إلى اثنين على الأقلّ من المشاركين في التفاعل، وبالتالي إن أحدهما من شأنه أن يستبطن (internalisiert) العلاقة بين إيماءته الخاصة وردّة الفعل السلوكية للطرف الآخر، بحيث إن الاستبطان يتحقّق من جهة أن أحدهما يتبنّى الموقف الذي في نطاقه قام الطرف الآخر بردّة الفعل إزاء إيماءاته. إذا كان هذا صحيحًا، فإننا لن نحتاج إلا إلى توفير الشروط التي تحتها يمكن أن ندرج تبنّي المواقف وبالتالي مسار استبطان البنى الموضوعية للمعنى.

من هذه الزاوية، فإن ميد يتأرجح بين اعتبارين. أوّلهما يستند إلى مبرهنة (Theorem) ردّة الفعل المعطَّلة أو المؤجَّلة[26]. وعلى أساس انقطاع الاتصال المباشر بين المثير والاستجابة يجب أن ينشأ سلوك ذكي يتميز بالقدرة على «حلّ مشاكل السلوك الحاضر بالنظر إلى العواقب المستقبلية الممكنة»[27]. ويتوقّف الكائن العضوي ويدرك ما يفعل حين يقدح بإيماءاته الخاصة لدى الطرف المقابل ردات أفعال سلوكية معينة. ولا يلحظ ميد أنه بهذه المبرهنة ادّعى بالنسبة إلى تفسير مسألة تبنّي المواقف تفكّرًا، إذا كان لا يريد أن يسقط من جديد في نموذج فلسفة الوعي، فإنه ينبغي عليه أن يفسّره بالتوجّه قِبلة الدلالة التي يأخذها الفعل الخاص به بالنسبة إلى المشاركين **الآخرين** في التفاعل.

لذلك فإن الاعتبار الآخر، المطروح في شكل دارويني، هو أكثر اتساقًا، من حيث إن ضغط التأقلم الذي يمارسه المشاركون الواحد على الآخر في إطار تفاعلات أكثر تعقيدًا، سواء كان ذلك تحت إكراه التعاون أم من باب أولى وأحرى في حالة النزاعات، إنما يكشف عن زيادة في سرعات التفاعل المرتفعة. وعندئذ

---

(25) Mead, *Geist*, p. 86.

(26) Ibid., p. 158.

(27) Ibid., p. 140.

يتمتع بالأفضلية أولئك المشاركون الذين يتعلّمون لا أن يؤوّلوا إيماءات الطرف الآخر في ضوء ردات الفعل الخاصة بهم المترسّخة في الغريزة فحسب، بل أن يفهموا دلالة الإيماءات الخاصة بهم في ضوء ردات الفعل المنتظرة من الغير[28].

في ما عدا ذلك، يركّز ميد على المرونة الخاصة للإيماءات المدرَكة سماعيًا (akustisch). فعند الإيماءات الصوتية يكون من الأيسر على الكائن العضوي الذي يطلق الأصوات أن يتبنّى موقف الطرف الآخر، لأن الباثّ يمكنه أن يدرك الإشارات السمعية بالجودة ذاتها التي يدركها بها المتقبّل[29]. ولهذا السبب يرى ميد في واقع أن الفونيمات (Phoneme)، وبالتالي الإيماءات الصوتية، هي التي تشكّل الحامل العلاماتي (Zeichensubstrat) للتواصل اللغوي، تأكيدًا لفرضيته القاضية بأن تبنّي المواقف إنما هو آلية مهمة بالنسبة إلى نشأة اللغة[30].

في هذه المسائل الإمبيريقية لا أريد أن أنغمس أكثر من ذلك، بل سوف أقف عند السؤال المفهومي، ما إذا كان ميد يستطيع أن يعيد بناء انبثاق لغة الإشارات ولغة الإيماءات عمومًا على النحو الذي يمكّن مشاركًا في التفاعل من أن يتبنّى موقف الآخر. ومن جهة أنه لا يُقصَد من ذلك أكثر من أن أحد المشاركين في التفاعل يتبنّى سلفًا الموقف الذي في إطاره سوف يقوم الطرف الآخر بردّة الفعل على إيماءته الصوتية الخاصة، فإنه لا يتوضّح أبدًا بأي وجه يجب أن تنجم عن ذلك رموز من نوع لغوي وإيماءات صوتية ذات دلالة مطابقة (identisch). وبهذه الطريقة ليس بإمكان ميد سوى أن يفسّر نشأة بنيةٍ ميزتها أن الكائن العضوي الأوّل إنما تثيره أصواته الخاصة **على نحو مشابه** (in ähnlicher Weise) لما يحدث عند الكائن العضوي الثاني. إذا كانت الإيماءة ذاتها توقظ لدى الاثنين كليهما استعدادًا نحو سلوك **مماثل** (Gleich) (مشابه كفايةً)، فإن ملاحظًا ما يستطيع أن يسجّل من الجهتين تأويلًا متوافقًا (übereinstimmend) للإثارة، إلا أنه لم يكوِّن لنفسه أي دلالة

---

(28) Mead, *Selected Writings*, p. 131.

(29) «إن التعين المزدوج للصوت الذي هو في كرّة واحدة الاستكمال المحرّك لأداة اللغة، وهو ذاته الصدى الراجع والمسموع» هو أمر أكّده أرنولد غيلن بالرجوع إلى فيلهلم فون هامبولت: A. Gehlen, *Der Mensch* (Bonn: 1950), pp. 144, 208 f.

(30) يقارن: Mead, *Geist*, pp. 100 ff.;

وكذلك: Mead, *Selected Writings*, pp. 136 f.

مطابقة بالنسبة إلى المشاركين في التفاعل أنفسهم: «عن كون أحدهما من حيث الاستعداد يفعل ما من أجله تتمّ إثارة الطرف الثاني، لا ينتج أنه ثمّة شيء مطابق بإزائه يسلك كلاهما»[31]. إن كليهما يتأوّلان المثير ذاته في شكل **متوافق**، فهو أمر واقع (ein Sachverhalt) يوجد في ذاته، **وليس بالنسبة إليهما**.

من هنا، فإن ميد يفهم آلية «الأخذ بموقف الغير»[32] في مواضع عدّة، بوصفها «استدعاءً للاستجابة في ذات نفسه التي يستدعيها في الآخر»[33]، فإذا ما لم يأخذ المرء لفظة «الاستجابة»[34] في المعنى السلوكي لردّة الفعل على إثارة ما، بل في المعنى التام للحوار (dialogisch) بوصفها «إجابة» (Antwort)، فهو يستطيع عندئذ أن يمنح تبنّي المواقف المعنى الأدقّ لاستبطان نفسي لاتخاذ المواقف بنعم/ لا في المنطوقات أو الأوامر. ذلك هو التأويل الذي يقترحه توغندهات: «إن ردّة فعل السامع الذي هو مستبَق ضمنيًا من طرف المتكلّم، هو بذلك جوابه عن 'نعم' أو 'لا'... فإن من يتفكّر يتكلّم مع ذات نفسه وهو يتّخذ مواقف نعم/ لا، كما لو كان يتكلّم مع الآخرين الذين يتشاور معهم في ما ينبغي أن يُفعَل»[35]. بقطع النظر عن أن هذه القراءة تمارس عنفًا على النصّ[36]، فهي من شأنها أن تجرّد آلية تبنّي المواقف من القوّة التفسيرية التي مُنحت لها. إن الحوار المستبطَن لا يمكن أن يكون مقوّمًا بالنسبة إلى تفاهم يتمّ بتوسّط دلالات مطابقة، لأن المشاركة في حوارات فعلية أو خارجية إنما تستوجب استخدام الرموز اللغوية. وفضلًا عن ذلك، فإنه ينبغي على المتكلّم والمستمع كليهما أن يتوفرا على لغة متمايزة في شكل قضوي إذا كان يجب أن يكون بإمكانهما أن يتّخذا من المنطوقات أو الأوامر موقفًا بواسطة «نعم» و«لا». لكن ميد أدخل التواصل من النوع اللغوي في مستوى أكثر عمقًا، في تعابير لغة الإشارات، غير المتمايزة من حيث الجهة (modal). ومع ذلك، ينبغي علينا أن نبحث عن حلّ للمشكل في الاتجاه الذي أخذه توغندهات.

(31) Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, p. 255.

(32) بالإنكليزية في النصّ الألماني. (المترجم)

(33) بالإنكليزية في النصّ الألماني. (المترجم)

(34) بالإنكليزية في النصّ الألماني: «response». (المترجم)

(35) Ibid., p. 256.

(36) إن الموضع الوحيد في النصّ الذي يستند إليه توغندهات يوجد في: Mead, *Geist*, p. 149.

إن اعتناق موقف الغير هو آلية ترتبط بردّة الفعل السلوكي لطرف آخر على إيماءتي الخاصة، لكنها تمتدّ بعد ذلك إلى مكوّنات أخرى للتفاعل. فبعدما يكون الكائن العضوي الأوّل قد تعلّم كيف يؤوّل إيماءته الخاصة بطريقة مماثلة لطريقة الكائن الآخر، فإنه لن يستطيع أن يتفادى إحداث الإيماءة وهو ينتظر أن تكون لها بالنسبة إلى الكائن العضوي الثاني دلالة معينة. بيد أنه بهذا الوعي إنما يتغير موقف الكائن العضوي الواحد تجاه الكائن الآخر، فهذا الأخير يُصادَف الآن باعتباره **موضوعًا اجتماعيًا**، هو لم يعد يردّ الفعل على إيماءتي الخاصة من جهة التأقلم فحسب، بل هو بهذا النحو من ردّة الفعل السلوكية إنما يفصح عن تأويلٍ ما لإيماءتي الخاصة تلك. إن الكائن العضوي الثاني إنما يلاقي (begegnet) الكائن الأوّل باعتباره مؤوّلَ إيماءتِه الخاصة، وذلك يعني تحت تصوّر (Konzept) تمّ تغييره. ومن ثمّة يتغير الموقف أيضًا إزاءه. إن أحد الكائنين العضويين يسلك إزاء الآخر بوصفه متقبّلًا، وهو يتأوّل الإيماءة الواردة إليه بطريق معينة، لكن ذلك يعني أنه ينتج إيماءته الخاصة في مقصد تواصلي. فإذا ما قبلنا فضلًا عن ذلك بأن هذا الأمر يسوغ أيضًا بالنسبة إلى الكائن العضوي الثاني، تنشأ وضعيةٌ في نطاقها يمكن آلية الاستبطان أن تُطبَّق من جديد، وفي الحقيقة على الموقف الذي في إطاره لم يعد الكائنان العضويان يعبّران عن إيماءاتهما رأسًا كسلوكٍ يهدف إلى التكيف، بل كل منهما **يرسلها** (adressieren) **إلى الآخر مخاطبًا إياه.** وما إن يتّخذ الطرفان هذا **الموقف المخاطِب** (adressierend) للغير تجاه أنفسهم هم أيضًا، حتى يتعلّما الأدوار التواصلية للسامع والمتكلّم: هما يسلكان الواحد إزاء الآخر مثل «الأنا» (Ego) من شأنه أن يُفهم شيئًا ما إلى «أنا آخر» (Alter Ego).

لا يميز ميد تمييزًا كافيًا بين هذين الصنفين من المواقف التي يتبنّاها الواحد من الآخر: نعني من جهة أولى، ردّة الفعل على إيماءته الخاصة، ومن جهة أخرى مخاطبة (das Adressieren) مؤوّلٍ من خلال إيماءة ما. بيد أنه توجد صياغات كثيرة تبين أن الأمرين جميعًا كانا في ذهنه: «إذا ما خاطب المرء شخصًا آخر[37] (adressing another person)، فإنما هو يخاطب نفسه أيضًا ويستدعي في ذاته ردّة

(37) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

الفعل (calling out the response)[38] نفسها التي يستدعيها لدى أشخاص آخرين[39].
«وإن عبارة response إنما تغير من دلالتها على نحو غير متوقّع إن لم يتمّ افتراض العملية البسيطة فحسب، بل العملية الموسّعة لتبنّي المواقف: إن مِن ردَّة الفعل التي تمّت إثارتها إنما تحدث بالفعل 'إجابةٌ' ما». ومن ثمّ توجد وضعيةٌ، «حيث إن المرء **يردّ الفعل** على ما **يخاطب** به المرءُ غيره، وحيث إن ردّة الفعل هذه تصبح جزءًا من السلوك الخاص، حيث إن المرء لا **يسمع** نفسه فحسب، بل أيضًا **يجيب** نفسه، **ويكلّم** نفسه كما يكلّم شخصًا آخر على حدّ سواء»[40] (التشديد من عندنا).

من خلال التبنّي **الأوّل** للمواقف يتعلّم المشاركون في التفاعل كيف يستبطنون قسمًا من البنية الموضوعية للمعنى إلى حدّ أن الطرفين كليهما، من جهة ما أن كلًا منهما يردّ الفعل ضمنًا أو صراحةً بطريقة مماثلة، هما يستطيعان ربط الإيماءة نفسها بتأويلات متوافقة. أما بالتبنّي **الثاني** للمواقف فهم يتعلّمون ماذا يعني أن **يستخدموا** إيماءةً **في مقصد تواصلي** وأن ينخرطوا في علاقة متبادلة بين **المتكلّم والسامع**. وعندئذ يستطيع المشاركون أن يميزوا بين الموضوع الاجتماعي في دور متكلّم أو سامع ما، والآخر بوصفه موضوعًا للتأثير الخارجي. وطبقًا لذلك هم يتعلّمون التمييز بين أعمال تواصلية، موجّهة لمخاطبة الطرف المقابل، وأفعال موجّهة نحو النتائج، من شأنها أن تؤثّر أو تُحدث شيئًا ما. وهذا بدوره بمنزلة مسبّقةٍ بالنسبة إلى نحو **ثالث** من تبنّي المواقف، مقوّم بالنسبة إلى كون المشاركين في التفاعل لا يقومون بتأويلات **متوافقة** موضوعيًا فحسب، بل يعزون (zuschreiben) إلى الإيماءة نفسها دلالة **مطابقة**.

توجد دلالة مطابقة عندما يعرف «الأنا» كيف **ينبغي** على «الغير» (Alter) أن يردّ الفعل على إيماءة دالّة، ولا يكفي أن ينتظر المرء أن الغير **سوف** يردّ الفعل بطريقة معينة. وبحسب الضربين الأوّلين من تبنّي المواقف، يستطيع «الأنا» أن يتنبّأ فحسب، أي أن يتوقّع في معنى التكهّن، بأي وجه سوف يفعل الغير متى ما فهم الإشارة. وبلا ريب هو يميز، كما تبين من قبل، بين جانبين اثنين، تحتهما

(38) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)
(39) Ibid., p. 149.
(40) Ibid., p. 181.

يردّ الغيرُ الفعلَ على إيماءته الخاصة: إن ردّة الفعل السلوكية للغير هي (أ) فعلٌ هادف، موجّه نحو نتائج ما، وفي الوقت ذاته هي (ب) تفصح عن الطريقة التي بها يؤوّل «الغيرُ» إيماءة «الأنا». والآن لأن «الأنا» تأوّل إيماءته في ضوء استباق ردّة الفعل الصادرة عن الغير، فإنه يوجد من جهته، بالنظر إلى (ب) توقّعٌ على سبيل التكهّن يمكن أن يخطئ ظنّه. فإذا ما قبلنا فرضًا بأن «الأنا»، حين يتفاجأ في هذا الإطار من ردّة الفعل السلوكية غير المتوقّعة للغير، وعبّر عن خيبته، عندئذ فإن ردّة فعله ترفع النقاب عن **تواصل فاشل**، وليس عن أي نتائج غير مرغوب فيها من السلوك الوقائعي للغير. فإذا ما قبلنا، فضلًا عن ذلك، بأن هذا الأمر يسوغ أيضًا بالنسبة إلى الغير، فإنه تنشأ وضعيةٌ حيث يمكن آلية الاستبطان أن تنطبق مرّة ثالثة، وبالتحديد على ذلك الموقف الذي يتّخذه «الأنا» و«الغير» ويفصحان من خلاله وبشكل متبادل عن خيبتهما من سوء الفهم. ومن حيث إنهم يتخذون إزاء ذات أنفسهم الموقف النقدي للغير بإزاء التأويل الفاشل لعمل تواصلي ما، يخلقون **قواعد استخدام الرموز**. هكذا بات بإمكانهم أن يتفكّروا قبل ذلك في ما إذا كانوا، في وضعية معطاة، يستخدمون إيماءةً ذات دلالة (significant gesture)[41]، على نحو بحيث إنه لن يكون للآخر أي سبب في أن يتّخذ موقفًا نقديًا. وبهذه الطريقة تتكوّن مواضعات الدلالة وتتشكّل الرموز القابلة للاستعمال بناءً على تطابق الدلالات.

هذا الصنف الثالث من تبنّي المواقف لم يبلوره ميد على نحو دقيق، إلا أنه لامسه عندما أوضح نشأة مواضعات الدلالة متمثّلًا لها بعملية خلق الألفاظ عند الشاعر الغنائي: «إنها مهمّة الفنّان أن يجد تلك الطريقة في التعبير التي تقدح في الآخرين المشاعر نفسها. وإن للشاعر الغنائي تجربة في الجمال مشحونة بإثارة عاطفية، ومن حيث هو فنّان يستخدم الألفاظ، فهو يبحث عن الألفاظ التي توافق أفعاله العاطفية والتي سوف تُحدث في الآخرين أفعالهم الخاصة... ومن الحاسم بالنسبة إلى التواصل أن الرمز يُحدث في ذات الفرد الأمرَ نفسه الذي يُحدثه في غيره. ينبغي أن يكشف عن الكونية نفسها بالنسبة إلى أي شخص يجد نفسه في الوضعية نفسها»[42].

---

(41) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(42) Ibid., pp. 190 f.

إن ابتكار مواضعات دلالية جديدة وبالتالي تقويمية، في صلب منظومة لغوية قائمة، ومتمايزة قضويًا، هو حالة بعيدة من نشأة لغة إشارات. بيد أنه من زاوية النظر التي تهمّنا هنا، هذه الحالة لا تخلو من إفادة. إن شاعرًا يبحث عن صياغات جديدة، إنما يخلق تجديداته من مادّة المواضعات الدلالية السائغة (geltend)[43]. ينبغي عليه حدسيًا أن يستحضر المواقف المفترضة للمتكلّمين الأكفاء، حتى لا يتمّ رفض تجديداته باعتبارها مجرّد انتهاكات ضدّ الاستعمال المواضعاتي للغة. إلا أن ميد لا يتوفر على أي وضوح كاف عن الخطوة المهمة المتعلّقة بالاستبطان النفسي للموقف الذي يتّخذه الغير بإزاء الاستخدام الخاطئ للرموز. وهذا النقص يمكن تلافيه بالاستناد إلى تحليل فتغنشتاين عن مفهوم القاعدة.

(3) استطراد: في تدقيق نظرية الدلالة لدى ميد بالاستعانة بمفهوم فتغنشتاين عن اتّباع قاعدة ما

إن نسق المفاهيم الأساسية الذي يسمح برسم حدّ فاصل بين «السلوك» والأحداث أو الأوضاع القابلة للملاحظة[44]، والذي يحوي مفهومات من قبيل الاستعداد السلوكي وردّة الفعل السلوكية والمثير الباعث على السلوك، قد تمّ تحويله، في إثر ميد، من طرف موريس وفي وقت لاحق في إطار نظرية التعلّم، إلى تربة خصبة بالنسبة إلى سيميوطيقا [سيميائية] كلّية. إن موريس، بمساعدة المفهومات الأساسية للسلوكية، قد أدخل المفاهيم السيميوطيقية الكبرى، من قبيل العلامة ومؤوّل العلامة ودلالة العلامة ...إلخ، على نحو بحيث إن العلاقة البنيوية للمقصد والدلالة يمكن أن يتمّ وصفها من دون أي استباق في شأن فهم السلوك المحكوم بقواعد، وذلك يعني بناء على نزعة موضوعانية[45]. ويستشهد موريس، لدى هذا النحو من تأسيس السيميوطيقا على نظرية السلوك، بأستاذه ميد،

---

(43) السائغة أو الصالحة، وليس «الموجودة» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 15) أو «المتوفرة» كما نقرأ في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 22). (المترجم)

(44) D. S. Shwayder, *The Stratification of Behavior* (London: 1965), pp. 21 ff.

(45) Ch. W. Morris: «Foundations of the Theory of Signs,» *Foundations of the Unity of Sciences*, vol. I (Chicago: 1938); *Signs, Language and Behavior* (Englewood Cliffs: 1946);
ينظر أيضًا: *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie* (Frankfurt am Main: 1977).

إلا أنه أخطأ نكتة الإشكال في مقاربة ميد[46]. فإن ميد يتصوّر بنية المعنى، المبسوطة في الدوائر الوظيفية للسلوك الحيواني، باعتبارها خاصية في منظومات التفاعل، من شأنها أن تؤمّن أرضية مشتركة (Gemeinsamkeit) أوّلية وقائمة منذ أوّل أمرها على قاعدة غريزية، بين الكائنات العضوية المشاركة. إن استبطان مقاييس العلاقة المضبوطة بقواعد موضوعية من شأنه، كذا يُظنّ، أن يعوّض التنظيم الغريزي تدريجيًا، وذلك بفضل التراث الثقافي المستمرّ عبر التواصل اللغوي. ينبغي على ميد أن يعلّق أهمية على إعادة بناء الأرضية المشتركة، المتسامَى بها (sublimiert) لغويًا التي تشدّ العلاقات البيذاتية التي توجد بين المشاركين في تفاعل يتمّ بتوسّط الرموز، وذلك **انطلاقًا من منظور المشاركين**. وهو لا يمكنه، مثل موريس، أن يكتفي بأن يعزو إلى كائنات عضوية مفردة تأويلات متوافقة للمثير السلوكي ذاته، وبالتالي **ثباتًا** (Konstanz) للدلالات، مدرَكًا انطلاقًا من منظور الملاحظ، بل ينبغي عليه أن يشترط **تطابق** (Identität) الدلالات. فإن استخدام الرمز نفسه بناءً على ثبات الدلالات لا ينبغي أن يكون معطى في ذاته فحسب، بل أن يكون قابلًا للمعرفة بالنسبة إلى مستعملي الرموز أنفسهم. وهذا التطابق في الدلالة لا يمكن أن يتمّ تأمينه إلا من طريق **الصلاحية** البيذاتية **لقاعدةٍ** ما، من شأنها أن تثبّت دلالة علامة ما «بشكل مواضعاتي» (konventionell).

من هذه الناحية، فإن الانتقال من التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل بتوسّط الرموز إنما يعني في الوقت ذاته تشكيل سلوك **محكوم بقواعد**، سلوكٍ يمكن أن يُفسَّر في سياق مفهومات التوجّه، ويجري بحسب مواضعات الدلالة. وأريد أن أذكّر بتحليل فتنغشتاين لمفهوم القاعدة، أوّلًا، كي أوضح وجه الترابط بين الدلالة المطابقة والصلاحية البيذاتية، يعني بين اتّباع القاعدة واتّخاذ موقف بواسطة لا/ نعم إزاء انتهاكات القاعدة (Regelverstössen)[47]، وثانيًا، من أجل إدراك أكثر دقّة لاقتراح ميد بخصوص النشوء المنطقي للمواضعات الدلالية.

إذا أخذنا مفهوم القاعدة، فإننا نجد لحظتين متحدتين، وهما تلكما اللتان

---

(46) Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970), pp. 150 ff.

(47) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 23). (المترجم)

تميزان استعمال الرموز البسيطة: نعني الدلالة المطابقة والصلاحية البيذاتية. وإن الكلّي الذي يشكّل دلالةَ قاعدةٍ ما إنما يمكن أن يُعرَض في ما نشاء من الأفعال الكثيرة التي تُضرَب مثلًا عنه (exemplarisch). فإن شأن القواعد أن تحدّد الطريقة التي بها ننتج شيئًا ما: موضوعات مادّية كانت أو أشكالًا (Gebilde) رمزية من قبيل الأعداد والرسوم (Figuren) والألفاظ (وإنما في هذه فحسب يجب الكلام). ولهذا السبب يستطيع المرء أن يفسّر معنى قاعدة (بنائية) ما من خلال ضرب الأمثال. وهذا لا يحدث بأن نعلّم أحدًا بأي وجه هو يستطيع أن يصوغ صوغًا كلّيًا (verallgemeinern) عددًا محدودًا من الحالات من طريق الاستقراء، بل على الأرجح أن تلميذًا تصوّر معنى قاعدةٍ ما مجرّد أن تعلّم كيف يفهم الأشكال المنشاة والمقدّمة بحسب قواعد صريحة (regelrecht) باعتبارها أمثالًا عن شيء ما ينبغي أن نراه **فيها**. ومن أجل ذلك، يمكن في هذه الظروف مثالًا واحدًا أن يكون كافيًا: «إنما القواعد إذن هي التي تسوغ بالنسبة إلى المثال الذي تجعله مثالًا»[48]. الموضوعات أو الأفعال التي تستخدَم بوصفها مثالًا، هي ليست من ذات نفسها، إن جاز التعبير، أمثلة عن قاعدة ما – وحده تطبيق قاعدةٍ ما هو ما يجعل الكلّي ينبجس من جزئي ما.

إن دلالةَ قاعدةٍ ما لا يمكن أن تتوضّح بالاعتماد على الأمثلة الخاصة بها فحسب، بل على العكس من ذلك يمكن أن تُستخدَم القاعدةُ من أجل تفسير دلالة تلك الأمثلة. ويفهم المرء دلالة فعلٍ رمزي معين، مناورة في الشطرنج على سبيل المثال، عندما يسيطر المرء على قاعدة استخدام قطعة الشطرنج. إن فهمَ فعلٍ رمزي مرتبط بالكفاءة في **اتّباع قاعدة ما**. وينبّه فتغنشتاين إلى حالة تلميذ يتمرّس على سلسلة عددية معينة من خلال أمثلة، فهو قد فهم القاعدة القائمة عليها عندما صار «بإمكانه أن يواصل بنفسه». إن «هكذا دواليك» (das «Und-so-Weiter») التي بها يقطع المعلّم سلسلة من الأعداد، يجب على سبيل المثال أن يُتمثَّل بها (exemplifizieren) على سلسلة هندسية ما، هي توجد من أجل إمكان توليد ما شئنا من الحالات الأخرى التي تفي بالقاعدة. إن تلميذًا تعلّم قاعدةً ما، هو، بفضل كفاءته التوليدية على اختراع أمثلة بنفسه، وحتى على اختراع أمثلة جديدة، قد صار بالقوّة (potentiell) معلّمًا.

---

(48) L. Wittgenstein, «Philosophische Grammatik II,» in: *Schriften* (Frankfurt am Main: 1969), vol. 4, p. 272.

مع ذلك، فإن مفهوم الكفاءة في استخدام القواعد لا يتعلّق أبدًا بالقدرة على إنتاج التعابير الرمزية وعلى فهمها في مقصد تواصلي فحسب، بل هو كذلك مفتاحٌ للمشكل الذي يهمّنا، لأنه إنما من خلال القدرة على اتّباع قاعدة معينة يمكن أن يتوضّح ما نقصده **بتطابق** دلالة ما[49].

من وراء «تطابق» (Identität) الدلالة لا يمكن أن يُقصَد الأمر نفسه الذي يُقصَد من وراء تطابق موضوع ما يمكن أن يتمّ التعرّف إليه (identifizieren) من طرف كثرة من الملاحظين تحت وصوفات مختلفة باعتباره الموضوع ذاته. إن فعل التعرّف هذا إلى موضوع في شأنه يصنع المتكلّمون منطوقات معينة، إنما يفترض فهمَنا للمصطلحات المفردة. فإن الدلالات الرمزية تشكّل أو تؤسّس التطابق بطريقة مشابهة لقواعد تصنع الوحدة في كثرة التجسيدات التي تُتّخذ أمثلة عنها أو التحقيقات أو الاستجابات المختلفة لها. إن الدلالات إنما تسوغ بفضل التنظيم المواضعاتي بوصفها متطابقة. وفي هذا السياق تهمّنا إشارة فتغنشتاين إلى أن مفهوم القاعدة مرتبط أشدّ الارتباط باستخدام لفظة «نفسه» (gleich). إن الذات لا تستطيع على الدوام أن تتّبع قاعدةً ما، متى ما اتّبعتها، إلا متى كانت، تحت شروط تطبيق متغيرة، تتّبع **نفس** القاعدة، وإلا فإنها لا تتّبع أي قاعدة، ففي معنى 'القاعدة' يُتضمَّن تحليليًا أن ما تضعه «أ» أساسًا لتوجيه سلوكها إنما يبقى على نفس الحال (gleich bleibt). وهذا البقاء-على-نفس-الحال (Gleichbleiben) هو غير ناتج عن التماثلات (Gleichförmigkeit) في السلوك الملاحظ الذي تأتيه «أ»، إذ ليس من شأن كل عدمِ تماثلٍ أن يشير إلى خرق للقاعدة. إن على المرء أن يعرف القاعدة متى أراد أن يَسجّل ما إذا كان أحدهم قد خالف القاعدة، فإن سلوكًا غير متماثل هو أمر لا يمكن أن يُخصَّص بوصفه خطأ، أو بالأحرى بوصفه خرقًا للقاعدة، إلا في نطاق معرفة بقاعدة تمّ اتخاذها أساسًا. وبالتالي، فإنه لا يمكن أن يُرَدّ تطابق قاعدة ما إلى انتظامات (Regelmässigkeiten) تجريبية، بل هو يتوقّف بالأحرى على الصلاحية البيذاتية، وذلك يعني على واقعة أن: 1) ذواتًا، من شأنها أن توجّه سلوكها بحسب قاعدة ما، قد حادت عن هذه القاعدة، وأنها 2) تستطيع أن تنقد سلوكها المخالف بوصفه خرقًا للقاعدة.

---

(49) في ما يلي ينظر: P. Winch, *The Idea of a Social Science* (London: 1958; Frankfurt am Main: 1966), pp. 24 ff.

إلى ها هنا تنتمي حجّة فتغنشتاين الشهيرة ضدّ إمكان أن يكون في مستطاع ذوات ما أن تتّبع، إن جاز القول، قاعدة ما لأجل ذاتها فحسب: «أن **نعتقد** أننا نتّبع القاعدة لا يعني أن نتّبع القاعدة (في الواقع)، ولهذا لا يمكن المرء أن يتّبع القاعدة كأمر خاص به (privatim)، وإلا فإن اعتقاد المرء أنه يتّبع القاعدة سوف يعني الشيء ذاته و: اتّباع القاعدة»[50]. إن نكتة الإشكال في هذا التفكّر هو أن «أ» لا تستطيع أن تكون على ثقة ممّا إذا كانت على العموم تتّبع قاعدةً ما إذا لم تكن هناك وضعيةٌ في نطاقها هي تعرّض سلوكها إلى نقدٍ هو في أساسه قابل للإجماع عليه من طرف ب. يريد فتغنشتاين أن يبين أن تطابق القواعد وصلاحية القواعد هما أمران مترابطان في شكل نسقي، فأن نتّبع قاعدةً ما يعني أن نتّبع في **كل** حالة جزئية القاعدة **ذاتها**. إن تطابق القاعدة في صلب كثرة التحقيقات لا يرتكز على ثوابت (Invarianzen) قابلة للملاحظة، بل على بيذاتية صلاحيته. ولأن القواعد تسوغ على نحو مضادّ للوقائع، فإنه يوجد إمكان لنقد السلوك المحكوم بقواعد وتقويمه باعتباره ناجحًا أو مخفقًا، وبالتالي فما هو مفترض سلفًا هو وجود **دورين اثنين مختلفين** بالنسبة إلى المشاركين «أ» و«ب». إن **أ** له كفاءةُ **اتّباع قاعدة ما**، وذلك من حيث إنه يتفادى الأخطاء على نحو نسقي. وإن **ب** له كفاءة **الحكم** على السلوك المحكوم بقواعد الذي يأتيه «أ». إن كفاءة الحكم لدى «ب» تفترض من جهتها كفاءة القواعد، وذلك أن «ب» لا يستطيع أن يقوم بالاختبار المطلوب إلا عندما يستطيع أن يبرهن على خطأ «أ» وعند الاقتضاء أن يتوصّل إلى اتفاق (Einverständnis) على الاستخدام **الصحيح** للقاعدة. وعندئذ يضطلع «ب» بدور «أ» ويبين له أمام عينيه الخطأ الذي اقترفه. وفي هذه الحالة، يضطلع «أ» **أيضًا** بدور الحاكم الذي ينبغي هو بدوره أن يكون له إمكان تبرير سلوكه الأصلي، وذلك بأن يبرهن لدى «ب» على تطبيق خاطئ للقاعدة. ومن دون إمكان **النقد المتبادل** هذا والتعلّم المتبادل الذي يقود إلى التوافق، لن يكون تطابق القواعد أمرًا مأمونًا. إن أي قاعدة ينبغي أن تكون لها، على المستوى البيذاتي، صلاحيةٌ ما بالنسبة إلى ذاتين اثنتين على الأقلّ، إذا كان يجب أن يكون في مستطاع ذات ما أن تتّبع قاعدة ما، وذلك يعني القاعدة ذاتها.

---

(50) L. Wittgenstein, «Philosophische Untersuchungen,» *Schriften* (Frankfurt am Main: 1960), vol. 1, p. 382.

أقام فتغنشتاين الدليل، من خلال تحليل مفهوم «اتّباع القاعدة»، على أن تطابق الدلالات يعود إلى القدرة على اتّباع قواعد سائغة في شكل بيذاتي وذلك مع ذات أخرى واحدة على الأقلّ، ولهذا الغرض ينبغي على كلتيهما أن تتوفرا في الوقت ذاته على كفاءة السلوك المضبوط بقواعد كما أيضًا على كفاءة الحكم النقدي على هذا السلوك. وإن ذاتًا معزولة ووحيدة لا تتوفر فضلًا عن ذلك إلا على واحدة من هاتين الكفاءتين، هي لا تستطيع لا تشكيل مفهوم القاعدة ولا استخدام الرموز بناء على دلالات مطابقة. وإذا ما حلّلنا «الصلاحية البيذاتية» لقاعدة ما بهذه الطريقة، نحن نصطدم بنمطين متباينين من الانتظارات: أ) انتظار «ب» أن تكون «أ» لها نيةُ القيام بفعل ما باستخدام قاعدة ما، ب) انتظار «أ» أن تعترف «ب» بفعلها أو تجعله سائغًا بوصفه تحقيقًا للقاعدة. لنفرض أن «أ» و«ب» هما تلميذٌ ومعلّمٌ يمتلكان كفاءة القواعد وكفاءة الحكم عليها، ولنفرض أن «ع» هي قاعدة (R sei eine Regel)، وأن «م»، «ن»، «ك»... هي تعبيرات رمزية يمكن في سياق معين أن تسوغ على حالات من «ع»، وأن «ظ س» (VE) هو الانتظار السلوكي للمعلّم الذي هو مؤسَّس على «ع» على نحو بحيث إن «ك»$_{(ع)}$ ($q_{(R)}$) على سبيل المثال، يقدّم تحقيقًا للانتظار السلوكي «ظ س». وفي النهاية لنفرض أن «ح» هو الحكم على ما إذا كان يمكن التعرّف (identifiziert) إلى فعل معين بوصفه «ك»$_{(ع)}$، نعني ما إذا كان يمكن أن يتمّ الاعتراف به بوصفه تحقيقًا للانتظار السلوكي «ظ س». ولنفرض أن «ح ظ» (UE) هو انتظار الاعتراف المناسب، بحيث إن «أ» حين يعبّر عن ك من خلال الانتظار (ح ظ) هو يضع **ادّعاءً** بإمكان ب أن يعترف به. إن «ظ س» و«ح ظ» يرمزان إلى نمطَي الانتظار كليهما، انتظار السلوك وانتظار الاعتراف، وإن وجه التفريق بينهما هو ما يهمّني. ونحن يمكننا الآن أن نقدّم – كما سوف يلي – الشروط التي ينبغي الإيفاء بها، حتى تسوغ «ع» بالنسبة إلى «أ» و«ب» في شكل بيذاتي، وذلك يعني حتى تكون لها الدلالة ذاتها بالنسبة إليهما، حيث نحن نفترض أن «أ» و«ب» يتوفران سواء على كفاءة القواعد أو على كفاءة الحكم عليها. أن «أ» في سياق معطى يستخدم القاعدة «ع»، فذلك يعني:

(1) «أ» ينتج «ك»$_{(ع)}$،

(2) بنية أن يحقّق، في سياق معطى، الانتظار السلوكي «ظ س»$_{(ك)}$ لدى «ب»،

(3) ومن حيث إنه من جهته ينتظر «ح ظ»$_{(ك ع)}$، أن تعترف «ب» في سياق معطى بأن «ك» هو تحقيق للانتظار السلوكي الخاص بها،

(4) يفترض **أ** عندئذ أن (1') **ب** هو في وضع يسمح له، عند الاقتضاء، بأن ينتج هو نفسه «**ك'**»(ع)،

(5) من حيث إنه (2') في سياق معطى هو يحقّق «**ظ س**»(ك')،

(6) يفترض **أ** فضلًا عن ذلك أن (3') «**ب**» في هذه الحالة سوف يكون له الانتظار «**ح ظ**»(ك ع)، وأن «**ك**'» هو معترَفٌ به من طرف «**أ**» بوصفه تحقيقًا لانتظاره السلوكي «**ظ س**»(ك')، (يعود الضمير على أ).

هذه الشروط ينبغي على **أ** أن يحقّقها متى كان يجب عليه أن ينتج تعبيرًا مفهومًا من قبيل «**ك**»(ع). وطبقًا لذلك، يسوغ بالنسبة إلى **ب** أن يلبّي المفترضات (4) – (6) لدى «**أ**» وأن يحقّق أو لا يحقّق الانتظار «**ح ظ**»(ع) لدى «**أ**»، وذلك يعني أن يأخذ موقفًا بواسطة نعم أو لا. في حالة ما إذا أن «**ب**» يخيب انتظار الاعتراف لدى «**أ**»، فهو سوف يضطلع من جهته بدور **أ** ويحقّق شروطًا من جنس (1) – (3)، وعندئذ فإن «**أ**» يلبّي المفترضات ذات الصلة لدى «**ب**» ويحقّق أو لا يحقّق الانتظار «**ح ظ**»(ك ع')، وذلك يعني يقول نعم أو لا. هذا المقطع يمكن أن يتمّ تكراره إلى أن يحقّق أحد المشاركين انتظارَ الاعتراف لدى الآخر، ويبلغ الاثنان إلى إجماع مؤسَّس بواسطة المواقف النقدية ويكونا على ثقة من أن «ع» تسوغ بالنسبة إليها في شكل بيذاتي، وذلك يعني: تمتلك دلالة مطابقة.

بلا ريب نحن قد انطلقنا في إعادة البناء (Rekonstruktion) التي قمنا بها من أن «**أ**» و«**ب**» يعتقدان في أوّل الأمر أنها يعرفان دلالة «ع». المعلّم والتلميذ يعلمان ماذا يعني اتّباع قاعدة **ما** (einer)، وهما يريدان فقط أن يستوثقا ممّا إذا كان يعلمان ماذا يعني اتّباع قاعدة معينة. عن هذا الأمر يمكننا أن نميز الحالة التي يلقّن فيها المعلّم للتلميذ **تصوّر** (das Konzept) **القاعدة**. وسوف أصرف النظر عن هذا الأمر وأمرّ للتوّ إلى الحالة القصوى لنشوء الوعي بالقواعد من الجانبين **كليهما** – وهذه هي الحالة التي اهتمّ بها ميد.

لقد استجمعت تحليل فتغنشتاين عن مفهوم «اتّباع قاعدة ما»، حتى يمكننا أن نطبّق النتيجة على استخدام الرموز التواصلية. وإلى حدّ الآن تقوم «**ك**» مقام موضوع رمزي أيًا كان، تمّ إنتاجه بحسب قاعدة ما. وفي ما يلي، سوف أحصر نفسي عند فئة الموضوعات الرمزية التي كنّا سميناها الإيماءات الدالّة أو الإشارات، والتي تنسّق بين سلوكات المشاركين الموجّهة نحو هدف ما.

عندما يلجأ عضو في قبيلة ما، حتى نعود إلى المثل الذي ضربناه عن رمز بسيط، إلى الصياح – في سياق مخصوص –: «هجوم»، فهو ينتظر النجدة من أصحابه «**ب**»، «**ج**»، «**د**»... الموجودين في محيط النداء، وذلك لأنهم يفهمون تعبيره «**ك**$_1$»، غير المميز من حيث الجهة، باعتباره طلبًا للنجدة في وضعية حيث إن المنادي يرى أعداء غير منتظَرين، وهو مفزوع من الخطر المفاجئ، ويرغب في أن يتمّ الدفاع عنه ضدّ المهاجمين. إن هكذا وضعية، كذا نحن نفترض، هي تحقّق الشروط التي تحتها يمكن استخدام «**ك**$_1$» في معنى طلبٍ للنجدة. ثمّ إن قاعدة مقابلة لها تحدّد دلالة «**ك**$_1$»، على نحو بحيث إن المخاطبين يمكنهم أن يحكموا ما إذا كانت لفظة «هجوم» قد تمّ استخدامها في سياق معطى استخدامًا **صحيحًا** – أو ما إذا كان المنادي قد سمح لنفسه بمزحة، وبالتالي اقترف خطأ نسقيًا، على سبيل المثال أراد أن يخيف أصحابه عند قدوم الجيران بمحاكاة صيحة الحرب، أو ما إذا كان **أ** على الأرجح لا يعرف كيف يتمّ استخدام هذه العبارة الرمزية داخل الجماعة اللغوية، وبالتالي لم يتعلّم المواضعة الدلالية (die Bedeutungskonvention) للفظ. هذا المثال الذي ضربناه هو من بعض النواحي أكثر تعقّدًا وأكثر غموضًا من ذاك الخاص بالمعلّم الذي يريد أن يختبر ما إذا كان تلميذٌ ما قد فهم القاعدة بالنسبة إلى بناء متوالية عددية معينة. لكن هذا التعقّد يبدو لنا مفيدًا عندما نفحص عن حالة ذات أهمّية على المستوى النشوئي، نعني وضعية حيث إن **أ** يستخدم العبارة الرمزية نفسها، وذلك من دون أن يرتكز بعدُ على تثبيت مواضعاتي لدلالتها: إن «**ك**$_0$» ليس لها بعدُ أي دلالة مطابقة بالنسبة إلى المشاركين في التفاعل. ومن جهة أخرى، يجب على بنية التفاعل أن تكشف عن كل السمات التي أدخلها ميد، وذلك من جهة أنه يزوّد المشاركين في التفاعل، على أساس تبنٍّ **مضاعف** لمواقف الغير، بالقدرة على تأويل إيماءة ما في شكل **متوافق** وعلى استخدام الإيماءات الصوتية **في مقصد تواصلي**.

ينتج «أ» بحسب افتراضنا «ك$_0$» **وليس** بقصد أن يتّبع قاعدةً ما، **وليس** في انتظار أن يعترف سامعوه «**ب**»، «**ج**»، «**د**»... بـ «**ك**$_0$» بوصفه تعبيرًا مطابقًا للقاعدة. يستطيع **أ** بلا ريب أن **يخاطب** سامعيه في انتظار أنهم (أ) سوف يردّون الفعل بقصد أن يمدّوا له يد العون، وأنهم (ب)، من حيث ما يردّون الفعل على هذا النحو، هم يعبّرون عن أنهم يتأوّلون «**ك**$_0$» بوصفه نداء استغاثة في وضعية حيث رأى **أ** أعداءً غير منتظرين قد برزوا إليه، وهو مذعور من خطر مفاجئ ويطلب النجدة.

إن انتظارات السلوك التي ربطها أ مع ك$_{0}$ هي مع ذلك ليس لها سوى المعنى التكهّني بأن «ب»، «ج»، «د»... **سوف** يسلكون بطريقة معينة، وهي تتميز عن «ظ» «س»$_{(ك)}$ و«ح ظ»$_{(ك ع)}$ ($VE_{(q)}$ und $UE_{(qR)}$) بكون المكوّنات المواضعاتية للدلالة لا تزال مفقودة. إن انتظارات «أ» يمكن أن تخيب بسبب عدم حدوث السلوك **المتوقّع** (vorausgesehen)، ولكن ليس بسبب السلوك **الخاطئ** (fehlerhaft).

لنتذكّر بأي وجه أعاد ميد بناء انتظارات السلوك غير المواضعاتية: (1) أن «أ» يستبق السلوك (مدّ يد العون) الصادر عن «ب»، منذ أن تعلّم كيف يضطلع بالموقف الذي من خلاله يقوم «ب» بردّة الفعل على إيماءة «أ»، (2) أن «أ» يستبق التأويل (die Deutung) الذي يفصح عنه «ب» من خلال ردّة الفعل هذه على إيماءة «أ» (نداء الاستغاثة-في-وضعية ما، حيث...) منذ أن تعلّم كيف يضطلع بالموقف الذي من خلاله يوجّه «ب» من جانبه إيماءات إليه باعتبارها شيئًا ما يقبل التأويل. والآن أي موقف هو موقف «ب» الذي ينبغي على «أ» أن يضطلع به، حتى يمكنه أن يكتسب **وعيًا بالقاعدة** وأن ينتج انطلاقًا من ذلك «ك» **بحسب قاعدة ما؟**

لنفرض أن التعبير الذي صدر عن «أ» اصطدم بآذان صمّاء، وأن «ب»، «ج»، «د»... لم يسارعوا إلى مدّ يد العون إليه. إن عدم تقديم المساعدة هو أمرٌ من شأنه مباشرةً أن يخيب الانتظارَ السلوكي (1) لدى «أ»، وهذا يمكن أن تكون له أسباب مبتذلة: لم يكن الرفقاء يوجدون في نطاق النداء، والنداء لم يبلغ إلا الأطفال والعاجزين، والرجال ينبغي عليهم أوّلًا أن يجلبوا أسلحتهم ووقعوا عندئذ في كمين ...إلخ. وإذا لم توجد حالات من هذا النوع، فإن المساعدة لا **تتخلّف** (ausbleiben)، لكن «ب»، «ج»، «د»... **فشلوا في** (versagen) المساعدة. إن بناء ميد هو بلا ريب لا يقصي أن هذا الامتناع (Ablehnung) يمكن أن يُفهَم باعتباره رفضًا اعتباطيًا لأمرٍ ما، كذلك فإن الحادثة لا تتمّ على المستوى قبل الرمزي لتفاعلٍ يجري على أساسٍ مخزون من السلوكات بحسب أنواع محدّدة وطبقًا لخطاطةٍ المثير-و-الاستجابة. **إن الفشل** (versagt) في المساعدة هو فعل لا يمكن بذلك أن يُفهَم إلا في معنى وضعية تطرأ عندما يقع تخييب الانتظار السلوكي (2) لدى «أ»: إن «ب»، «ج»، «د»... **لم يتأوّلوا «ك$_{0}$» في معنى موسَّع**. ولذلك يمكن مرة أخرى أن توجد أسباب مبتذلة، إلا أنها أسباب تقع على **مستوى آخر** غير التي في الحالة الأولى. إن «أ» يمكن أن تخطئ في تقدير الظروف الأكثر أهمّية للوضعية، والتي

تشكّل السياق الذي في نطاقه يتمّ فهم «ك$_0$» بوصفها طلبًا للعون في شكل **مطابق للقاعدة**. وعلى سبيل المثال فإن «أ» لم يتعرف إلى الغرباء باعتبارهم منتمين إلى قبيلة صديقة، بل هو قد أخذ إيماءات السلام بوصفها إيماءات هجوم ...إلخ. ومن كون الانتظار السلوكي (2) لدى «أ» من جهة «ب»، «ج»، «د»... قد أصابته الخيبة، ينكشف إخفاق في التواصل المتسبّب فيه هو «أ». وعلى هذا الإخفاق يردّ السامعون الذين فشلوا في مساعدته، بالرفض (abweisend)، بأن يأبوا المساعدة. وإن الخطوة الحاسمة هنا تكمن في أن «أ» **يستبطن هذا النحو من ردّة الفعل الرافضة الصادرة عن «ب»، «ج»، «د»... على أنه استخدام لـ «ك$_0$» أُزيح عن مكانه** (deplaziert).

إذا ما تعلّم «أ» أن يتحمّل تجاه نفسه المواقفَ الرافضة الصادرة عن «ب»، «ج»، «د»... والتي تعترضه عند مصادفة إخفاقات «دلالية» (وإذا ما اعتمل (verarbeiten) «ب»، «ج»، «د»... من جانبهم، خيبات مشابهة بالطريقة ذاتها)، فإن أعضاء هذه القبيلة سوف يتعلّمون كيف يوجّهون نداءات في ما بينهم على شاكلة بحيث إنهم **يستبقون مواقف نقدية** معينة بالنسبة إلى حالات استخدام «ك$_0$» على نحو غير مناسب للسياق. وعلى أساس هذا الاستباق يمكن أن تتشكّل انتظارات من نوع جديد، انتظارات سلوكية (ج) هي ترتكز على المواضعة القاضية بأن الإيماءة الصوتية لا ينبغي أن تُفهَم في معنى «ك» إلا متى تمّ التعبير عنها وفق شروط سياقية معينة. ومن ثمّ يتمّ البلوغ إلى مستوى تفاعل يجري بتوسّط الرموز، حيث يكون استخدام الرموز محدّدا عبر مواضعات دلالية. إن المشاركين في التفاعل ينتجون تعبيرات رمزية اهتداءً بقواعد معينة، وبالتالي ضمنًا في انتظار أن يتمّ الاعتراف بها من جهة آخرين باعتبارها تعبيرات (Äusserung) مطابقة للقاعدة.

أكّد فتغنشتاين الرابطة الداخلية التي توجد بين الكفاءة (Kompetenz) في اتّباع قاعدة والقدرة (Fähigkeit) على اتخاذ موقف بواسطة «نعم» أو «لا» إزاء السؤال ما إذا كان رمزٌ ما مستعمَلًا في شكل صحيح، أي في شكل مطابق للقاعدة. إن الكفاءتَيْن كلتيهما مقوّمتان على حدّ سواء بالنسبة إلى وعيٍ ما بالقواعد، إنهما، في معنى النشوء المنطقي، نابعتان من أصل واحد. وإذا ما فصّلنا أطروحة ميد، مثلما أشرت إلى ذلك، فإنها يمكن أن تُفهَم بوصفها تفسيرًا نشوئيًا لمفهوم فتغنشتاين عن القاعدة، وعلى الحقيقة في المقام الأوّل قواعد الاستخدام بالنسبة

إلى الرموز التي تحدّد الدلالات في شكل مواضعاتي ومن ثمّ تؤمّن التطابق بين الدلالات[51].

(4) الانتقال من التفاعل بتوسط الرموز إلى التفاعل المسترشد بمعايير (فعل الدور)

إن ميد لا يصف موضع التطوّر الذي عنده انبثقت تفاعلاتٌ بتوسّط الرموز إلا في شكل مبهم، فالانتقال من التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل بتوسّط الرموز يجب أن يسِم (markieren) عتبة التأنس أو التحوّل إلى بشر (Menschwerdung). من المحتمل أن منظومات النداء البدائية كانت تشكّلت في طور الأنسنة (Hominisierung)، وبالتالي قبل انبثاق الإنسان العاقل (Homo sapiens)[52]. وتوجد أيضًا أماراتٌ على أن إيماءات دالّة في المعنى الذي قصده ميد، أي تعبيرات بواسطة علامات لغوية، قد تمّ استخدامها في شكل عفوي في مجتمعات الرئيسيات (Primaten)[53]. ومنذ أن تمّ توجيه التفاعلات بواسطة رموز مستخدَمة من أجل دلالات مطابقة، كان ينبغي بلا ريب على النظم الأساسية (Statutssysteme) المنتشرة بطريقة نمطية في مجتمعات الفقريات، أن تتغير. إلا أنه في هذه المسائل التجريبية لا يمكنني أن أخوض في هذا الموضع[54]. وبالنسبة إلى تأمّلاتنا المفهومية من المهمّ أن ميد لا يفسّر بواسطة مفهوم التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز وإلا كيف يكون التفاهم بتوسّط الدلالات المطابقة أمرًا ممكنًا - وليس بأي وجهٍ يكون بمقدور منظومة لغوية متمايزة أن تعوّض معدّلات السلوك الأقدم عهدًا والفطرية الخاصة بالنوع؟

لقد اتّبعنا ميد إلى حدّ النقطة حيث هو يجهّز المشاركين في التفاعل بالقدرة على تبادل الإشارات بقصد تواصلي. وإن لغة الإشارات من شأنها أيضًا أن

(51) من هذه الزاوية، فإن تفسير فتغنشتاين لمفهوم القاعدة قد توضّح أيضًا عبر محاولة إعادة البناء التي قام بها ميد: إن مفهوم القاعدة الذي طوّره فتغنشتاين لا يسوغ بادئ الأمر إلا بالنسبة إلى المواضعات الدلالية، وليس بالنسبة إلى معايير الأفعال. يُنظر المجلد الأول، ص 144، هامش 159.

(52) «الإنسان العاقل» وبالمعنى الحرفي «الإنسان الحكيم». (المترجم)

(53) طائفة من الثدييات تضمّ السعالي البدائية وتعيش على الأشجار. (المترجم)

(54) ينظر: E. W. Count, *Das Biogramm* (Frankfurt am Main: 1970), and E. Morin, *Das Rätsel des Humanen* (München: 1973).

تغير آلية التنسيق بين السلوكات. لم يعد بإمكان الإشارات أن تشتغل، بالطريقة نفسها التي تشتغل بها الإيماءات، بوصفها **زنادات** (Auslöser) من خلالها «ينبعث (anspringt)» الكائن العضوي على أساس استعداداته السلوكية وذلك باستدعاء خطاطات سلوكية ما. يمكن المرء أن يتخيل أن الاستخدام التواصلي للعلامات ذات الدلالة المطابقة يؤثّر في بنية الغرائز وفي الطرائق السلوكية للكائن العضوي المعني بالأمر. بيد أنه، مع الوسط الجديد للتواصل الذي عنده تنحصر التأمّلات النظرية التي قام بها ميد عن الدلالة، لم يقع الحصول لغويًا على بنية التفاعل في كل مكوّناتها. فإن لغة الإشارات لم تمتدّ إلى الدوافع وإلى مخزون السلوكات. وما دامت الأسس التحفيزية ومخزونات الطرائق السلوكية لم تكن **مهيكَلة رمزيًا في شكل عميق** (durchstrukturiert)، يظلّ التنسيق الرمزي للفعل منصهرًا في تعديل سلوكي يشتغل في شكل قبل لغوي، ومرتكز في نهاية المطاف على بقايا غريزية.

لقد نظرنا إلى حدّ الآن إلى التعابير المفردة (Einwortäusserungen) باعتبارها مثالًا على التفاعلات التي تتمّ بتوسّط الرموز. وهذا الوصف نقوم به من منظور منظومة لغوية متمايزة. لكن التفاعلات بتوسّط الرموز لا تشترط تنظيمًا نحويًا **متشكّلًا** (ausgebildet) ولا تكريسًا مواضعاتيًا (Konventionalisierung) للعلامات. فإن الأنساق اللغوية هي بعين الضدّ من ذلك تتخصّص عبر ضرب من النحو الذي من شأنه أن يسمح بتوليفات مركّبة من الرموز، والمضامين الدلالية قد انفصلت عن قوام الدلالات الطبيعية إلى حدّ بحيث إن الهيئات الصوتية وهيئات العلامات هي تتنوّع في شكل مستقلّ عن السمات الدلالية. إن ميد نفسه لم يفصل في شكل واضح مستوى التفاعل بتوسّط الرموز عن هذا المستوى من **التواصل** الأعلى درجة، الموسوم من طريق لغة متمايزة، لكنه يميزه من مستوى من **التفاعل**، أعلى تنظيمًا، مخصَّص عبر فعل الدور. إن ميد ينتقل فجأةً من الفعل **بتوسّط الرموز** إلى الفعل **المنظّم في شكل معياري**. فهو يهتمّ بالبناء التكميلي للعالم الذاتي والعالم الاجتماعي، وبنشأة الذات (Selbst) والمجتمع انطلاقًا من سياقات تفاعلٍ هو في الوقت ذاته متوسَّط لغويًا وموجَّه معياريًا. ويتّبع ميد التطوّر الناجم عن التفاعل بتوسّط الرموز فحسب على الخطّ الذي يقود إلى **الفعل** المعدَّل معياريًا ويهمل الخطّ الذي يقود إلى **تواصل** لغوي متمايز قضويًا.

هذه الصعوبة يمكن أن تنحلّ حينما يميز المرء، على نحو أكثر وضوحًا من ميد، بين اللغة من حيث هي **وسطٌ للتفاهم**، واللغة من حيث هي **وسطٌ للتنسيق بين الأفعال ووسطٌ للتنشئة الاجتماعية للأفراد**. وإن الانتقال من التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل بتوسط الرموز إنما نظر إليه ميد حصريًا، كما سبق أن بينا، من جانب التواصل، فهو قد بين بأي وجه تنشأ الرموز من الإيماءات، وبأي وجه من الدلالات الطبيعية تنشأ مواضعات دلالية رمزية، بمعنى سائغة في شكل تذاوتي. ومن ذلك تنتج إعادة هيكلة مفهومية للعلاقات ما بين المشتركين في التفاعل: فهؤلاء يلتقون في الأدوار التواصلية للمتكلّمين والمستمعين باعتبارهم موضوعات اجتماعية، ويتعلّمون كيف يميزون أعمال (Akte) التفاهم من الأفعال (Handlungen) الموجَّهة نحو النتائج. إن البنية الجديدة للتنشئة الاجتماعية لا تزال تتطابق مع البنية الجديدة للتفاهم التي صارت ممكنة بواسطة الرموز. أما بالنسبة إلى التطوّر **اللاحق**، فإن الأمر لم يعد صحيحًا، بل إن ميد لم يأخذ ذلك في الاعتبار. فبعد أن بنى لغة الإشارات، وقف عند جوانب تتعلّق بالتنسيق بين الأفعال وبالتنشئة الاجتماعية، وبذلك المسار من التكوين الذي يجري في وسط اللغة الذي من رحمه تنبثق، على وتيرة أصلية واحدة، الهوية الاجتماعية للكائنات العضوية التي تمّت تنشئتها اجتماعيًا والمؤسسات الاجتماعية. «إن إنسانًا إنما له شخصيةٌ لأنه ينتمي إلى جماعة ما، ولأنه يلتزم بمؤسسات تلك الجماعة في سلوكه الخاص. وهو يتّخذ لغته بوصفها وسطًا، وبمساعدتها يطوّر شخصيته... هكذا، من خلال الأدوار المختلفة التي يأخذها الأعضاء الآخرون ينجح في أن يعتنق موقف أعضاء هذه الجماعة. هذا ما يشكّل، في معنى معين، الشخصية الإنسانية. وتوجد ردات فعل مشتركة معينة من شأن كل فرد أن تكون له بإزاء أشياء مشتركة معينة، وبمقدار ما تتمّ إثارة ردات الفعل المشتركة تلك عند الفرد عندما يؤثّر في شخص آخر، فإنه يطوّر من هويته الخاصة. إن بنية الهوية إنما هي بذلك ردّة فعل مشتركة لدى الجميع، إذ ينبغي على المرء أن يكون عضوًا في جماعة ما حتى تكون له هويةٌ»[55]. وإنه في هذا الموضع إنما نظر ميد إلى التنشئة الاجتماعية من وجهة نظر نشوئية (ontogenetisch) باعتبارها تشكيل الذات بتوسّط اللغة، وهو يفسّر هذا

---

(55) Mead, *Geist*, pp. 204 f.

البناء لعالمٍ داخلي مرة أخرى بمساعدة آلية اتّخاذ المواقف[56]. لكن «الأنا» الآن لا يعتنق ردّات فعل الغير، بل انتظاراته السلوكية المعدَّلة معياريًا.

يمكن المرء الآن أن يتمثّل **تكوّن الهويات** و**نشأة المؤسسات** على نحو بحيث إن السياق الخارج على اللغة للاستعدادات السلوكية والخطاطات السلوكية إنما هو شيء تتخلّله اللغة إلى حدّ ما، بمعنى هو مهيكَلٌ رمزيًا من أقصاه إلى أقصاه. وفي حين أن، إلى حدّ الآن، أدوات التفاهم وحدها قد تمّ تحويلها إلى إشارات، إلى علامات بواسطة دلالات محدّدة في شكل مواضعاتي، نجد أن النزعة الرمزية، على **مستوى الفعل الموجَّه معياريًا**، إنما تنفذ أيضًا إلى التحفيزات والمخزونات السلوكية، وتخلق على نحو متزامن توجيهات ذاتية ومنظومات توجيه فوق ذاتية، أفرادًا تمّت تنشئتهم اجتماعيًا ومؤسّسات اجتماعية. وبذلك فإن اللغة لا تشتغل بوصفها وسطًا للتفاهم ونقل المعرفة الثقافية، بل للتنشئة الاجتماعية والإدماج الاجتماعي. هذان يتحقّقان بلا ريب عبر أعمال التفاهم، إلا أنهما لا يترسّبان، مثل مسارات التفاهم، في معرفة ثقافية، بل في البنى الرمزية للذات والمجتمع، في كفاءات ونماذج من العلاقات (Beziehungsmustern)[57].

«الذات» و«المجتمع»[58] هما العنوانان اللذان تحتهما فحص ميد عن البناء التكميلي للعالم الذاتي والعالم الاجتماعي. وهو ينطلق - محقًّا - في ذلك من أن هذه المسارات لا يمكن اللجوء إليها إلا عندما يتمّ بلوغ مستوى التفاعل بتوسّط الرموز وعندما يكون استخدام الرموز على أساس دلالات مطابقة قد أصبح أمرًا ممكنًا. إلا أنه لا يولي عناية إلى أنه انطلاقًا من هذا المسار أيضًا لا يمكن أدوات التفاهم أن تبقى على حالها. إن لغة الإشارات إنما تتطوّر نحو **الخطاب النحوي**، وذلك من حيث إن وسط التفاهم إنما ينفصل في الوقت ذاته عن الذات المهيكَلة رمزيًا للمشاركين في التفاعل، كما عن المجتمع المختزن في الواقع المعياري.

(56) مواقف الغير. (المترجم)

(57) وليس «مناويل سلوكية» (behavior patterns) كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 25). (المترجم)

(58) بالإنكليزية في النص الألماني: «Self» and «Society» (المترجم)

من أجل بيان ذلك، أريد أن أضرب من جديد مثال نداء النجدة، ولكن بلا ريب مع إجراء تحويرين اثنين. يجب أن يتوفر المشاركون هذه المرة على لغة مشتركة، وفي الحقيقة على لغة متمايزة في شكل قضايا، ثمّ فضلًا عن ذلك، يجب أن يوجد بين «أ» والأعضاء الآخرين من القبيلة «ب»، «ج»، «د»... فرقٌ في المنزلة، ينجم عن الدور الاجتماعي الذي من شأن «أ» من حيث هو رئيس القبيلة. حين يصرخ «أ» «هجوم»، يسوغ هذا التعبير الرمزي «ك» باعتباره عملًا تواصليًا، من طريقه يتحرّك «أ» في إطار دوره الاجتماعي. إن «أ»، من حيث ما يفصح عن «ك»، يحين (aktualisiert) الانتظار المعياري الذي من شأن أعضاء القبيلة الموجودين في محيط النداء أن يستجيبوا لطلبه النجدة، من خلال الانصياع إلى أفعال معينة، محدّدة اجتماعيًا. الاثنان كلاهما، التعبير الموافق لدوره باعتباره رئيس القبيلة والأفعال الموافقة لأدوارهم باعتبارهم أعضاء القبيلة، يشكّلان سياقًا للتفاعل معدَّلًا بواسطة معيار ما. وبلا ريب، فإن المشاركين الآن، بما أنهم يستطيعون أداء الأفعال الكلامية الصريحة، يفهمون «ك» بوصفه تعبيرًا إهليلجيًا، يمكن أن يتمّ توسيعه على نحو بحيث إن المستمعين من شأنهم أن يفهموا «ك» على التناوب:

(1) بوصفه ملاحظة بأن أعداءً غير منتظَرين قد ظهروا فجأة،

(2) بوصفه تعبيرًا عن خوف المتكلّم أمام خطر داهم، أو

(3) بوصفه أمرًا من المتكلّم إلى سامعه بأن يقدّم المساعدة،

بذلك فإن المشاركين هم يعرفون أن

(4) «أ»، بفضل مكانته مأذون له (autorisiert) بهذا الطلب، بمعنى **مبرَّرٌ** له (berechtigt)، وأن

(5) «ب»، «ج»، «د»... هم **من واجبهم** (verpflichtet) أن يقدّموا المساعدة.

إن التعبير «ك» يمكن أن يتمّ فهمه في معنى (1)، لأن المشاركين، كما هو مفترَض، يعرفون ماذا يعني أن نقوم بمنطوق ما. كذلك، يمكن أن يتمّ فهم «ك» في معنى (3) على أساس (4) و(5)، بمعنى إذا كان المشاركون يعرفون ماذا يعني أن نتّبع **معيارًا للفعل**. وأخيرًا، يمكن، كما سوف نرى، ألا يتمّ فهم «ك» في معنى (2) إلا عندما يسوغ (4) و(5) بدورهما، لأن عالمًا ذاتيًا، به يتّصل المتكلّم من

خلال تعبير إفصاحي (expressive Äusserung) ما، لا يتشكّل إلا بمقدار ما تتكوّن **الهوية** الخاصة به في صلة مع عالمٍ من العلاقات البيشخصية المضبوطة في شكل مشروع.

إذا ما أخضعنا المثال الذي ضربناه عن الفعل التواصلي المنصهر في سياق معياري إلى تحليل مماثل للذي يطاول ذاك التفاعل بتوسّط الرموز الذي في نطاقه لا يستطيع المشاركون تفكيك (zerlegen) دلالة الرموز المتبادَلة في مكوّناتها الجِهِية (modal)، فإن فروقًا، ليس في درجة التعقّد فحسب، بل في **طريقة طرح المهمات** (Art der Aufgabenstellung)، سوف تظهر للعيان. إلى حدّ الآن اهتممنا بتحوّل التواصل من الإيماءات إلى اللغة، وعالجنا السؤال عن شروط استخدام متطابق الدلالة للرموز، أما الآن فإنه ينبغي علينا أن نتعقّب تحوّل التفاعل من نمط قبل لغوي من التحكّم، مرتبط بالغريزة، إلى نمط من التحكّم تابع للغة، مرتبط بالثقافة، وذلك كي نفسّر الآلية الجديدة للتنسيق بين الأفعال. وهذا السؤال يمكننا مرة أخرى أن نتصدّى له من جهتين اثنتين: إما من جهة نظرية في التواصل، إذ إنه في الفعل التواصلي يتقدّم التفاهم اللغوي نحو آلية التنسيق بين الأفعال، وإما – وهذا هو السبيل الذي اختاره ميد – من جهة نظرية اجتماعية أو نفسية – اجتماعية.

أما من زاوية نظرية التواصل، فإن المشكل يعترضنا على النحو الآتي: كيف يستطيع «الأنا»، عبر أعمال لغوية عرَضها الغير، أن يرتبط على شاكلة بحيث تكون أفعال الغير متصلة بأفعال «الأنا» من دون نزاع يُذكر، وتكتمل في رابطة تعاونية؟ بالاستناد إلى المثال الذي أثبتناه عن طلب النجدة، يمكن المرء أن يتبين بكل وضوح أن الأفعال الصادرة عن «أ»، «ب»، «ج»، «د»... يتمّ تنسيقها عبر المواقف (الضمنية أيضًا على الدوام) التي يتّخذها المخاطَبون إزاء التعبير الذي يتلفّظ به متكلّم ما. هذا التعبير بلا ريب ليس له **مفعول إلزامي** (Bindungseffekt) **متضمن-في-القول** إلا متى ما جعل من الممكن اتّخاذ مواقف لا تمثّل مجرّد ردات فعل اعتباطية فحسب تجاه تعبيرات متكلّم ما عن إرادته. تكون اعتباطيةً في هذا المعنى على سبيل المثال المواقفُ التي تُتّخذ بإزاء الطلبات أو الأوامر غير الخاضعة لمعايير ما (nicht-normiert). أما في المثال الذي ضربناه، فإن طلب النجدة «ك» هو

يمكّن من اتخاذ مواقف بإزاء ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد. إن سامعًا ما يستطيع بلا ريب أن يجادل في هذا التعبير من نواح ثلاث: اعتمادًا على ما إذا كان موسَّعًا (expandiert)[59] إلى معاينة (Feststellung) أو كان تعبيرًا عن مشاعر أو تعليمات (Befehl)، فإن حقيقته أو صدقيته أو مشروعيته يمكن أن توضع موضع سؤال. وفي الفعل التواصلي، كما عرضنا ذلك آنفًا، تتوفر لدينا ثلاثة أنماط أساسية. فبالنسبة إلى جميعها يسوغ ما يمكن أن يُدرَك بيسرٍ من النمط التقريري: أن العروض التي في الفعل الكلامي (die Sprechaktangebote) تدين بقوّتها الإلزامية إلى العلاقة الداخلية بين ادّعاءات الصلاحية والعلل المقدّمة. ولأن ادعاءات الصلاحية تحت الشروط المفترضة للفعل الموجَّه نحو التفاهم، يمكن أن تُرفَض أو تُقبَل من دون سبب، فإنه توجد في المواقف التي يتخذها الغير بإزاء عرض «الأنا» **لحظة من التبصّر** (Einsicht)، وهذه اللحظة ترفعها عن دائرة مجرّد الاعتباط ومجرّد الشرطية أو التكيف، كذا في أي حال يتمثّل الأمر بالنسبة إلى المشاركين أنفسهم. وطالما أن هؤلاء من خلال أفعالهم الكلامية يرفعون ادعاءات في شأن صلوحية المعبَّر عنه، فهم ينطلقون من انتظارِ أن يبلغوا اتفاقًا محفَّزًا في شكل عقلاني، وعلى هذا الأساس بإمكانهم أن ينسّقوا بين خططهم أو أفعالهم، وذلك من دون أن يكون عليهم، كما في حالة الأوامر البسيطة والتهديد بالعواقب، أن يؤثّروا، بواسطة الإكراه أو احتمال الثواب، في الحوافز الإمبيريقية للغير. ومن خلال التمييز العميق بين الأنماط الأساسية، يكتسب الوسط اللغوي للتفاهم القوّةَ على **إلزام** (binden) إرادة الفاعلين القادرين على التمييز (zurechnungsfähig)[60]. ويستطيع «الأنا» أن يمارس هذه القوّة المتضمَّنة-في-القول على الغير ما إنْ يوجد الاثنان في وضع يمكنهما من أن يوجّهَا فعلَهما بحسب ادّعاءات صلاحية ما.

مع **ادّعاءات الصلاحية، التي من جنس الحقيقة** (wahrheitsanalog) التي تنطوي عليها الصدقيةُ الذاتية والصحّة المعيارية، تمّ توسيع المفعول الإلزامي للأفعال الكلامية إلى ما وراء مجال القناعات ذي المحتوى الوصفي، المرسوم بواسطة

---

(59) موسّعًا وليس «مصرَّحًا به» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 34). (المترجم)

(60) سليمو العقل. (المترجم)

تلفّظات قابلة للحقيقة. بلا ريب إن المشاركين في التواصل، إذا ما كانوا يتلفّظون بجمل متعلّقة بتجارب الحياة أو بجمل معيارية، أو يفهمونها، إنما ينبغي أن يكون في مقدورهم أن يتّصلوا بشيء ما في عالمٍ ذاتي ما أو في عالمهم الاجتماعي المشترك، وذلك بطريقة مشابهة لتلك التي بها هم يقيمون صلةً ما بواسطة الأفعال الكلامية التوصيفية (konstativ) مع شيء ما في العالم الموضوعي. إنه عندما تشكّلت هذه العوالم أو على الأقلّ عندما بدأت في التمايز بعضها من بعض فحسب، إنما اشتغلت اللغةُ باعتبارها آلية تنسيق. ربّما كان ذلك سببًا في أن ميد اهتمّ بنشوء هذه العوالم. فهو، من جهة، حلّل عملية تشكيل (Konstituierung) عالمٍ من الموضوعات التي يمكن إدراكها والتحكّم بها، وهو من جهة، شرح نشأة المعايير والهويات. بذلك ركّز جهده على اللغة بوصفها وسطًا للتنسيق بين الأفعال ووسطًا للتنشئة الاجتماعية، في حين أنه ترك اللغة من حيث هي وسطٌ للتفاهم من دون تحليل إلى حدّ كبير. وعلاوة على ذلك عوّض طريقة النظر من جهة نشأة النوع (phylogenetisch) بتلك التي من جهة نشأة الفرد (ontogenetisch)، وبسّط مهمّة إعادة بناء الانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل الموجّه بواسطة المعايير، على شاكلة بحيث إنه يفترض أن الشروط اللازمة من أجل التفاعل المحقّق للتنشئة الاجتماعية (sozialisatorisch) بين الآباء والأبناء هي شروط مستوفاة. أما كيف يمكن على هذا الأساس أن تتمّ معالجة مهمّة إعادة البناء من جهة نشأة النوع، فإنني في وقت لاحق سوف أضع خطاطة عن ذلك، على الأقل في شكل تقريبي، وذلك بالاستعانة بنظرية دوركهايم عن التضامن الاجتماعي، إذ عندئذ يمكن أن يتمّ وصف نقطة البداية نحو عقلنة تواصلية، تستند إلى الفعل المعدَّل بمعايير.

(5) البناء التكميلي للعالم الاجتماعي والعالم الذاتي

إن الجذور قبل اللغوية الثلاثة للقوّة المتضمّنة-في-القول قد تمّت معالجتها في عمل ميد بطريقة غير متساوية. فإن ميد قد فسّر في شكل رئيس بنيةَ فعل الدور (das Rollenhandeln)، من حيث إنه بين كيف يتملّك الطفلُ العالمَ الاجتماعي الذي وُلد فيه وترعرع، وذلك من جهة ما يُعيد بناءه (nachkonstruierend). وبشكل تكميلي بالنسبة إلى بناء العالم الاجتماعي، يتمّ رسم حدوده بإزاء العالم الذاتي، إن الطفل يكوّن هويته من حيث ما يحصل على الصفات التي تجعله يشارك في تفاعلات موجّهة

طبقًا لمعايير. وفي المركز من التحليل، يوجد إذًا مفهوما **الدور الاجتماعي والهوية**. وفي المقابل، فإن تمايزَ (Ausdifferenzierung) عالمٍ من الأشياء إنما يقع الفحص عنه في أفق التفاعل الاجتماعي على الأرجح في شكلٍ عرضي. وفضلًا عن ذلك، عالج ميد مشاكل **إدراك الأشياء** على نحو نفساني بدلًا من معالجتها في إطار الموقف المنهجي الذي من شأن إعادة بناء مفهومية.

(أ) **القضية وإدراك الأشياء**. تظلّ هناك إشارةٌ ما، كما سلف أن رأينا، في كل مكوّناتها الدلالية، مرتبطة بكون «الأنا» ينتظر من الغير سلوكًا معينًا. هذا المركّب الدلالي غير المميَز من حيث الجهة إنما يتمّ كسره ما إنْ يتعلّم المتكلّم استخدام القضايا. ومن بنية القضايا الحملية البسيطة يمكن المرء أن يستقرِئ أن المتكلّم يقسّم أوضاع الأشياء إلى موضوعات يمكن التعرّف إلى هويتها (identifizierbar) وإلى خصائص حملية يمكنه أن يعزوها إلى الموضوعات أو ينفيها عنها. وبمساعدة مصطلحات مفردة يستطيع أن يقيم الصلة مع موضوعات هي من حيث المكان والزمان توجد بعيدة من مقام الكلام، وذلك من أجل إعادة إنتاج أوضاع الأشياء حتى وإن كان ذلك في شكل مستقلّ عن السياق، وإذا اقتضت الحال بواسطة توجيه (Modalisierung) وجودي (ontisch) وزماني. وكان توغندهات قد حلّل الوسائل التي تجعل الاستعمال اللغوي الذي يكون في الوقت ذاته متصلًا بالمقام ومتجاوزًا إياه أمرًا ممكنًا[61]. ومن شأن التوفر على ألفاظ مفردة بوجه ما أن يحرر الأفعالَ الكلامية من الشبكة الأمرية للتفاعلات المعدّلة خارج اللغة. وإن السيمانطيقا الصورية تعالج، مع إعطاء الأولوية لهما، نمطَي القضايا اللذيْن يفترضان المفهوم المتعلق بعالمٍ موضوعي باعتباره جملة أوضاع الأشياء الموجودة: القضايا الخبرية وقضايا النوايا (Absichtssätze). كلا النمطين من القضايا هما بطبعهما مستخدَمان في شكل مونولوجي، نعني بقصد غير تواصلي، كلاهما يعبّران عن التنظيم اللغوي للتجربة وللفعل اللذيْن هما من شأن ذاتٍ تتصل، في إطار موقف مُمَوْضِع (in objektivierender Einstellung)، بشيء ما داخل العالم. إن القضايا التقريرية هي تفصح عن رأي المتكلّم بأن هذه هي الحال (dass etwas der Fall ist)، أما القضايا القصدية (intentionale Sätze)

(61) Tugendhat, *Vorlesungen.*

فهي تفصح عن نية المتكلم في أن يقوم بفعلٍ ما كي تكون هي الحال. هكذا، فإن القضايا التقريرية يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة، وعلى أساس هذه الصلة بالحقيقة، يمكننا أيضًا أن نقول إنها تعبّر عن معرفة المتكلّم. أما القضايا القصدية، فليس لها صلة بالحقيقة إلا بالنظر إلى إمكان القيام بالفعل المقصود ونجاعته. إن أفعالًا غائية من هذا النوع يمكن أن يُعاد بناؤها في شكل قضايا متعلّقة بالنوايا، يمكن الفاعل أن يكون قالها لذات نفسه، ومن خلال القضايا القصدية نفصح عندئذ عن عزمنا على فعل ما.

إن ميد بلا ريب لم يولِ أي انتباه **للبنية** القضوية **للغة**، إلا أنه، انطلاقًا من منظور علم نفس الإدراك، حلّل **البنية** العرفانية (Kognitiv) **للتجربة** التي هي في أساس تكوّن القضايا. بذلك تتبّع، من جهة، المذهب البراغماتي الشهير، القاضي بأن الخطاطات اللازمة لإدراك الموضوعات الدائمة هي تتشكّل عبر اللعب المتبادل بين العين واليد عند التعامل، المكبوح في أهدافه، مع الموضوعات الفيزيائية: «إن الفعل البيولوجي الأصلي إنما يتميز بكونه يجري في شكل مستمر حتى تحقّقه، ومن ثمّ فإنه لا يوجد فيه، على الأقلّ لدى الحيوانات الدنيا، أي عالم إدراك خاص بالأشياء الفيزيائية. إنه عالمٌ من المثيرات والاستجابات، هو عالم منكوفسكي (Minkowskische Welt). وإن الأشياء الفيزيائية هي أشياء أداتية تجد واقعها الإدراكي في تجارب تحكّم تفضي إلى هدف الفعل. إنها تحمل معها كبحَ الفعل وانبثاقَ حقلٍ غير مفيد (irrelevant) بالنسبة إلى مجرى (الفعل)، الذي في نطاقه يمكن أن تحدثَ أشكالٌ بديلة من تحقّق الفعل. إن الفعل يسبق انبثاق الأشياء...»[62].

إن ما يؤكّده ميد هو، قبل كل شيء، «الطابع الاجتماعي للإدراك». ولقد طوّر نظرية في النزع التدريجي للصفة الاجتماعية (Desozialisierung) عن التعامل مع الموضوعات الفيزيائية التي تصادفنا بادئ الأمر **مثل** (wie) موضوعات اجتماعية. وفكّر في تجربة الاتّصال مع مقاومة الموضوعات التي يمكن التحكّم فيها، بحسب نموذج الأخذ (die Übernahme) بمواقف «الأنا الآخر»: «إن العلاقة بين حقل الإدراك والكائن العضوي هي في المدى المنظور اجتماعية، نعني أنه قد

(62) Mead, *Philosophie*, p. 139.

تمّ في الكائن العضوي إحداث ردّة فعل الموضوع تلك التي كان فعلُ الكائن العضوي يميل نحو إحداثها. ومن حيث إن الكائن العضوي يتّخذ موقف الموضوع ذاك، على سبيل المثال موقف المقاومة، فهو في الطريق نحو إحداث ردات فعله الخاصة الأخرى إزاء الموضوع، ويتحوّل هو ذاته إلى موضوع»[63].
أما الفكرة الكبرى لنظريته، فقد طوّرها ميد في مؤلّفه عن «الذات ومسار التفكّر»، على النحو الآتي: «إن الطفل إنما يجد حلوله للمشاكل التي هي في نظرنا من طبيعة فيزيائية بحتة، من قبيل النقل أو حركة الأشياء ...إلخ، بفضل ردّة فعله الاجتماعية على رفاقه الذين يحيطون به. وليس ذلك راجعًا إلى أنه كان في أثناء طفولته المبكّرة محتاجًا إلى مساعدة رفاقه فحسب، وإنما لسبب أكثر أهمّية، وهو أن مساره البدائي في التفكّر هو مسار التوجيه (Lenkung)[64] عبر إيماءات صوتية داخل مسار اجتماعي تعاوني. إن الإنسان إنما يفكّر أوّلًا وقبل كل شيء بشكل كامل بواسطة مصطلحات اجتماعية. وكما أكّدت ذلك آنفًا، لا يعني هذا أن الطبيعة والموضوعات الطبيعية هي مشخّصة، بل إن ردات فعل الطفل على الطبيعة وموضوعاتها هي ردات فعل اجتماعية، وهي تفترض سلفًا أن أفعال الموضوعات الطبيعية هي ردات فعل اجتماعية. وبكلمات أخرى، بمقدار ما يفعل الطفل الصغير في بيئته الفيزيائية في شكل متفكّر، فهو يفعل كما لو كانت هذه البيئة تحثّه أو تمنعه، وردات فعله هي مصحوبة بالمودّة أو الغضب. وذلك موقفٌ يوجد عنه أكثر من مجرّد بقايا في تجاربنا المعقّدة. وهي تتجلّى جيدًا بأوضح ما يكون في الانزعاج من التفاهة التامة للموضوعات فاقدة الحياة، وفي ميلنا نحو الموضوعات المألوفة للاستعمال اليومي وفي الموقف الجمالي إزاء الطبيعة، والتي هي منبع كل شعر غنائي»[65].

إن ميد نفسه لم يقرن هذه الرؤية النظرية بالبحث التجريبي[66]، ولكنها أثبتت نفسها في شكل مخصوص مع محاولة ربط أعمال بياجيه عن تطوّر

(63) Ibid., p. 144.

(64) علينا التنبيه إلى أن الشاهد في أصله إنكليزي وهو يثبت هنا لفظة «توسّط» (mediation) وليس «قيادة» أو «توجيهًا». يراجع: (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 29). (المترجم)

(65) Mead, *Geist*, p. 428.

(66) Joas, *Praktische*, chap. 7, pp. 143 ff.

الذكاء لدى الطفل الصغير مع المقاربات النظرية عن التنشئة الاجتماعية - وهو ما كان بياجيه **الأوّل** ينحو نحوه في أي حال تحت إلهام بالدوين (Baldwin) ودوركهايم[67].

يمكننا أن ننطلق من أن المكوّنات القضوية، وفي اتّصال مع تشكّل «عالم إدراكي من الموضوعات الفيزيائية»، هي تتمايز أوّل الأمر من التعابير الهلامية (holistisch) للغة الإشارات المرتبطة بالسياق. وبالاعتماد على تأمّلات تحليلية - لغوية في الاستخدام التواصلي للقضايا، يستطيع المرء أن يتبين بأي وجه يقع اختلال آلية التنسيق بين الأفعال بواسطة لغة الإشارات، وكيف تهتزّ أسس التفاعل بتوسّط الرموز. وبمقدار ما يتوفر المشاركون في التفاعل لغويًا على عالم موضوعي، يتّصلون به من طريق القضايا أو في نطاقه يستطيعون التدخّل في شكل موجّه نحو هدف ما، فإن أفعالهم لن تقبل التنسيق بواسطة الإشارات. وما دامت المكوّنات الوصفية للدلالة منصهرة مع مكوّناتها الإفصاحية والأمرية فحسب، فإن الإشارات تكون لها قوّة **متحكّمة في السلوك** (verhaltenssteuernd). ومع مستوى التفاعل بتوسط الرموز تنكسر بلا ريب الدوائر الوظيفية للسلوك الحيواني، لكن الإشارات إنما تبقى مرتبطة باستعدادات وخطاطات سلوكية. وإلى هذا الانصهار (Einbettung) تدين الإشارات بقوّة إلزامية تمثّل معادلًا وظيفيًا بالنسبة إلى مفعول القادح بالنسبة إلى الإيماءات. وعلى مستوى التواصل المتمايز قضويًا، **واللغوي** بالمعنى الضيق، هذا الضرب من التحفيز آيل إلى الضياع.

---

(67) هذا الأمر تمّ تأكيده ضمن: U. Oevermann, «Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung,» in: K. Hurrelmann, *Sozialisation und Lebenslauf* (Hamburg: 1976), pp. 134 ff.;

ينظر الأعمال المستلهمة من أوفرمان: M. Miller, *Zur Logik der frühkindlichen Sprachentwicklung* (Stuttgart: 1976); W. van de Voort, «Die Bedeutung der sozialen Interaktion für die Entwicklung der kognitiven Strukturen» (Dissertation, Franfurt am Main, 1977); H. Chr. Harten, *Der vernünftige Organismus oder die gesellschaftliche Evolution der Vernunft* (Frankfurt am Main: 1977); F. Maier, *Intelligenz als Handlung* (Stuttgart: 1978).

وكذلك: W. Doise, G. Mugney and A. N. Perret-Clermont, «Social Interaction and Cognitive Development,» *European Journal of Social Psychology*, vol. 6 (1976), pp. 245 ff; J. Youniss: «Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge,» *Human Development* (1978), pp. 234 ff., and «A Revised Interpretation of Piaget,», in: I. E. Sigel (ed.), *Piagetian Theory and Research* (Hillsdale: 1981).

أكيدٌ أن متكلّمًا ما، يعبّر عن منطوق «ك» في مقصد تواصلي، يرفع الادّعاء بأن المنطوق «ب» هو منطوق صائب، وعليه يستطيع المرء أن يجيب بواسطة «نعم» أو «لا». ومع النمط التقريري لاستخدام اللغة، تكتسب الأعمال التواصلية بذلك القوّةَ على التنسيق بين الأفعال عبر توافق محفَّز عقلانيًا. ومن ثمّ يرتسم خيارٌ نحو تنسيق الفعل يرتكز في نهاية المطاف على الأنظمة الغريزية. ومع ذلك، فإن المفعول الإلزامي لادّعاءات الحقيقة لا يتّسع نطاقه إلا بمقدار ما يتوجّه المشاركون في التواصل في أفعالهم بحسب قناعات ذات محتوى وصفي. وهو باب لا تقع تحته الأهداف التي يمكن أن يهتدوا بها في مقاصد أفعالهم.

إن قضايا النوايا ليست مصمّمة مباشرة لغايات تواصلية. فإن النية التواصلية التي يربطها متكلّمٌ كفءٌ مع قضية تتعلّق بنية ما، إنما تكمن عمومًا في الإعلان عن فعله الخاص أو عن النتائج الموجبة أو السالبة التي يمكن أن تكون لهذا الفعل بالنسبة إلى المخاطب. إن **الإعلان** (Ankündigung) هو تصريحُ متكلّم ما بنيته، التي يمكن سامعًا ما أن يستمدّ منها استنتاجاته. وهو يمنح السامع مناسبةً كي ينتظر التدخّل المعلَن عنه في العالم وكي يتكهّن بالتغييرات التي من شأنها أن تطرأ في حالة نجاحٍ ما للفعل. ومن خلال الإعلانات لا يريد المتكلّم أي توافق (Konsens)، بل أن يكون له تأثير على وضعية الفعل. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى **الأوامر**، إذ بمقدار ما إنها ليست منصهرة في سياق معياري، فإن الأوامر لا تفصح إلا عن نوايا متكلّمٍ متوجّه نحو النتائج.

يريد المتكلّم بالإعلانات والأوامر أن يُحدث تأثيرًا في نوايا الفعل لدى مخاطب ما، وذلك من دون أن يجعل نفسه متوقّفًا على استهداف توافق ما. إن الأوامر تفصح عن إرادةٍ يمكن المخاطب أن يخضع لها أو أن يعارضها. إن «نعم» و«لا» التي بها يجيب السامع على الأوامر، هي لهذا السبب أيضًا لا تستطيع أن تؤسّس الصلاحية البيذاتية المؤثّرة في السلوك التي من شأن تعبير رمزي ما، وهي من جهتها تعابير عن الإرادة أو اختيارات لا تحتاج إلى أي تعليل آخر. وفي هذه الحالة، يمكن المواقف المتّخذة بواسطة نعم/ لا أن تُعوَّض أيضًا بواسطة التعبير عن النوايا. وذلك ما دعا توغندهات إلى الأطروحة القاضية بأن القضايا المتعلقة بالنوايا هي «تلكم القضايا في ضمير المتكلّم (in der 1. Person) التي توافق الأوامر

في ضمير المخاطب (in der 2. Person). حينما يقول لي أحدهم، 'اذهب بعد الدرس إلى البيت'، فإنه يمكنني أن أجيب إما بواسطة 'نعم' وإما بواسطة الجملة القصدية المناسبة. الجوابان كلاهما متكافئان. هكذا فإن قضية قصدية ما هي الجواب الإثباتي (bejahend)[68] على أمر ما. أما على الأمر فإنه يمكن، بدلًا من 'نعم' أو بدلًا من تنفيذ الفعل، أن تتمّ الإجابة أيضًا بواسطة 'لا'»[69]. من خلال هذه العلاقة الداخلية بين الأوامر والتصريحات عن النوايا نرى أن المتكلم لم يربط الأوامر بأي ادعاء صلاحية، نعني بأي ادعاء يمكن أن يتمّ نقده أو الدفاع عنه بواسطة العلل والمبرّرات، بل بادّعاء سلطة ما.

لا الأوامر ولا الإعلانات من شأنها أن تظهر مصحوبة بادعاءات تمّ إرساؤها على توافق محفَّز في شكل عقلاني وتُحيل على النقد أو التعليل. هي ليس لها أي مفعول إلزامي، بل تحتاج، متى ما كان يجب أن تحدث مفعولًا ما، إلى ارتباط خارجي بالحوافز الإمبيريقية للسامع. لا تستطيع هي بذاتها (per se) أن تضمن صلة أفعال الغير مع أفعال «الأنا». هي تشهد على الأمور العرضية التي تنبجس، بسبب المشيئة الاعتباطية للعاملين الفاعلين غائيًا، في التفاعل بتوسّط لغوي، وهي أمور عرضية لا يمكن أن تُستوعَب بواسطة القوّة الملزمة للغة المستخدَمة في شكل تقريري فحسب، وذلك يعني: لادّعاء الصلاحية الذي في الحقيقة القضوية[70].

إن ضبط (Regulierung) الفعل بواسطة المعايير إنما يمكن لهذا السبب أن يُدرَك بوصفه حلًّا لمشكلٍ، يبرز ما إنْ يكفّ تنسيق الأفعال بواسطة لغة الإشارات عن أداء وظيفته.

(ب) المعيار وفعل الدور: لقد حلّل ميد عمليةَ بناءِ عالمِ اجتماعي من منظور طفلٍ يافع «أ»، يفهم إعلانات وأوامر شخص مرجعي «بٍ»، إلا أن عليه

---

(68) أي بواسطة «نعم». (المترجم)

(69) Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, pp. 182 f.

(70) إن الأوامر والتصريحات القصدية يمكن بالطبع أن يتمّ نقدُها وتعليلُها من زاوية قابلية تنفيذ الفعل المطلوب أو المقصود ينظر: M. Schwab, *Redehandeln* (Königstein: 1980), pp. 65 ff., 79 ff. لكنها لا تكون مقترنة بادّعاء صلاحية قابل للنقد إلا عبر بناء معياري ثانوي، ينظر أعلاه: المجلد الأول، ص 491 وما بعدها.

أن يكتسب أوّلًا مهارة فعل الدور، والتي يتوفر عليها «ب». وأذكّر هنا بمستوَيَيْ تطوّر التفاعل اللذيْن بينهما ميد من خلال لعبة الأدوار (Rollenspielen) عند الطفل (play)[71] ولعبة التنافس (Wettkampf) بين الشباب (game)[72]: «يتّجمع الأطفال كي يلعبوا لعبة 'الهندي'، ذلك يعني أن الطفل يمتلك لديه مجموعة كاملة من المثيرات التي تُنتج في نفسه ردات الفعل نفسها التي تُنتجها عند الآخرين، والتي تتطابق مع تلك التي لدى الهندي. وفي أثناء فترة اللعب، يستعمل الطفل ردات فعله الخاصة على تلك الإثارة كي يطوّر هويةً ما[73]. إن ردّة الفعل الذي يميل إليه تنظّم تلك الإثارة التي يردّ الفعل عليها. هو يلعب، على سبيل المثال، بأن يعرض شيئًا ما، وأن يشتريه، بأن يبعث لنفسه رسالة، وأن يستلمها، ويكلّم نفسه بوصفه الوالدين، بوصفه المعلّم، ويقبض على نفسه بوصفه شرطيًا، وهو يمتلك في نفسه المثيرات التي من شأنها أن تُحدث في ذات نفسه ردات الفعل نفسها التي تُحدثها لدى الآخرين، ويأخذ ردات الفعل هذه وينظّمها في كل واحد. إنها أبسط طريقة يمكن بها أن يكون آخر بالنسبة إلى ذاته»[74] وإن التنافس إنما يمثّل مستوى من أداء الأدوار أكثر تنظيمًا: «إن الفرق الأساسي بين اللعب والتنافس إنما يكمن في أن الطفل، في الأمر الثاني، ينبغي أن يمتلك في ذاته موقف **كل** المشاركين. وإن مواقف اللاعبين الآخرين التي يتقبّلها المشارك من شأنها أن تتنظّم في وحدة معينة، وهذا التنظيم من شأنه بدوره أن يراقب ردّة فعل كل واحد على حدة. أخذنا مثال لاعبي كرة البيسبول. إن كل واحد من أفعاله الخاصة محدَّد بالافتراض الذي لديه عن الأفعال المتوقعة للاعبين الآخرين. إن حركاته وسكناته (Tun und Lassen) مراقَبة بكونه هو ذاته في الوقت ذاته **كل** عضو آخر في هذا الفريق، على الأقلّ بمقدار ما إن هذه المواقف من شأنها أن تؤثّر في مواقفه الخاصة. نحن نصطدم من ثمّة بـ 'آخر' هو عبارة عن تنظيم مواقف كل أولئك الأشخاص المنخرطين في

---

(71) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(72) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(73) في النصّ الإنكليزي (الأصلي) هنا، يوجد «من أجل بناء ذات» (in building a self)، وليس «هوية» كما في ترجمة الشاهد بالألمانية. (المترجم)

(74) Mead, *Geist*, pp. 192 f.

المسار نفسه»[75] وسوف أحاول أن أعيد بناء النشوء المفهومي لفعل الأدوار في الخطّ الذي رسم ميد ملامحه[76].

إن الآلية التي بمساعدتها فسّر ميد طريقة اكتساب كفاءة الأدوار هي مرة أخرى عملية اتخاذ موقف الغير إزاء الذات. وهذه المرة، لا تقوم الآلية على ردات فعل السلوك، ولا على انتظارات سلوكية فحسب، بل على الجزاءات (Sanktionen) التي يعلن عنها «ب» عندما يفصح عن أوامر تجاه «أ». إن البناء يفترض تفاعلًا قائمًا على التنشئة الاجتماعية، يتميز عبر الفروق في الكفاءة وميول السلطة، من شأن المشاركين فيه أن يستوفوا الشروط النمطية التالية.

يمتلك الشخص المرجعي «ب» ناصية لغة متمايزة قضويًا ويستوفي الدور الاجتماعي الذي من شأن مربٍّ يتمتّع بسلطة الوالدين، يفهم ب هذا الدور في معنى معيار ما، من شأنه أن **يبرّر** (berechtigt)، في وضعيات معطاة، أن ينتظر المنتمون إلى مجموعة اجتماعية ما، بعضهم من بعضهم، أفعالًا معينة، **ويستوجب عليهم** (verpflichtet) أن يوفوا بانتظارات السلوك المبرّرة لدى الآخرين. إن الطفل «أ» لا يستطيع، على الضدّ من ذلك، أن يشارك إلا في تفاعلات تتمّ بتوسّط الرموز، فلقد تعلّم أن يفهم الأوامر وأن يعبّر عن الرغبات. وهو بإمكانه أن يربط على نحو متبادل بين منظورات «الأنا» و«الغير» التي توجد وجهًا لوجه في صلب العلاقة التواصلية بين متكلّم وسامع. وهو يميز بين المنظورات التي انطلاقًا منها «يرى» المشاركون في كل مرة موقف الفعل المشترك الخاص بهم، وعلى الحقيقة ليس زوايا النظر المختلفة لإدراكاتهم فحسب، بل أيضًا نواياهم ورغباتهم ومشاعرهم

---

(75) Mead, *Geist*, p. 196.

(76) إن التطوّر الاجتماعي - العرفاني للطفل تمّ البحث فيه في الأثناء؛ وهذا التقليد في البحث الذي يرجع إلى أعمال فلافال ويقيم الصلة بين الرؤى النظرية التي وضعها ميد وبياجيه:

J. Flavell, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children* (New York: 1968); M. Keller, *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz* (Stuttgart: 1976); R. J. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977), pp. 20 ff.; R. L. Selman and D. F. Byrne, «Stufen der Rollenübernahme,» in: Döbert, Habermas and Nunner-Winkler (eds.), pp. 109 ff; J. Youniss, «Socialization and Social Knowledge,» in: R. Silbereisen (ed.), *Soziale Kognition*, TU Berlin, 1977), pp. 3 ff; R. L. Selman and D. Jacquette, «Stability and Oszillation,» in: C. B. Keasy (ed.), *Nebraska Symposion on Motivation* (Lincoln: 1977), pp. 261 ff; R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding* (New York: 1980; dtsch. 1984); J. Youniss, *Parents and Peers in Social Development* (Chicago: 1980).

المختلفة. في البداية يتّخذ الطفل اليافع منظورًا بعد آخر، وفي وقت لاحق هو يستطيع أن ينسّق بينها. إلا أن اتباع الأوامر لا يتطلّب كفايات (Leistungen) اجتماعية - عرفانية فحسب، بل استعدادات للفعل أيضًا، إن الأمر يتعلّق فعلًا بهيكلة رمزية لاستعدادات السلوك. يربط «ب» الأمر بإعلان «ك» عن جزاءات ما. ولأن «أ» قد جرّب نيل جزاءات موجبة عندما ينفّذ الفعل المرغوب فيه «ف»(ك)، ونيل الجزاءات السالبة، عندما يمتنع عنه، فهو يدرك وجه الارتباط بين اتّباع أمرٍ ما وتلبية مصلحة مطابقة له. وإن «أ»، من خلال اتّباع الأمر، ينفّذ الفعلَ «ف»(ك)، ويعرف أنه بذلك، **في الوقت ذاته**، يتفادى **الجزاء** الذي به يهدّده «ب» في حالة عدم اتّباع الأمر ومن ثمّ يلبّي **مصلحة** «ب». هذه الكفايات المركّبة هي ممكنة فقط عندما يستطيع «أ»، بمعرفته وبفعله، أن يتّصل بعالم، مستوضَع (objektiviert) على الأقل في شكل بدائي، من الموضوعات القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها.

تتمثّل المهمّة في مواصلة بناء العالم الاجتماعي للطفل في بعدٍ **واحد** ذي أهمّية، ألا وهو التملّك الاجتماعي - العرفاني والخلقي المدرّج على خطوات، للبنية الموضوعية المعطاة للأدوار التي من طريقها يتمّ تعديل العلاقات البيشخصية في شكل مشروع. وإن الواقع المؤسّساتي المستقل عن الفاعل المفرد ينشأ عن كون «أ»، على طريق الهيكلة الرمزية العميقة لتوجّهاته واستعداداته للفعل، شكّل هويةً بوصفه منتميًا إلى مجموعة اجتماعية. أما **الخطوة الأولى** على هذه الدرب فهي موسومة بالتصوّرات والاستعدادات من أجل انتظارات سلوكية مخصوصة متواشجة (gebündelt)، نعني مترابطة ومتكاملة بعضها مع بعض على نحو شرطي. ثم في **خطوة ثانية** يتمّ تعميم هذه الانتظارات السلوكية وتكتسب صلاحية معيارية. هاتان الخطوتان تقابلان تقريبًا مستويَيْ لعبة الأدوار (Play)[77] ولعبة التنافس (game)[78] اللذيْن خصّصهما ميد. وإنما تصبح إعادة البناء شفّافة أكثر إذا ما نحن، في الحالتين، فصلنا التطوّر الاجتماعي - العرفاني عن التطوّر الخلقي. وحتى تحت الجانب الخلقي، فإن الأمر يتعلّق بإعادة بناء البنى المفهومية فحسب، أما عن استبطان الجزاءات فإن ما يجب أن يهمّنا في هذا الإطار هو المنطق وحده، وليس الديناميكية النفسية لنشأة الصلاحية المعيارية.

---

(77) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

(78) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

لعبة الأدوار (Play)[79]. بما أن سلوك «ب» تجاه «أ» متعين بواسطة الدور الاجتماعي للوصاية الأبوية، فإن من شأن «أ» أن يتعلّم اتّباع الأوامر ليس استجابة للجزاءات الإيجابية والسلبية فحسب، بل في سياق الرعاية وتلبية الحاجات الخاصة. بلا ريب، إن «أ» لن يعترف بالإعانات التي يتلقّاها من «ب»، **بوصفها** فعلًا أبويًا معدَّلا بواسطة معايير. إن «أ» لا يستطيع أن يفهم هذه الأفعال الصادرة عن «ب» إلا على المستوى الذي يقوم هو ذاته بتلبية مصالح «ب»، وذلك بأن يخضع للطلبات التي تخصّه. إن اتّباع الأوامر إنما يعني أوّل الأمر بالنسبة إلى «أ» تحقيق مصالح. وفي الحالة الأكثر بساطة، فإن انتظار «ب» أن يقوم «أ» باتّباع الأمر «ك»، وانتظار «أ» في المقابل بأن يتمّ أيضًا اتّباع أمره «ر» من طرف «ب»، مترابطان كزوجين اثنين. وكما هو مفترَض سلفًا، فإن هذا الترابط (Verknüpfung) ينتج بالنسبة إلى «ب» من معايير من شأنها تعديل العلاقة بين الابن والأبوين، أما في سياق الرعاية الأبوية فإن «أ»، بعين الضدّ من ذلك، يجرّب الترابط المعياري بين انتظارات سلوكية متكاملة بوصفه انتظامًا إمبيريقيًا. لو كان «أ» يدري أنه من حيث ما يتّبع أوامر «ب»، يحقّق أيضًا مصالحه، لكان يستطيع أن يتأوّل هذا الأمر الواقع في شكل ملائم: إن «أ» و«ب» يستمرّان في تحقيق مصالحهما المتبادلة، وذلك من جهة ما يتّبع كل منهما أوامر الآخر.

إن التكامل بين الأفعال الذي عنه ينتج التحقيق المتبادل للمصالح، متى ما حصل من طريق تلبية الانتظارات السلوكية المتبادلة، إنما يكوّن خطاطة عرفانية بإمكان «أ» أن يتعلّمها تحت شروط الانطلاق المشار إليها، من طريق عملية تبنّي المواقف[80]. ينبغي على «أ»، من جهة ما يعبّر عن «ر»، أن يستبق أن «ب» من شأنه أن يلبّي هذا الأمر في **انتظار** أن يقوم «أ» بدوره باتّباع الأمر الذي أفصح عنه «ب». ومن جهة ما إن «أ» يقوم بتبنّي هذا الانتظارَ الصادر عن «ب»، فيتقلّده تجاه نفسه؛ هو يكتسب مفهوم **النموذج السلوكي** الذي يربط الانتظارات السلوكية الخاصة بكل من «أ» و«ب»، المتقاطعة في شكل تكاملي، ربطًا مشروطًا.

(79) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

(80) يعني أخذ مواقف الغير في الاعتبار. (المترجم)

إذا ما نظر المرء إلى الجانب الاجتماعي - العرفاني في شكل معزول، فإنه يمكن أن ينجم الانطباع الخاطئ بأن الطفل يمتلك مساحة تفاوض من أجل النفاذ إلى مصالحه، في حين أنه، في واقع الأمر، إنما في صلب هذا المسار فحسب يتعلّم كيف يتأوّل حاجاته وكيف يفصّل (artikulieren) أمنياته. إن الانتظارات السلوكية تعرُض للطفل بوصفها شيئًا خارجيًا، ووراءه توجد سلطة الشخص المرجع. وإن من شأن وضعية المنطلق أن تتضمّن التوفر غير المتكافئ لوسائل الجزاء، وعلى **هذا** المستوى تشتغل عملية أوسع نطاقًا من تبنّي المواقف، كان ميد قد جعلها قبل كل شيء نصب عينيه عند تشكيل الهوية.

لم يعد «ب» يربط إعلانه عن الجزاءات بالأوامر المفردة، بل بالانتظار المعمَّم بأن «أ» سوف يظهر استعداده للطاعة (Folgebereischaft) تحت شرط الرعاية الذي خبِره من «ب». إن «أ» يستبق هذا التهديد ومتى ما اتّبع الأمر الذي أصدره «ب»، هو يتملّك موقفه تجاهه. إن هذا هو الأساس بالنسبة إلى استبطان الأدوار، وبالتالي، أوّلًا، استبطان الانتظارات السلوكية الخاصة المترابطة في شكل أزواج (paarweise). ولقد أقرّ كل من فرويد وميد بأن هذه النماذج السلوكية من شأنها أن تنفصل عن المقاصد والأعمال الكلامية التي يمليها السياق، الخاصة بالأشخاص الفرادى، وأن تأخذ الهيئة الخارجية للمعايير الاجتماعية[81]، وذلك بمقدار ما تكون الجزاءات المرتبطة بها **مستبطَنة** عبر عملية تبنّي المواقف، نعني مدمَجة في صلب الشخصية ومن ثمّ صُيِرت مستقلّة عن السلطة الجزائية (Sanktionsgewalt) التي يمتلكها الأشخاص العينيون الذين لهم مرجع النظر.

إن نموذجًا سلوكيًا، يستبطنه «أ» في هذا المعنى هو من شأنه أن يكتسب السلطة الأدبية (Autorität) التي يمكن أن تتمتّع بها مشيئة اعتباطية (Willkür) فوق الأشخاص. وتحت هذا الشرط، يمكن نموذج السلوك أن يُحمَل على وضعيات فعل مشابهة، وبالتالي يمكن أن **يُعمَّم مكانيًا وزمانيًا**. هكذا يتعلّم «أ» كيف يفهم تفاعلاتٍ، ضمنها «أ» و«ب» يعبّران بالتناوب عن أوامر ويتّبعانها، بوصفها تحقيقًا لانتظار سلوكي. بذلك يتغير المعنى الأمري لـ «الانتظار» على نحو خاص: إن «أ»

---

(81) «وأن تأخذ الهيئة الخارجية للمعايير الاجتماعية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 43). (المترجم)

و«ب» يلحقان (unterordnen) إرادتهما الخاصة بانتظار سلوكي موحّد (kombiniert)، معمَّم في المكان وفي الزمان، **لمشيئة مفوَّضة** إن صحّ القول. وإن «أ» يفهم الآن الأمر الأعلى مستوى لنموذج سلوكي، من شأن الطرفين، «أ» و«ب»، أن يدّعياه (in Anspruch nehmen) عندما يعبّران عن «ك» أو «ر».

لقد نظر ميد في مسار تشكّل **إرادة فوق الأشخاص**، بها يكون النموذج السلوكي مجهَّزًا، في نطاق لعبة الأدوار (Rollenspiel) لدى الطفل الذي يقوم خياليًا بتبادل جهات اللعب، تارةً يأخذ مكان البائع، وطورًا مكان المشتري، تارةً يمثّل الشرطي، وطورًا يمثّل المجرم. بلا ريب، لا يتعلق الأمر بأدوار اجتماعية بالمعنى الدقيق، بل بنماذج سلوكية عينية. وما دامت نماذج السلوك التي يزاولها الطفل ليست اجتماعية بعد، أي ليست معمَّمة على كل المنتمين إلى مجموعة ما، فهي ليس لها من صلاحية إلا بالنسبة إلى وضعيات حيث «أ» و«ب» يتواجهان. إن المفهوم المتعلّق بنموذج سلوكي **معمَّم اجتماعيًا**، نعني بمعيارٍ، حيث يكون معترَفًا **لكل فرد** اعترافًا أساسيًا بأن يأخذ مكان «أ» و«ب»، هو مفهومٌ لا يستطيع «أ» أن يكوّنه إلا عندما يضطلع مرّة أخرى بموقف الغير، وإنْ كان ذلك من دون شكّ موقفَ غيرٍ معمَّمٍ (generalized other)[82].

لعبة التنافس[83]. لقد انطلقنا، إلى حدّ الآن، من أن «الأنا» و«الغير»، حين يفعلان أحدهما مع الآخر، يضطلعان بدورَيْن تواصليين اثنين، ألا وهما دورا المتكلّم والسامع. يقابل ذلك منظوران للمشاركين وقع التنسيق بينهما، حيث يرسم التقاطع المتبادل بين المنظورات القابلة للتبادل الخاصة بالمتكلّم والسامع بنيةً عرفانية، هي التي يتأسّس عليها فهمُ وضعيات الفعل. وعلاوة على ذلك قبِلنا بأن تشكيل عالمٍ من الموضوعات قد تمّ في الأقلّ الشروع فيه، إن الطفل ينبغي أن يكون قد استطاعَ، وإنْ في شكل بدائي، أن يتّخذ موقفًا مُمَوْضِعًا تجاه المواضيع القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها، إذا كان يجب أن يفعل في شكل قصدي أو أن يفهم الطلبيات وتوضيحات النوايا. أما ما يقابل ذلك فهو منظورُ الملاحظ، المنظور الذي لا يتمّ إدخاله في مجال التفاعل إلا الآن. وما إنْ يتمّ استيفاء هذا

---

(82) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

(83) game. العنوان بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

الشرط، كما هو مطلوب بالنسبة إلى الانتقال من «لعبة الأدوار» (Play)[84] إلى «لعبة التنافس» (game)[85]، حتى يستطيع «الأنا» تقسيم الدور التواصلي للغير إلى الأدوار التواصلية لـ «**الأنا الآخر**»، للخصم المشارك، ولطرف **محايد، عند** حصول التفاعل عضو من المجموعة حاضر بوصفه متفرّجًا. ومن ثمّ يتمّ تنسيب الدورَيْن التواصليين للمتكلّم والسامع في مقابل موقف طرف **ثالث** غير مشارك، وذلك من حيث هما دور الشخص **الأوّل**، المتكلّم، والشخص **الثاني**، المخاطَب الذي اتخذ موقفًا ما (Stellungnehmend). هكذا تنشأ، بالنسبة إلى التفاعلات التي تحدث بين المنتمين إلى المجموعة الاجتماعية نفسها، منظومةُ الإحالات الممكنة، المعبَّر عنها بواسطة الضمائر النحوية التي تجري من «أنا» على «أنت» وعلى «هو»، أو على «أنتم» وعلى «هم»، وبالعكس، يحيل الآخرون علي أنا في دور المخاطب ودور الغائب. بفضل هذا التمايز تصبح فئة جديدة من تبنّي المواقف أمرًا ممكنًا، وهذا سواء من وجهة نظر اجتماعية – عرفانية أو من وجهة نظر خلقية.

انطلقا من أن «أ» يسيطر على مقاييس سلوك هي اجتماعيًا لم تُعمَّم، ومن ثمّ اكتسب أيضًا القدرة الاجتماعية – العرفانية على الانتقال من الموقف الإنجازي (للشخص الأوّل تجاه «ب» بوصفه الشخص الثاني) إلى الموقف المحايد لشخص ثالث ولو كان ينتمي إلى المجموعة، وعلى تحويل منظورات الفعل ذات الصلة (التي من شأن «أ» إزاء «ب» و«ب» إزاء «أ» و«أ» إزاء المحايد (د) والتي من شأن «د» إزاء «أ» و«ب») الواحد إلى الآخر. يستطيع «أ» الآن أن **يُمَوْضِعَ** الترابط المتبادل بين منظورات المشاركين انطلاقًا من موقف الملاحظ، نعني أن يتّخذ موقفًا مُمَوْضِعًا إزاء التفاعل بين «أ» و«ب»، وأن يمايز (abheben) منظومة منظورات الفعل المتقاطعة بينه وبين «ب» عن الوضعيات الخاصة التي التقى فيها الفاعلان الاثنان «أ» و«ب». يتصوّر «أ» أن **كل** من (ieder) سوف يتّخذ منظورات «الأنا» و«الغير»، سوف ينبغي عليه أن يأخذ على عاتقه منظومة المنظورات **نفسها**. وتحت هذا الشرط يمكن أيضًا المفهوم (der Begriff) المتعلق بمقياس سلوكي عيني أن يتمّ تعميمه إلى تصوّر (das Konzept) عن معيار الفعل.

(84) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)
(85) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

إلى حدّ الآن، ما يوجد وراء الأمر القطعي الأعلى للمقياس السلوكي الذي ادّعاه «أ» و«ب» عندما عبّرا عن «ك» أو «ع»، هو الإرادة والمصالح الموحّدة، ولكن التي لا تزال جزئية دومًا، التي من شأن «أ» و«ب». فإذا ما قام «أ»، في تفاعله مع «ب»، بتملّك الموقف الذي يتّخذ، المحايد إزاء «أ» و«ب»، من حيث هو منتمٍ غير مشارك في مجموعتهما الاجتماعية، فإنه سوف يعي إمكان تبادل المواقعٍ (Positionen) التي يحتلّها «أ» و«ب».

يعترف «أ» بأن ما كان يظهر له بوصفه مقياسا سلوكيًا عينيًا، مصمَّمًا لهذا الطفل وهؤلاء الآباء، إنما كان على الدوام بالنسبة إلى «ب» معيارًا ينظّم العلاقة بين الأطفال والآباء بعامة. من خلال تبنّي هذا الموقف يكوّن «أ» التصوّرَ المتعلّق بمقياس سلوكي معمَّم اجتماعيًا، أي على **كل** المنتمين إلى المجموعة التي لا تكون أماكنها محجوزة إلى «الأنا» و«الغير»، بل من حيث الأساس يمكن أن يتمّ احتلالها من المنتمين إلى مجموعتهما الاجتماعية كافّة. وبفعل هذا التعميم الاجتماعي للمقياس السلوكي، فإن المعنى الأوامري (imperativistisch) المرتبط به لن يبقى أيضًا من دون تأثّر. ومنذ الآن، فإن أ يفهم التفاعلات التي في نطاقها يعبّر «أ»، «ب»، «ت»، «ث»... عن الأوامر «ك» أو «ع» أو يتّبعها، باعتبارها تحقيقًا **للإرادة الجمعية** للمجموعة التي إليها يُخضع «أ» و«ب» مشيئتهما المندمجة (kombinierte Willkür).

من الأهمّية بمكان أن نذكّر الآن بأن «أ» على هذا المستوى من وضع التصوّرات (Konzeptualisierung) لا يفهم الأدوار الاجتماعية أو المعايير في المعنى ذاته الذي يفهمه «ب». إن الأوامر من قبيل «ك» و«ع» لم تعد تسوغ في واقع الأمر في شكل مباشر باعتبارها التعبير الوقائعي عن إرادة متكلّم ما، بل إن معيار الفعل، بمقدار ما أن «أ» يفهمه إلى حدّ الآن، هو لا يفصح إلا عن **المشيئة المعمَّمة** لكل الآخرين، عن أمر معمَّم في شكل خاص بالمجموعة - **وكل أمرٍ يرتكز في نهاية المطاف على مشيئة ما.** إن «أ» فحسب يعرف أن عواقب الفعل الخاضعة للمعايير على هذا النحو صارت ممّا يمكن توقّعه اجتماعيًا داخل المجموعة: إن من ينتمي إلى مجموعة الآباء أو الأبناء، وطبقًا لمعيار مناسب وفي وضعيات معطاة، يعبّر عن «ك» و«ع» إلى مخاطبين من مجموعة مغايرة في كل مرة، وهو يمكنه (في معنى التكهّن) أن ينتظر أو يتوقّع أن هذه الأوامر سيتمّ في شكل عام اتّباعُها. فإذا

ما خرق «أ»، عبر عدم اتّباع الأمر «ك» الذي عبّر عنه «ب»، مقياسًا سلوكيًا معمَّمًا اجتماعيًا، فهو لا يسيء إلى مصالح ب فحسب، بل إلى المصالح المتجسّدة في المعيار الخاصة بكل المنتمين إلى المجموعة. وينبغي على «أ» في هذه الحالة أن يتوقّع عقوبات (Sanktionen) المجموعة التي لئن كان يمكن تحت بعض الظروف أن يقوم بها «ب»، فإنها تعود بالنظر إلى سلطة (die Autorität) المجموعة.

بمقدار ما أعدنا بناء مفهوم معيار الفعل إلى حدّ الآن، فإنه يتعلق بالتنظيم الجمعي لمشيئة المشاركين في التفاعل الذين ينسّقون أفعالهم عبر أوامر مقرونة بعقوبات وتحقيق متبادل للمصالح. وما دمنا لا نولي عنايتنا إلا إلى الجهة العرفانية - الاجتماعية لتعيير (Normierung) الانتظارات السلوكية، فإن ما يبلغه المرء هو نماذج التشارط المتبادل عبر احتمالات النجاح، المعروفة لدينا انطلاقًا من الأخلاقيات ذات النزعة الإمبيريقية. يستطيع «أ» أن يعرف ماذا **يقصد** «ب»، «ت»، «ث»... عندما يدعمون أوامرهم بالأمر الأعلى مستوى المتأتي من معيار الفعل. إلا أنه لم يفهم بعدُ المكوّن الدلالي الحاسم في مفهوم معيار الفعل: ألا وهو الطابع الإلزامي لمعايير الفعل ذات الصلاحية. إنه من خلال مفهوم صلاحية المعيار فحسب، إنما كان يمكنه أن يتجاوز تمامًا مظاهر عدم التناظر الثاوية صلب التفاعل القائم بالتنشئة الاجتماعية (sozialisatorisch).

«الآخر المعمَّم». مع مفهوم الدور الاجتماعي ربط ميد معنى معيارٍ **يبرّر** (berechtigt) لأعضاء مجموعة ما أن ينتظروا أو يتوقّع بعضهم من بعض في وضعيات معينة أفعالًا معينة، **ويُلزمهم** هم أنفسهم بأن يحققوا الانتظارات السلوكية المبرّرة من الآخرين: «عندما نصرّ على حقوقنا، نحن نتسبّب بذلك في ردات فعل معينة، وهي ردات فعل يجب أن تصدر عن أي كان وربّما تحدث عند أي كان. والحال أن ردّة الفعل هذه هي معطى في طبيعتنا الخاصة، وإلى درجة معينة، نحن على استعداد لأن نأخذ هذا الموقف نفسه تجاه طرف آخر إذا ما دعانا إلى ذلك. وعندما نتسبب في ردّة الفعل هذه لدى الآخرين، نستطيع أن نتحمّل موقف الآخرين وبالتالي أن نكيف معه سلوكنا الخاص. هكذا، يوجد كثير من ردات فعل كهذه مشتركة داخل الجماعة التي نعيش في نطاقها، وهو ما نشير إليه باسم 'المؤسسات'. إن المؤسسة هي ردة فعل مشتركة من جانب كل أعضاء الجماعة إزاء وضعية معينة... إن المرء يدعو الشرطي إلى مساعدته، والمرء ينتظر من المدّعي العام توجيه الاتهام، ومن

المحكمة في هيئاتها المختلفة، أن تقيم محاكمة للمجرم. يتّخذ المرء موقف كل تلك الهيئات التي هي منخرطة في حماية الملكية، كلّها، من حيث هي مسار منظَّم، هي موجودة في حياتنا الخاصة. وعندما نتسبب في مواقف كهذه، نتبنّى موقف 'الآخر المعمَّم'»[86].

في هذا الموضع يتحدّث ميد عن الكهل الذي تمّت تنشئته اجتماعيًا الذي يعرف ماذا يعني أن **يسوغ** (gilt) معيارٌ ما، وهو يحاول أن يفسّر هذا المفهوم بأن الفاعل الذي يطالب بحقّ ما، إنما يتكلّم من وجهة نظر 'الآخر المعمَّم' وفي الوقت ذاته هو يؤكّد أن هذه الهيئة لا تتكوّن باعتبارها واقعًا اجتماعيًا إلا بمقدار ما يفلح المنتمون إلى مجموعة اجتماعية ما في استبطان الأدوار والمعايير. إن السلطة التي تكون هيئةُ «الآخر المعمَّم» مجهَّزةً بها إنما هي سلطة شكل من **الإرادة العامة للمجموعة**، وهي لا تتساوق مع قوّة (die Gewalt) **المشيئة المعمَّمة لكل الأفراد**، التي تعبّر عن نفسها في العقوبات التي تسنّها مجموعة ما ضدّ الانحرافات. لكن ميد يتصوّر، ومرّة أخرى في توافق مع فرويد، أن سلطة المعايير **الملزِمة** إنما تتكوّن من طريق استبطان العقوبات التي يتمّ **التهديد** بها وتنفيذها على صعيد **الوقائع**. ونحن إلى حدّ الآن لم ننظر في اكتساب نماذج السلوك المعمَّمة اجتماعيًا إلا من جوانب عرفانية. لكن الطفل في طريق النموّ هو في الواقع يتعلّم هذه النماذج من جهة ما يستبق العقوبات التي توجد ضدّ الخروقات بإزاء أمرٍ معمَّمٍ، وبالتالي من جهة ما يستبطن **سلطة** (die Macht) **المجموعة الاجتماعية**. إن آلية تبنّي المواقف إنما تعمل هنا من جديد على المستوى الخلقي، إلا أنها في هذه المرة تستند إلى القوة العقابية لمجموعة ما، وليس إلى شخصية مرجعية مفردة. وبمقدار ما أن «أ» يرسّخ قوّة المؤسّسات القائمة أوّل الأمر أمامه، في بنية ذاته (seines Selbst)، في

---

(86) Mead, *Geist*, pp. 307 f.

في شأن التطوّر الجنيني للمفاهيم الاجتماعية – المعيارية، يقارن: E. Turiel: «The Development of Social Concepts,» in: D. De Palma and J. Foley (eds.), *Moral Development* (Hillsdale, N. Y.: 1975); «Social Regulations and Domains of Social Concepts,» in: W. Damon (ed.), *New Directions for Child Development, Moral Development* (San Fransisco: 1978), vol. 1; W. Damon, *The Social World of the Child* (San Fransisco: 1977; dtsch. 1984), and H. G. Furth, *The World of Grown-ups: Children's Conceptions of Society* (New York: 1980).

[هذه الجملة (W. Damon, *The Social World of the Child*, vol. 1-2, San Francisco: 1978;) ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 448). (المترجم)]

منظومة مراقبة سلوكية باطنية، أي خلقية، فإن نماذج السلوك المعمَّمة من شأنها أن تكتسب بالنسبة إليه سلطة نوع من «يجب عليك» (التي لم تعد الآن ذات صبغة أوامرية)، وبالتالي ذلك النوع من الصلاحية الإلزامية (Sollgeltung) التي بفضلها يكون للمعايير قوّة قسرية.

لقد رأينا كيف تكون السلطة التي تتوفر عليها أوّل الأمر الشخصية المرجعية الفردية، والتي تنتقل بعد ذلك إلى الإرادة المندمجة التي من شأن «أ» و«ب»، مصنَّفةً عبر التعميم الاجتماعي للنماذج السلوكية بحسب المشيئة المعمَّمة لكل الآخرين. وهذا التصوّر هو ما يجعل ممكنًا تمثّل العقوبات التي وراءها توجد الإرادة الجمعية لمجموعةٍ اجتماعية ما. وبلا ريب، فإن هذه الإرادة إنما تظلّ مشيئة اعتباطية، مهما كانت معمَّمة. إن سلطة المجموعة تكمن فحسب في أنها تستطيع في حالة الإضرار بالمصالح أن تهدّد وأن تنفّذ عقوبات ما. وإن **سلطة الأوامر** هذه لا تتحوّل إلى **سلطة معيارية** إلا عبر الاستبطان. وإنه عندئذ فحسب تنشأ هيئة «الآخر المعمَّم» التي تؤسّس الصلاحية الإلزامية للمعايير.

إن سلطة «الآخر المعمَّم» إنما تتميز عن سلطة مرتكزة على التوفر على وسيلة عقابية فحسب، في كونها تقوم على الموافقة (Zustimmung). وما إن ينظر «أ» إلى عقوبات المجموعة **باعتبارها عقوباته الخاصة**، الموجَّهة من لدن نفسه ضدّ نفسه، فإنه **ينبغي عليه أن يفترض** موافقته على المعيار الذي هو بهذه الطريقة يعاقب أي خروقات له. وعلى خلاف الأوامر المعمَّمة اجتماعيًا تمتلك المؤسّسات صلاحيةً تعود إلى الاعتراف البيذاتي وإلى موافقة المعنيين بالأمر: «في[87] مقابل الحفاظ على حياتنا أو ملكيتنا، نتحمّل **موقف القبول** بكل الأعضاء داخل الجماعة. نحن نأخذ دور ما تمكن تسميته 'الآخر المعمَّم'»[88]. إن الموقف المطابق للمعايير الذي يتّخذه متكلّمٌ عند القيام بعمل كلامي تنظيمي، هو أمرٌ قد أعاد ميد بناءه بوصفه قبولًا أو اضطلاعًا (die Übernahme) بموقف «الآخر المعمَّم»، ومن خلال موقف مطابق للمعايير يعبّر «أ» عن وجهة نظر توافق (Konsens) معياري بين المنتمين إلى المجموعة.

---

(87) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(88) Mead, *Selected Writings*, p. 284.

إن المواقف الإثباتية التي تحمل هذا التوافق إنما تنطوي أوّل الأمر على منزلة ملتبسة، فمن جهة أولى، هي **لم تعد** تعني مجرّد «نعم» التي من طريقها يجيب سامع مستعدّ للطاعة على الأمر «**ك**». هذه الـ «نعم» سوف تكون، كما تبين، متكافئة مع جملة قصدية تتعلّق بالفعل المطلوب «**ف**»(ك)، وسوف تمثّل بالتالي تعبيرًا عن مجرّد مشيئة اعتباطية غير مقيَدة معياريًا. ومن جهة أخرى، فإن هذه المواقف ليست **بعدُ** من نوع «نعم» على ادّعاء صلاحية قابل للنقد. وإلا فإنه سوف ينبغي علينا تقبُّل أن الصلاحية الوقائعية لمعايير الفعل تقوم منذ البداية، وفي كل مكان، على اتفاق محفَّز عقلانيًا بين كل المعنيين، وعلى الضدّ منه ينطق الطابع الإكراهي الذي يفصح عن نفسه في أن المعايير التي تقتضي الامتثال، إنما تصبح ناجعة في صورة المراقبة الاجتماعية. ومع ذلك، فإن المراقبة الاجتماعية الذي تتمّ مزاولتها عبر المعايير السائغة على مستوى مجموعة مخصوصة، لا تقوم على القمع **فحسب**: «تتوقّف المراقبة الاجتماعية على درجة قدرة الأفراد في المجتمع على الاضطلاع بمواقف الآخرين الذين هم متورّطون معهم في سلوك مشترك... وكل المؤسسات تصلح لمراقبة الأفراد الذين يجدون فيها تنظيمًا لأجوبتهم الاجتماعية الخاصة»[89]. تحتوي هذه الجملة على معنى دقيق، عندما نفهم «الجواب» (response) باعتباره جوابًا عن السؤال المتعلق بما إذا كانت مؤسّسةٌ ما أو كان معيارٌ ما للفعل **أهلًا** لأن يُعترَف بها أو به في مصلحة المعنيين كافّة.

بالنسبة إلى المراهق، فإن هذا السؤال إنما يُجاب عنه بعدُ إيجابًا، وذلك قبل إمكان أن يُطرَح عليه **بوصفه** سؤالًا. إن لحظة الكلّي (das Allgemeine) في «الآخر المعمّم» لا تزال مشوبة بالسلطة الوقائعية للأمر المعمَّم، ذلك أن المفهوم يتشكّل من طريق استبطان السلطة الجزائية لمجموعة معطاة. إلا أنه في لحظة الكلّي نفسها يوجد متضمَّنًا **بعدُ أيضًا** الادعاء، **المسدَّد** (angelegt) نحو التبصّر، بأن معيارًا ما لا يكتسب صلاحية إلا بمقدار ما يولي اعتبارًا لمصالح **كل** المعنيين بالنظر إلى مادّة هي في كل مرّة محتاجة إلى التعديل، وبمقدار ما يجسّد الإرادة

---

(89) Ibid., p. 291.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

التي يستطيع **الجميع** تكوينها **سوية** في كل مرّة في مصلحتهم الخاصة، بوصفها إرادة «الآخر المعمّم». هذه الازدواجية هي تميز الفهم التقليدي للمعايير. إنه عندما تنكسر سلطة التراث إلى حدّ بحيث إن مشروعية الأنظمة القائمة يمكن أن يتمّ الفحص عنها في ضوء بدائل فرضية فحسب، إنما يتساءل المنتمون إلى مجموعة معتمدة على التعاون، أي على التطلّعات المشتركة نحو بلوغ أهداف جماعية: عمّا إذا كانت المعايير موضع السؤال تعدّل مشيئة الأعضاء على شاكلة بحيث يستطيع **كل واحد منهم** أن يرى مصلحته **الخاصة** مضمونة. ومن خلال مصطلحات (Begrifflichkeit) الفعل المعدّل بمعايير وتشكيل عالم من العلاقات البيشخصية المعدّلة في شكل مشروع، **انفتح** في أي حال هذا المنظور الذي لم يقم ميد من دون شكّ باتباعه من جهة السؤال عن نشوء الكائن الفرد (ontogenetisch)، بل فحص عنه في سياق التطوّر الاجتماعي. وإن الفهم مابعد التقليدي للمعايير متشابك مع مفهوم ما عن العقلانية التواصلية لا يمكن أن يصبح راهنًا إلا بمقدار ما تتمايز بنى عالم الحياة وبمقدار ما ينمّي الأعضاء مصالحهم **الخاصة** المتباينة. وقبل أن نستأنف هذا الموضوع، ينبغي أن نوضّح بأي وجه يتحقّق بناء **عالم ذاتي** ما في شكل مكمّل لبناء العالم الاجتماعي.

(ج) **الهوية وطبيعة الحاجات.** لقد نظرنا في مسار التنشئة الاجتماعية من منظور الطفل المراهق، ولكن في بادئ الأمر فحسب من ناحية بناءِ عالمٍ اجتماعي، يلج إليه الشابّ المُنشَّأ اجتماعيًا (sozialisiert) في نهاية الأمر كما إلى الواقع المعياري الخاص بالآخر المعمَّم. ومجرّد أن يتعلّم «أ» كيف يتّبع معايير الفعل، وأن يضطلع على الدوام بأدوار أخرى، يكتسب القدرة المعمَّمة على المشاركة في التفاعلات المعدّلة معياريًا. وبعد اكتساب هذه الكفاءة في التفاعل، يستطيع المراهق أن يسلك إزاء المؤسّسات عبر موقف مُمَوْضِعٍ، كما لو أن الأمر يتعلّق بمكوّنات غير معيارية لوضعية الفعل في كل مرة. لكنّ «أ» لن يستطيع فهم دلالة لفظة «المؤسسة» إذا لم يكن قد أخذ عن شخصياته المرجعية ذلك الموقف الذي في نطاقه هو وحده يتمّ اتّباع المعايير أو خرقها. لا يستطيع المراهق أن يقيم الصلة، من خلال فعل تواصلي ما، مع شيء ما داخل العالم الاجتماعي، إلا عندما يعرف كيف يكون من شأن المرء أن يتّخذ **موقفًا مطابقًا للمعايير** وكيف يوجّه فعله بحسب ادّعاءات معيارية للصلاحية.

هذا النحو من **معرفة كيف؟** (dieses know how)[90] هو من نوع بحيث إنه يجعل من الممكن إعادة تنظيم الاستعدادات السلوكية الخاصة: «إن الذات (das Selbst) هي في جوهرها بنية اجتماعية تتكوّن في تجربة اجتماعية»[91]. إن الانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المعدَّل معياريًا لا يمكّن من التحوّل إلى تفاهم متمايز على جهات عدّة (modal) فحسب. وهو لا يعني فحسب بناء عالمٍ اجتماعي ما، بل يعني أيضًا الهيكلة الرمزية العميقة (Durchstrukturierung) لحوافز الفعل. ومن زاوية الجمعنة (Sozialisation) يظهر هذا الجانب من مسار التنشئة الاجتماعية (Vergesellschaftung) باعتباره تشكيلًا لهوية ما.

درس ميد تكوّن الهوية تحت عنوان العلاقة بين «نفسي» و«أنا» (zwischen dem «Me» und dem «I»). وعبارة «نفسي» تسم المنظور الذي انطلاقًا منه يشكّل الطفل منظومةَ مراقبة داخلية للسلوكات وذلك من جهة ما يعتنق توقّعات الآخر المعمَّم تجاه ذات نفسه. ومن طريق استبطان الأدوار الاجتماعية تتكوّن شيئًا فشيئًا بنيةُ «أنا أعلى» (eine Über-Ich-Struktur) مندمجة، من شأنها أن تمكّن الفاعل من أن يتوجّه بحسب ادعاءات معيارية للصلاحية. وفي الوقت ذاته مع هذا «الأنا الأعلى» - مع هذا الذي أسمّيه نفسي - يتكوّن «الأنا»، والعالم الذاتي لتجارب الحياة التي يُفضَّل الولوج إليها: «إن 'الأنا' يردّ الفعل إزاء الذات التي تتطوّر عبر تبنّي مواقف الغير. ومن جهة ما نتبنّى هذه المواقف، يتكوّن ما يسمّى 'نفسي'، ونردّ الفعل إزاءه بوصفنا 'أنا'»[92].

إذا كان مفهوم الـ «أنا نفسي» قد جاء محدَّدًا ومعرَّفًا، فإن ميد قد تردّد عند استخدام عبارة «أنا». وهو يقدّمه بوصفه هيئةً هي تتباين في الذات مع ممثّل المعايير الاجتماعية وهي ترفع الذات «في ما أبعد من الفرد المُمَأسَس». إلا أن ميد، من جهة أولى، يفهم بذلك عفويةَ الخواطر والأماني والمشاعر والأمزجة،

---

(90) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

(91) Mead, *Geist*, p. 182.

(92) Ibid., p. 217.

في شأن العلاقة بين اتّخاذ المنظورات والوعي الخلقي، يراجع التقرير الذي أعدّه لورنس أ. كوردوك عن هذا الحقل من الدراسات ضمن: L. A. Kurdek, «Perspective Taking as the Cognitive Basis of Children's Moral Development,» *Merrill-Palmer Quarterly*, vol. 24 (1978), pp. 3 ff.

وبالتالي مخزونًا من ردات الفعل ينبثق في ما أبعد من التوجّهات الراسخة في «الأنا الأعلى» وفي مقابل العالم الخارجي يكوّن قطاع الذّاتية (der Bezirk des Subjektiven): «إن ʼالأنا نفسيʻ إنما يصبو إلى ʼأناʻ معين، وذلك بمقدار ما نؤدّي واجبات ما... لكن «الأنا» هو على الدوام مختلف شيئًا ما عمّا تتطلّبه الوضعية... إن ʼالأناʻ يستدعي ʼالأنا نفسيʻ فحسب، بل هو يردّ الفعل عليه»[93]. وميد، من جهة أخرى، يتصوّر «الأنا» بوصفه القدرة المعمَّمة على العثور على الحلول الخلّاقة بالنسبة إلى وضعيات حيث إن ما هو على المحكّ (auf dem Spiel steht) هو التطوّر الذاتي للشخص: «إن الإمكانات التي في طبيعتنا، هذه الطاقات التي وجد وليام جيمس متعة جمّة في تبيانها، إنما تمثّل إمكانات الذات التي تقع ما وراء تقديمنا المباشر. نحن لا نعرف على وجه الدقّة كيف جُبلت. وبمعنى ما هي المضامين (auf dem Spiel steht)[94] الأكثر فتنةً التي نمتلكها - بمقدار ما يمكننا تصوّرها. في الأدب والسينما والفن نستمدّ جزءًا كبيرًا من متعتنا من كوننا على الأقلّ في الخيال نطلق العنان لإمكانات نتوفر عليها أو نحن نتمنّى أن نمتلكها. وإنما في هذا المجال يبزغ ما هو **جديد**، وإنما ها هنا توجد قيمنا الأكثر أهمّية. وإن هذا هو بالمعنى الدقيق تحقيق الذات الذي لطالما كنّا نبحث عنه»[95] إن «الأنا» هو، في الوقت ذاته، بمنزلة المحرّك والمالك لعملية بناءٍ للفرد (Individuierung) لا يمكن بلوغها إلا عبر التنشئة الاجتماعية. وسوف أعود لاحقًا إلى هذا «الأنا» من حيث هو هيئة لتحقيق الذات.

لا يهمّنا في هذه اللحظة إلا «الأنا» في معنى ذاتيةٍ تتميز من صفيحة «أنا أعلى» مُنَمْذَجٍ بحسب الأدوار الاجتماعية: «حين يشعر فردٌ بضيق ما، هو يعترف بضرورة وجود وضعية يستطيع فيها أن يقدّم مساهمته **الخاصة** في العمل الجاري وليس يحتاج إلى ʼأنا نفسيʻ خاضع للأعراف فحسب»[96]. يظن ميد أن هذا العالم الذاتي الذي يضمّ تجارب الحياة المتاحة على نحو مميَز هو ما يكشف عنه الفاعل أمام أعين جمهور ما من طريق التعبيرات الإفصاحية، ذلك ما يبينه المقطع

---

(93) Mead, *Geist*, p. 221.

(94) في الأصل الإنكليزي نجد لفظة «مفاهيم» وليس «مضامين». (المترجم)

(95) Ibid., p. 248.

(96) Ibid., p. 256.

الآتي: «إن الوضعيات التي في نطاقها يستطيع المرء أن يطلق العنان لنفسه، والتي في نطاقها تحديدًا يكون من شأن بنية الـ 'أنا نفسي' أن تفتح الباب أمام 'الأنا'، إنما هي وضعيات ملائمة من أجل تقديم الذات. وكنت قد ذكرت الوضعية التي يجلس فيها أيٌّ كان مع صديق ويشرح بالتفصيل ما يجول في فكره حول طرف آخر. قد يحلو للمرء أن يطلق العنان لنفسه على هذا النحو. فإذا بأشياء تُقال في شكل طبيعي تمامًا، وما كان المرء ليقولها تحت ظروف أخرى، ولا كان حتى ليفكّر فيها أصلًا»[97].

متى نظرنا من زاوية نشوء الكائن الفرد (Ontogenetisch)، لاحظنا أن الطفل بالقدر نفسه الذي يتملّك فيه العالم الاجتماعي الذي تؤلّفه العلاقات البيشخصية المعدّلة في شكل مشروع، ويبني منظومة مجانسة من المراقبات الداخلية، ويتعلّم كيف يوجّه فعله بحسب ادّعاءات معيارية للصلاحية، فهو يرسم حدًّا شديد الوضوح بين **عالم خارجي** مكثَّف في واقع مؤسّساتي، و**العالم الباطني** لتجارب الحياة العفوية التي لا يمكنٌ أن تدخل عبر الأفعال المطابقة للمعايير، بل من خارج عبر التقديم التواصلي للذات فحسب.

(97) Ibid., p. 257.

-2-

في سلطة المقدّس والخلفية المعيارية للفعل التواصلي

لقد عرضت في الفصل السابق عرضًا نسقيًا بأي وجه حاول ج. هـ. ميد، منتهجًا نهج إعادة البناء، أن يفسّر التفاعل بتوسّط الرموز والفعل في الأدوار الاجتماعية. ولقد تخصّص الأوّلُ من هذين المستويين من التفاعل عبر انبثاق وسطٍ جديد للتواصل، أما الثاني منهما فقد تخصّص عبر تعيير (Normierung) الانتظارات السلوكية. وفي حين أن التواصل ها هنا تحوّل من إيماءات التعبير المحفِّزة للسلوك إلى استخدام الرموز، فإن الانتقال إلى الفعل المعدَّل معياريًا إنما يعني التحوّلَ إلى قاعدة رمزية للتحكّم في السلوك، ليس وسائل التواصل فحسب، بل أيضًا خطاطات السلوك. واستعدادات السلوك إنما تتمّ إعادة هيكلتها على نحو رمزي، وكما تمّ تأكيد ذلك مرارًا، فإن ميد أعاد بناء هذه الخطوة من التطوّر في بادئ الأمر انطلاقًا من المنظور الأنطوجيني (ontogenetisch)[1] للطفل المراهق فحسب. أما بالنسبة إلى مستوى التفاعل الاجتماعي للوالدين، فكان ينبغي عليه أن يفترض مهارة التفاعل واللغة التي لا يكتسبها الطفل إلا لاحقًا. وهذا التقييد المنهجي هو أمر مشروع طالما أن ميد يفحص عن نشوء الذات (die Genese des Selbst). وإن ميد إنما هو على بينة (darüber im klar, dass) من أنه مع

(1) المنظور المتعلق بنشوء الكائن الفرد. (المترجم)

الانتقال من الفرد إلى المجتمع[2]، ينبغي عليه أن يستأنف مرة أخرى طريقة النظر الفيلوجينية (Phylogenetisch) التي كان قد خاض فيها من قبلُ عند تفسير التفاعل بتوسّط الرموز[3]. ومن الفرضيات الأساسية حول نظرية في التنشئة الاجتماعية التي كان ميد قد بسطها في الجزء السابق من بحثه، تنتج أوّلية المجتمع على الفرد المنشَّأ اجتماعيًا: «... إذا كان الفرد لا يكتسب هويتّه (Identität)[4] إلا عبر التواصل مع الغير، أو عبر تهذيب (Verfeinerung) المسارات الاجتماعية بواسطة التواصل الذي له دلالة، فإن الذات لا يمكن أن تكون سابقة على الكيان (Organismus) الاجتماعي، فهذا الأخير ينبغي أن يوجد أوّلًا»[5]. إلا أن اللافت أن ميد لا يبذل أي جهد كي يفسّر كيف أمكن هذا «الكيان الاجتماعي» المدمَج في شكل معياري أن يتطوّر انطلاقًا من أشكال التنشئة الاجتماعية للتفاعل التي تتمّ بتوسّط الرموز.

يقوم ميد بعقد مقارنات بين مجتمعات البشر ومجتمعات الحشرات، ويقارن بين المجتمعات الإنسانية ومجتمعات الحيوانات الفقارية، غير أن هذه التوضيحات الأنثروبولوجية الواسعة النطاق لا تؤدّي على الدوام إلا إلى نتيجة مفادها أن لغة الإشارات أو أن تبادل الرموز المستخدَمة على أساس دلالة مطابقة أمرٌ من شأنه أن يمكّن من ظهور مستوى جديد من التنشئة الاجتماعية: «يبدو لي أن المبدأ الأساس للتنظيم الاجتماعي للبشر هو التواصل - تواصل يتميز عن الأجناس الأخرى التي لا تُظهر هذا المبدأ في تنظيم المجتمع»[6]. وحتى لو صحّت هذه الفرضية، وأن منظومات النداء البدائية كان يجب أن تفتح طريق التطوّر نحو الـ Homo sapiens، أو **الإنسان العاقل**، فإن ذلك لم يفسّر نشأة المؤسّسات.

لا ريب في أن ميد يلجأ في هذا الموضع إلى التطوّر العرفاني الذي يسمح بأن ينبجس من الدائرة الوظيفية للفعل الأداتي عالمٌ موضوعي من الموضوعات

---

(2) مشار إليه في النص عبر علامة القطع بين الجزء الثالث والجزء الرابع. G. H. Mead, *Geist, Identität, Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1969), p. 273.

(3) Ibid., pp. 273 ff.

(4) علينا التنبيه إلى أن الشاهد في أصله الإنكليزي لا يقول «هويته» كما يقول النص الألماني بل «ذاته» (his self). (المترجم)

(5) Ibid., p. 280.

(6) Ibid., p. 299.

القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها: «إنه ثمّة طور آخر، مهمّ جدًّا، من تطوّر الإنسان، هو، بالنسبة إلى تطوّر الذكاء المميّز للبشر ربما كان حاسمًا بمقدار ما كانت اللغة، ألا وهو استعمال اليد من أجل عزل الموضوعات الفيزيائية»(7). إن عالم الموضوعات الفيزيائية إنما ينبني مثل «رابطة وظيفية»، كما قال هايدغر في **الكينونة والزمان**(8): «لقد سبق أن أكّدت الدور المهم الذي تحصل عليه اليد عند بناء العالم المحيط بنا (die Umwelt). إن أفعال الكائنات الحية من شأنها أن تقود إلى هدف ما (Ziel)، على سبيل المثال، إلى تناول الطعام، واليد تنتقل بين بداية هذا المسار وإتمامه. نحن نمسك بالطعام، نحن نتحكّم فيه، وبمقدار ما يتعلق الأمر بتفسير العالم المحيط بنا، يمكننا القول إننا نقدّمه لأنفسنا باعتباره موضوعًا متحكَّمًا فيه. إن الثمرة التي هي عندنا ممّا يمكن الوصول إليه (erreichbar) هي موضوعٌ نحن نستطيع أن نمسك به بأيدينا. وقد يمكن أن يتعلق الأمر عندئذ بثمرة قابلة للأكل أو بتقليد صورتها (Nachbildung) على الشمع. لكن الموضوع إنما هو موضوع فيزيائي. وإن عالم الموضوعات الفيزيائية من حولنا ليس هو الهدف من حركتنا فحسب، بل هو عالم من شأنه أن يجعل إنجاز فعلٍ ما أمرًا ممكنًا»(9).

وعلى خلاف هايدغر الذي اضطلع بهذا الحافز البراغماتي عند تحليله الكينونة-في-العالم على نحو غير مكترث بلا ريب إزاء ظاهرة التنشئة الاجتماعية، يعرف ميد جيدًا مثل بياجيه أن الأفعال الأداتية هي مقبولة داخل سياق التعاون (Kooperationszusammenhang) بين المنتمين إلى المجموعة وتفترض تفاعلًا خاضعًا لقواعد. وإن الدائرة الوظيفية للفعل الأداتي لا يمكن تحليلها بمعزل عن بنى العمل المشترك (Zusammenarbeit)، والعمل المشترك يشترط مراقبة اجتماعية تضبط نشاطات المجموعة(10).

---

(7) Ibid., p. 283.

(8) M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: 1949), pp. 66-89.

[تمكن الإحالة على الترجمة العربية: مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012)، ص 66-89، ترقيم الطبعة الألمانية. (المترجم)]

(9) Mead, *Geist*, pp. 294 f.

(10) من هذه الزاوية يكون شيلر أكثر قربًا إلى براغماتية ميد، يقارن مقالته عن المعرفة والعمل، في:
M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bern: 1960), pp. 191 ff.

إلا أن الأمر الآن هو على نحوٍ بحيث إن ميد يردّ المراقبة الاجتماعية التي تصلح كي «تدمج الفرد وأفعاله في المسار الاجتماعي المنظَّم للتجربة والسلوك»[11]، إلى السلطة (Autorität) الأخلاقية التي يحظى بها «الآخر المعمَّم»: «إن تنظيم الجماعة الواعية بذاتها إنما يتوقّف على أن الأعضاء الأفراد يأخذون بموقف الغير. وإن تطوير هذا المسار بدوره يتوقّف على أن ينجح المرء في الوصول إلى موقف المجموعة من حيث هو مختلف عن موقف عضو معزول - نعني في الوصول إلى 'الآخر المعمَّم'»[12]. وبطريقة لافتة، لا يستخدم ميد هيئةَ «الآخر المعمَّم»، والذي يجب علينا توضيح نشوئه السلالي (Phylogenese)[13]، إلا في دور تفسيري، ومن أجل تبيان المفهوم فهو لا يحيل أيضًا هنا، حيث يتعلق الأمر بالنشوء السلالي للتوافق المعياري، إلا على الأمثلة المعروفة عن نشوء الكائن الفرد (Ontogenese)[14]، وقبل كل شيء على مثال لعبة الكرة[15]. يسلك ميد على طريق الدور: فمن أجل تفسير الانتقال **الفيلوجيني** من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المعدَّل معياريًا يلجأ إلى هيئة تمّ إدخالها في شكل **أنطوجيني**، والحال أن أنطوجينيا هذا «الآخر المعمَّم» هي من جهتها لا يمكن أن تُفسَّر من دون لجوء إلى الفيلوجينيا. إن نقدي يقيس ميد بحسب المهمّة التي وضعها لنفسه، بأن يميز ثلاثة مستويات من التفاعل، كي يفسّر هذه المستويات في بناها الخاصة ومن الداخل، وذلك يعني من منظور مشارك ما، ومن ثمّة من أجل عقد تراتبٍ على نحو بحيث يمكن انبثاق مستوى التفاعل الأعلى في كل مرة أن يُفهَم في معنى مسار تعلّمي قابل للتحقيق من الداخل. ومن أجل فهم هذا التولّد لمركّب من البنى من مركّب آخر يستدعي ميد، كما كنّا رأينا،

(11) Mead, *Geist*, p. 301.

(12) Ibid., p. 302.

(13) الفيلوجينيا. المترجم)

(14) الأنطوجينيا. (المترجم)

(15) «لقد ضربت مثالًا على ذلك لعبة الكرة، حيث تكون مواقف مجموعة من الأفراد منخرطة في استجابة تعاونية، وحيث تؤثّر الأدوار المختلفة بعضها في بعض. ومن جهة ما يأخذ الإنسان موقف عضو في المجموعة، فإنه ينبغي عليه أن يأخذه في علاقته بأفعال الأعضاء الآخرين في المجموعة، وكي يتكيف ذلك بشكل كامل، فإنه ينبغي عليه أن يتحمّل مواقف كل الأفراد المنخرطين في هذا المسار».
Ibid., p. 302.

«آليةً» وحيدة، ألا وهي آلية تبنّي (die Übernahme)[16] «الأنا» مواقف «الغير». وهو يبين دلالة الموقف الموافق للمعايير الذي يتّخذه فاعلٌ ما، حينما يسدّد سلوكه بحسب دور اجتماعي ما، بالنظر إلى (in Begriffen) الموقف (Position)[17] الذي يتّخذه «الآخر المعمَّم»، وهذا الموقف هو بدوره يحمل سمةَ سلطة إرادة عامة أو فوق-شخصية، جُرّدت من طابع مجرّد المشيئة، لأن الاحترام (Nachachtung) الذي تلاقيه ليس أمرًا يتمّ الإكراه عليه بواسطة العقوبات **الخارجية**. إن سلطة «الآخر المعمَّم» إنما تشتغل على شاكلة بحيث إن الخروقات يمكن أن يُعاقَب عليها، لأن المعايير المنتهَكة هي معايير صالحة أو سارية المفعول، والمعايير لا تدّعي الصلاحية لأنها مقرونة بالعقوبات - وإلا فإنها لا تستطيع أن تُلزم (verpflichten) الفاعلين بالطاعة (Gehorsam)، بل بالامتثال (Fügsamkeit) فحسب. لكن القمع المفتوح إن لم يكن متعارضًا مع الاعتراف على صعيد الوقائع فهو على الأقل يتعارض مع **معنى** صلاحية المعايير.

إن ميد يردّ صلاحية المعايير إلى السلطة الخالية من العقوبات، وذلك يعني إلى السلطة الأخلاقية لـ «الآخر المعمَّم». وهذه الهيئة ذاتها يجب أن تنشأ في واقع الأمر من طريق استبطان عقوبات المجموعة، لكن هذا التفسير لا يمكن أن يسوغ إلا بالنسبة إلى الأنطوجينيا، ذلك أنه ينبغي في بادئ الأمر أن تكون المجموعات قد تشكّلت بوصفها وحدات قادرة على الفعل، قبل أن يكون من الممكن أن يتمّ فرض عقوبات باسمها. إن المشاركين في تفاعل يتمّ بتوسّط الرموز لا يستطيعون أن يحوّلوا أنفسهم من نسخ عن نوع حيواني يمتلك عالمًا محيطًا (Umwelt) فطريًا من نوع مخصوص إلى أعضاء منتمين إلى كيان جمعي يمتلك عالمًا للحياة (Lebenswelt) إلا بمقدار ما تتشكّل هيئةُ آخر معمَّم، ويمكننا أن نقول أيضًا: بمقدار ما يتشكّل وعيٌ جمعي أو هوية للمجموعة (Gruppenidentität). ومتى ما اتبعنا ميد إلى حدّ هذه النقطة، ثار لدينا سؤالان اثنان.

---

(16) لقبول، الاقتباس، الأخذ بـ، التولّي، الاستعارة، التعهّد، الاضطلاع... (المترجم)

(17) وليس «notion» (فكرة، نية، مفهوم...) كما تقول الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 45). (المترجم)

أوّلًا، كان من الأقرب البحث في الظواهر التي من خلالها يمكن أن تتوضّح بنية الهويات الجماعية، وهي في لغة دوركهايم بصمات (Ausprägungen) الوعي الجمعي، وقبل كل شيء الوعي الديني. وحتى عندما يخوض ميد في ظواهر كهذه يحلّلها بمساعدة مفهومات تطوّر الشخصية، أي بوصفها حالات وعي، يتمّ تخصيصها عبر انصهار «أنا النحو» و«أنا الهوية»[18]، «الأنا» و«الأنا الأعلى» (Ich und Über-Ich): «حيثما يمكن أن ينصهر 'الأنا' و'الأنا الأعلى' بوجه من الوجوه، ها هنا يتطوّر هذا الشعور العالي المخصوص الذي ينتمي إلى المواقف الدينية والوطنية التي تكون فيها ردات الفعل الحادثة لدى الغير متماهية (identisch) مع ردّة الفعل الخاصة بنا»[19]. على الضدّ من ذلك لا يبحث دوركهايم في الإيمان الديني والوطنية بوصفهما موقفين خارجين من الحياة اليومية للمحدثين في عصرنا، بل بوصفهما تعبيرًا عن وعي جمعي متجذّر عميقًا في تاريخ القبيلة، هو عنصر مقوّمٌ بالنسبة إلى هوية المجموعات.

ثانيًا، لا يقوم ميد بأي محاولة كي يبين بأي وجه يمكن الرموز المقدّسة (sakral) الأقدم عهدًا التي في نطاقها تتجلّى سلطة 'الآخر المعمَّم' السابقة على كل صلاحية معيارية، أن تنبثق عن التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز أو على الأقل يمكن أن تُفهَم بوصفها بقايا من هذا المستوى. إن هذه الرمزية الدينية بالمعنى الأوسع للكلمة التي توجد تحت عتبة الخطاب النحوي، إنما تشكّل على نحو جلي النواةَ السحيقة القدم للوعي المعياري.

لهذا السبب، أريد أن أخوض في نظرية الدين لدى دوركهايم من أجل استكمال برنامج إعادة البناء الذي اتبعه ميد، ففي الوعي الجمعي لدى دوركهايم يمكننا أن نتعرف إلى جذر للفعل التواصلي سابق على ما هو لغوي، له طابع رمزي وبالتالي لا يزال يمكنه هو ذاته أن «يُبنى»، بمعنى أن يُدرَج ضمن بحث في إعادة بناء الفعل المعدَّل معياريًا (1). لا يميز دوركهايم، بلا ريب، على نحو كافٍ بين الطابع المشترك (Gemeinsamkeit) لممارسة الطقوس الذي يتهيأ عبر الرمزية الدينية، وبيذاتية مولَّدة لغويًا. ولهذا السبب ينبغي علي أن أخوض في تلكم النقائص الكامنة

(18) بالإنكليزية في النص الألماني: «Me» und «I». (المترجم)

(19) Mead, *Geist*, p. 320.

في نظرية دوركهايم التي من شأنها أن تمنحنا فرصة استعادة خيط تطوّر اللغة (الذي هو أيضًا ممّا تركه ميد جانبًا) (2). ها هنا يتعلّق الأمر بالانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى الخطاب النحوي. ويمكننا على الأقل أن نجعل البنية المعروفة للأفعال الكلامية، من وجهات نظر تكوينية، مستساغةً باعتبارها نتيجة اندماج بين العلاقات الثلاثة، العرفانية والخلقية والإفصاحية، مع الطبيعة الخارجية ومع الهوية الجمعية ومع الطبيعة الباطنية. وهذا الاستطراد لا يمكن بالطبع أن يتمّ تحميله ادّعاء تفسير نشأة اللغة تفسيرًا سببيًا (3 و4). بهذه الخطوات، نحن **أمسكنا** (einholen)، على المستوى الفيلوجيني، بالبنى التي كان ميد قد **افترضها** على المستوى التفاعلي للتنشئة الاجتماعية: الانتظارات السلوكية الخاضعة للمعايير والخطاب النحوي. والاثنان يتكاملان في **بنية التفاعل بتوسّط الرموز المعدّل معياريًا** التي ترسم وضعية الانطلاق بالنسبة إلى التطوّر الاجتماعي - الثقافي. وهذه بدورها يتّفق كل من ميد ودوركهايم على وسْمها عبر النزعة إلى أَلْسَنَة (Versprachlichung) المقدّس، وهو ما سوف أخوض فيه في الفصل الآتي. وبمقدار ما يتمّ تسريح مخزون العقلانية المودَع في الفعل التواصلي، تذوب النواة المتقادمة للعنصر المعياري وتترك المكان لمصلحة عقلنة صور العالم وكونَنة (Universalisierung) القانون والأخلاق كما لمصلحة مسارات الفردنة المتسارعة. وإنما على هذه النزعة التطوّرية أقام ميد في نهاية الأمر الاستشراف (Entwurf) المثالي لمجتمع معقلَن في عمقه (durchrationalisiert) في شكل تواصلي.

(1) دوركهايم: حول الجذور المقدّسة للأخلاق

لقد سعى دوركهايم طيلة حياته[20] جاهدًا من أجل تفسير الصلاحية المعيارية للمؤسسات والقيم[21]، إلا أنه في مؤلّفاته الأخيرة التي بلغت أوجها في عام 1912

---

(20) يراجع السيرة الذاتية المستفيضة التي أعدّها ستيفن لوكس:
St. Lukes, *Emile Durkheim* (London: 1973)
والتي تحتوي أيضًا على بيبليوغرافيا كاملة حول أعمال دوركهايم (ص 561 وما بعدها) والمراجع حوله (591 وما بعدها)؛ ينظر فضلًا عن ذلك: R. König, «E. Durkheim,» in: D. Käsler (ed.), *Klassiker des soziologischen Denkens* (München: 1976), vol. 1, pp. 312 ff.

(21) من هذا الجانب خصوصًا، كان تالكوت بارسونز قد تلقّى نظرية دوركهايم:
= T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: 1949), pp. 302 ff.; T. Parsons, «Durkheim's

مع سوسيولوجيا الدين[22]، قد أفلح في كشف النقاب عن الجذور القدسية (sakral) للسلطة الأخلاقية للمعايير الاجتماعية[23]. وإنه إلى هذه الفترة تعود محاضرة «تحديد الواقعة الخلقية»[24] التي ألقاها دوركهايم في آذار/ مارس 1906 أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة[25]. ها هنا هو قد عرّف مهمّته على النحو الآتي: «يجب أن نبين أن القواعد الخلقية هي محمَّلة بسلطة مخصوصة بفضلها يتمّ الامتثال إليها لأنها تأمر بذلك. وبهذه الطريقة سوف نعثر بواسطة تحليل إمبيريقي بحت على مفهوم الواجب وسوف نعطيه تعريفًا قريبًا جدًّا من التعريف الكانطي. إن الإلزام إنما يشكّل بذلك السمة المميزة الأولى للقاعدة الخلقية»[26]. والظاهرة التي تحتاج إلى تفسير هي إذًا الطابع الإلزامي للمعايير الاجتماعية.

لقد أحاط دوركهايم بهذه الظاهرة، بأن ميز القواعد التقنية التي تتأسّس عليها الأفعال الأداتية من القواعد الخلقية أو المعايير التي من شأنها أن تعين الفعل التوافقي (konsensuel) للمشاركين في التفاعل. وفي الواقع قارن دوركهايم بين صنفَي القواعد تحت وجهة النظر التي تسأل عن «ما يحدث، عندما يتمّ خرق هذه القواعد المختلفة»[27]. فعن انتهاك (Verstoss) قاعدة تقنية ذات صلوحية إنما تنجم عواقب عن الفعل (Handlungsfolgen) هي متشابكة بمقدار معين مع الفعل: فيفشل التدخّل. إن الهدف المنشود لا يتحقّق حيث يقع الإخفاق في شكل آلي، بين قاعدة

Contribution to the Theory of Integration of Social Systems,» in: *Sociological Theory and Modern Society* = (New York: 1967);

وكذلك: R. A. Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (New York: 1964), and R. König, *E. Durkheim zur Diskussion* (München: 1978).

(22) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: 1912; dtsch. E. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main: 1981).

(23) عبارة «للمعايير الاجتماعية» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 56). (المترجم)

(24) بالفرنسية في النص الألماني: «La détermination du fait moral». (المترجم)

(25) E. Durkheim, «Bestimmung der moralischen Tatsache,» in: *Soziologie und Philosophie* (Frankfurt am Main: 1967), pp. 84 ff.

(26) Durkheim, *Soziologie*, p. 85

(27) Ibid., p. 93;

وإلى ذلك أضمّ التمييز الذي وضعته بين «العمل» و«التفاعل»، يراجع:

Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt am Main: 1968), pp. 60 ff.

الفعل وعاقبة الفعل توجد في الحقيقة علاقة إمبيريقية أو علاقة ناموسية (nomisch). وعلى الضدّ من ذلك، فإن انتهاك قاعدة خلقية ما إنما عاقبته هي عقوبة ما، ولا يمكن أن تُفهَم باعتبارها إخفاقًا حاصلًا في شكل آلي بين قاعدة الفعل وعاقبته، إنما توجد علاقة مواضعاتية على أساسها يُكافأ السلوك المطابق للمعايير، أما المنحرف عنها فتتمّ معاقبته. هكذا، يمكن على سبيل المثال أن **نستنتج** من مفهوم السلوك غير الصحّي عواقب إمبيريقية، في حين أن تصوّرات من قبيل الجريمة أو الانتحار ليس لها أي محتوى إمبيريقي مشابه: «... من مفهوم الجريمة أو الانتحار لا يمكن من الناحية **التحليلية** أن نستقرئ أدنى مفهوم عن التأنيب أو الفضح. إن الرابط الذي يقرن الفعل مع عاقبته إنما هو هنا رابط **تأليفي**»[28].

هكذا، فإن دوركهايم قد اختار لمقارنته عن روية وتبصّر قواعد الأخلاق وليس قواعد القانون الموضوع (gesatzt) أو الوضعي. وفي حالة الأنظمة القانونية أو اللوائح الإدارية تكون المقارنة مع القواعد التقنية قريبة[29] من حيث إن العلاقة المواضعاتية بين القاعدة الشرعية والعقوبة يجب أن تؤمّن **مراعاة** المعيار، وذلك بطريقة مشابهة لكون العلاقة الإمبيريقية بين القاعدة التقنية وعاقبة الفعل من شأنها أن تضمن **نجاعة** (die Effizienz)[30] فعل مطابق للقواعد. وهذا يصحّ بالنسبة إلى الحالة الفرعية للمعايير القانونية المصَادق (sanktioniert) عليها على مستوى الدولة، لكن دوركهايم إنما يصرف اهتمامه نحو الحالة **الأصلية** للمعايير السابقة عن الدولة. إن أي انتهاك لهذا المعايير يُعاقَب عليه **لأنها** إنما بفضل السلطة الأخلاقية تدّعي الصلاحية، وهي لا تتمتّع بهذه الصلاحية لأن العقوبات الخارجية تفرض الاحترام: «إن لفظة 'السلطة الأخلاقية' توجد في تضادّ مع السلطة المادّية ومع التفوّق الفيزيائي»[31]. ما يحتاج إلى تفسير في صلاحية القاعدة الخلقية هو على وجه التحديد كونها تمتلك قوّة ملزِمة هي وحدها تسوّغ العقوبات في حالة

---

(28) Durkheim, *Soziologie*, p. 93.

(29) عن المقارنة بين دوركهايم وماكس فيبر، يراجع: R. Bendix, «Two Sociological Traditions,» in: R. Bendix and G. Roth, *Scholarship and Partisanship* (Berkeley: 1971).

(30) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 57). (المترجم)

(31) Durkheim, *Soziologie*, p. 129.

خرق القاعدة - ولا تفترض العقوبات. **هذه** الظاهرة هي التي يريد دوركهايم أن يخرج منها بواسطة مقارنته بين القواعد التقنية والقواعد الخلقية: «هكذا، فإنه توجد قواعد تحمل هذه السمة المميزة التالية: نحن مطالَبون بالكفّ عن الأفعال التي تمنعها، لأنها تمنعها فحسب. ذلك هو ما نسمّيه الطابع **الإلزامي** للقاعدة الخلقية»[32].

إن التفسير الذي قدّمه دوركهايم في محاضرته، لا يزال خطاطة أوّلية جدًّا. أوّلًا أبرز سمتين مميزتين لـ «الوقائع الخلقية»، ألا وهما الطابع اللاشخصي الذي يلازم السلطة الأخلاقية (أ) والمشاعر المتضاربة التي تقدحها عند الفاعل (ب).

أ) سجّل دوركهايم بادئ الأمر التقابل الكانطي بين الواجبات والأهواء (Neigung)، وذلك من زاوية نظر الوصايا (Gebote) الخلقية هي توجد في علاقة توتّر مع مصالح الفرد. وإن الأوامر (Imperative) بحفظ النفس والمصالح المتعلقة بإشباع الحاجات الخاصة، وباختصار: توجيهات الفعل الأنانية والنفعانية هي ليست، بما هي كذلك، في تناغم مع المطالب الخلقية. فهذه إنما توجب على الأرجح أن الفاعل **يترفّع عنها**. إن **نكران الذات** (Selbstlosigkeit) لدى الفاعل فعلًا خلقيًا إنما يقابل **كليةَ** (Allgemeinheit) الانتظارات السلوكية المعيَرة (normiert) خلقيًا التي هي مسدّدة نحو كل المنتمين إلى جماعة ما: «هكذا، فإن الأخلاق إنما تبدأ ها هنا حيث يبدأ الارتباط بمجموعة ما مهما كان نوعها»[33].

ب) كذلك يستند دوركهايم إلى التمييز الكانطي بين الواجبات والأهواء من الجانب الثاني، والقاضي بأن الوصايا الخلقية إنما تمارس إكراهًا نوعيًا على الفرد. إن ذاتًا فاعلة خلقيًا ينبغي في حقيقة الأمر أن تخضع لسلطة ما وأن تسلّط قوّة عنيفة (Gewalt) بطريقة معينة على طبيعتها، إلا أنها إنما تفعل ذلك على شاكلة بحيث إنها **تضطلع** هي نفسها بالواجبات و**تجعل** المطالب الخلقية مطالب **تخصّها**.

ولأن إرادة الفاعل خلقيًا لا تمتثل لقوّة عنيفة قاهرة من خارج، بل لـ **سلطة تفرض الهيبة**، هي «داخلَنا في الوقت الذي تتجاوزنا»[34]، فإن الإكراه الخلقي

(32) Ibid., p. 94.

(33) Ibid., pp. 86 f.

(34) Ibid., p. 108.

إنما له طابع **تجاوز الذات**. ومن جهة أخرى ينسّب دوركهايم الثنائية الكانطية، وذلك بأن يُرجع القوّة المقيِدة للإلزام في وقت واحد إلى الإكراه **وإلى الجاذبية**. إن ما هو خيرٌ أخلاقيًا هو في الوقت ذاته ما هو مرغوب فيه، ولا يمكنه أن يصبح ناجعًا بوصفه **مثلًا أعلى** وأن يوقظ **أُوارًا** (Eifer) **حماسيًا** إذا هو لم يكن يبشّر (in Aussicht stellen) بإشباع الحاجات والرغبات الواقعية: «فضلًا عن طابعها الإلزامي ينبغي أن تكون الغاية الخلقية كذلك مرغوبًا فيها وقابلة لأن يُرغَب فيها، إن **المرغوبية** (das Erstrebenswertsein) تكوّن ثاني سمة مميزة لكل فعل خلقي»(35).

بعد فينومينولوجيا العنصر الخلقي هذه تقع خطوة التحليل الثانية التي تتمثّل في الإبانة عن وجوه التشابه التي توجد بين صلاحية القواعد الخلقية وهالة المقدّس.

تنبيه على أ) حين يبحث المرء في التمثّلات الأسطورية والسلوك الطقوسي في المجتمعات البدائية هو يصطدم بتمييز مجالات الحياة المقدّسة عن مجالاتها الدنيوية: «إن المقدّس... هو **ما يوضَع على حدة، ما يُفصَل فصلًا**. وإن ما به يتميز هو كونه لا يمكن أن يختلط بالدنيوي من دون أن يكفّ عن أن يكون ذاته. كل اختلاط، بل حتى كل تماسّ إنما ينتج منه دنيوته (Profanierung)، نعني هو يجرّده من خصائصه المقوِّمة له. غير أن هذا الفصل لا يضع مجالَي الأشياء المفروزين على هذا النحو، على المستوى نفسه، إن انقطاع الاتصال بين المقدّس والدنيوي إنما يشهد بالأحرى على أنه ليس ثمّة مقياس مشترك بينهما، أنهما متنافران وغير متقايسين تمامًا، وأن قيمة المقدّس لا يمكن أن تُقارَن مع قيمة الدنيوي»(36). إن الموقف تجاه المقدّس (das Sakrale)، على نحو مشابه للموقف تجاه السلطة الخلقية، إنما يتّسم بالتفاني والتخلّي عن النفس (Selbstentäusserung): فمن خلال تبجيل المقدّس (das Heilige) في أثناء الأفعال الطقوسية، وعند التقيد بأحكام الشعائر ...إلخ، يتخلّى المؤمن عن توجّهاته الدنيوية في الفعل، نعني توجّهاته الأنانية والنفعانية. ومن دون مراعاةٍ لما تقتضيه الأوامر التي تحضّ على حفظ النفس وعلى المصالح الشخصية، فهو يعقد مع سائر المؤمنين اتحادًا

---

(35) Ibid., p. 96.

(36) Ibid., pp. 126 f.

(eine Kommunion)[37]، وينصهر في قوّة المقدّس غير الشخصية التي تتجاوز كل ما هو فردي بمجرّده.

تنبيه على ب) كذلك، فإن المقدّس من شأنه أن يثير الموقف المتضارب نفسه الذي تثيره السلطة الخلقية، وذلك أن المقدّس إنما هو محوطٌ بهالةٍ هي في الوقت عينه تردع وتجذب، ترهّب وتفتن: «إن الكائن المقدّس هو في معنى معين الكائن المحرَّم الذي لا يجرؤ المرء على الاعتداء عليه، وهو أيضًا الكائن الخير، المحبوب، المشتهى»[38]. وإنما في الهالة ذاتها يعبّر امتناع (Unberührbarkeit)[39] الشيء المشتهى عن نفسه، القرب في صلب المسافة[40]: «إن الموضوع المقدّس إنْ لم يلهمنا الخوف فعلى الأقلّ فهو يلهمنا الاحترام (Respekt) الذي يُبعدنا منه ويجعلنا على مسافة منه[41]. لكنه في الوقت ذاته هو موضوع محبّة ورغبة، نحن ننزع إلى الاقتراب منه، ونصبو إليه. نحن هنا إذًا أمام شعور مزدوج، يظهر متناقضًا، ومع ذلك هو يوجد في الواقع»[42]. وشأن المقدّس على وجه الدقّة أن يُحدث ويثبّت هذا التضارب الذي هو سمة مميزة بالنسبة إلى مشاعر الإلزام الخلقي.

من وجوه **التماثل البنيوي بين المقدّس** (das Heilige) **والعنصر الخلقي** يستنتج دوركهايم أساسًا قدسيًا (sakral) للأخلاق. وهو يضع الأطروحة القاضية بأن القواعد الخلقية في آخر المطاف إنما تستمد قوّتها الإلزامية من دائرة المقدّس. هكذا يفسّر كون الوصايا الخلقية تحصل على الطاعة من دون أن تكون مقرونة بالعقوبات الخارجية. وهو يفهم احترام (Achtung) الوصية الخلقية، كما في العقوبات الباطنية للخجل والشعور بالذنب الناجمة عن خرق المعايير، باعتباره صدى لردات فعل أقدم عهدًا، متجذّرة في صلب المقدّس: «إن الأخلاق لن تظلّ

(37) مصطلح مسيحي: اتحاد المؤمنين كافّة (جزء من القدّاس يُتناوَل فيه القربان). (المترجم)

(38) Ibid., p. 86.

(39) المعنى هو: «عدم قابلية المساس به». (المترجم)

(40) بطريقة مشابهة يصف فالتر بنيامين هالة العمل الفنّي باعتبارها «الظهور الوحيد لشيء بعيد»:
W. Benjamin, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 1 (Frankfurt am Main: 1974), pp. 431 f.

(41) «ويجعلنا على مسافة منه» تكملة من الشاهد الفرنسي، وساقطة في النقل الألماني لنص دوركهايم (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 59). (المترجم)

(42) Durkheim, *Soziologie*, pp. 99 ff.

أخلاقًا إذا هي لم تعد تحتوي في ذاتها على أي شيء ديني. كذلك الرعب الذي يحدثه الإجرام إنما يمكن أن يُقارَن في كل ناحية مع ما يُحدثه انتهاك الحرمات (ein Sakrileg) عند المؤمنين، والهيبة التي يُحدثها الشخص الإنساني في أنفسنا إنما يصعب تمييزها إلا في فروق صغيرة عن الهيبة التي يشعر بها أتباع الأديان كافّة أمام الأشياء التي يعتبرونها مقدّسة»[43]. وكما بالنسبة إلى ماكس فيبر، وجد دوركهايم نفسه أمام المشكل المتعلّق بما إذا كان يمكن أن تقوم قائمة لأخلاق معلمَنة (säkularisierte Moral)، وبالتأكيد لا يمكن إذا كانت العلمنة (Säkularisierung) تعني في الوقت ذاته الدنيوة (Profanisierung)، في معنى تأويل المذهب النفعي. إذ بذلك سوف يتمّ القضاء على الظاهرة الأخلاقية الأساسية للطابع الإلزامي للمعايير التي لها صلاحية (كما في كل أخلاق تنطلق من التجربة)[44].

بعد أن أبان دوركهايم عن الأسس المقدّسة للأخلاق، حاول - في خطوة ثالثة - أن يفسّر مصدر المقدّس ومن ثمّ معه في الوقت ذاته دلالة السلطة الخلقية. إلا أنه إنما هنا تمكن ملاحظة الخيوط التي لم يقطعها دوركهايم مع فلسفة الوعي. إن الأديان عنده إنما يجب أن تتكوّن من التمثّلات الإيمانية والممارسات الطقوسية. وبالانطلاق من التمثّلات الإيمانية، يفهم دوركهايم الدينَ بوصفه تعبيرًا عن وعيٍ جمعي، عابر للأفراد[45]. وإن الوعي، بفضل بنيته القصدية، هو دومًا وعيٌ بشيء ما. ولهذا السبب بحث دوركهايم عن الموضوع (Objekt) القصدي، عن موضوع (Gegenstand) عالم التمثّلات، وسأل عن الواقع الذي هو متمثَّل في مفهومات المقدّس. وإن الجواب الذي يقدّمه الدين نفسه هو بينٌ: إنه الكائن الإلهي، النظام الأسطوري للعالم، القوى المقدّسة ...إلخ. أما بالنسبة إلى دوركهايم، فإن ما

---

(43) Ibid., p. 125.

(44) «في أخلاق سبنسر على سبيل المثال نلاحظ جهلًا كاملًا بماهية الإلزام، فبالنسبة إليه ليس العقاب شيئًا آخر سوى نتيجة ميكانيكية للفعل (وذلك يصبح واضحًا على وجه خاص في عمله البيداغوجي عن العقوبات المدرسية). لكن ذلك يعني الجهل من الأساس بالسمات المميزة للإلزام الخلقي».
Durkheim, *Soziologie*, p. 95.

(45) «إن الأديان عنده إنما يجب أن تتكوّن من التمثّلات الإيمانية والممارسات الطقوسية. وبالانطلاق من التمثّلات الإيمانية، يفهم دوركهايم الدينَ بوصفه تعبيرًا عن وعيٍ جمعي، عابر للأفراد» هذه الجملة كلها ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 60). (المترجم)

يختبئ وراء ذلك هو «المجتمع المتحوّل في شكله (transfiguriert) والمفكَّر فيه رمزيًا». ذلك أن المجتمع أو الكيان الجمعي الذي يتشارك فيه المنتمون إلى المجموعة، وباختصار، إن «الشخص الجمعي» هو مؤلَّف على شاكلة بحيث إنه يتخطّى وعي الشخص الفردي ومع ذلك هو في الوقت ذاته محايث له. وعلاوة على ذلك هو يمتلك كل سمات سلطة أخلاقية تفرض الهيبة. وإن دوركهايم يُدخل هذه الحجّة على طريقة دليل على [وجود] الله: «إذا كان ثمّة أخلاقٌ، أو منظومة من الواجبات والإلزامات، فإن المجتمع ينبغي أن يكون شخصًا أخلاقيًا، يتميز كيفيًا عن الأشخاص الأفراد الذين يحويهم ومن التأليف بينهم هو ينبثق»[46]. هذا الكيان، المسمّى المجتمع، لا يمكن أن يتمّ حدسه ومعرفته إلا في أشكال المقدّس.

بصرف النظر عن أن مفاهيم من قبيل «الوعي الجمعي» و«التمثّل الجمعي» إنما تقود إلى شخصنة (Personalisierung) ما للمجتمع، وبالتالي إلى تشبيه المجتمع بذات من الحجم الكبير، فإن التفسير المقدّم ها هنا هو تفسير دائري. إن الخلقي قد رُدّ إلى المقدّس، وهذا الأخير رُدّ إلى التمثّلات الجمعية عن هيئة (eine Entität) هي بدورها يجب أن تتألّف من منظومة من المعايير الملزِمة. ولكن، بعمله عن الأسس القدسية للأخلاق، فتح دوركهايم لنفسه طريقًا قد قاده إلى الدراسات الإثنولوجية، وعلى وجه الخصوص إلى الاهتمام بالمنظومات الطوطمية في أستراليا[47]. وهذه الدراسات قادته آخر الأمر إلى إيضاح البنية الرمزية للمقدّس وإلى التأويل غير الوضعاني للوعي الجمعي.

انطلق دوركهايم مرّة أخرى من تقسيم الكون إلى ميادين حياة مفروزة في شكل صارم ما بين مجالات مقدّسة وأخرى دنيوية. وهو يميز ها هنا على نحو أكثر دقّة بين الإيمان والممارسة، بين التأويلات الأسطورية للعالم والأفعال الطقوسية، بين التعامل العرفاني والتعامل الفعلي مع الموضوعات المقدّسة. بيد أنه على الجانبين كليهما إنما تتكلّم نفس المواقف. ومن جديد يأتي دوركهايم على وصف الطابع غير الشخصي الذي يفرض الاحترام، الساحق وفي الوقت ذاته السامي المثير للحماس الذي يميز المقدّس، والذي يحفّز نكران الذات

---

(46) Durkheim, *Soziologie*, p. 104.

(47) Durkheim, *Die elementaren*.

وتجاوز الذات، ويحمل المرء على نسيان مصالحه. ومرة أخرى هو يحلّل القرابة الأصيلة بين جانبَي السلامة والذعر: «بلا ريب، إن المشاعر التي يثيرها الجانبان ليست متطابقة: فالاحترام شيء، والاشمئزاز والرعب شيء آخر. ولكن كي تكون الإيماءات هي نفسها في الحالتين، ينبغي على المشاعر المعبَّر عنها ألا تكون مختلفة من حيث طبيعتها. وبالفعل، فإنه يوجد رعبٌ في الاحترام الديني، ولا سيما حين يكون كبيرًا جدًّا، والخشية التي تحدثها القوى الشرّيرة هي على العموم لا تخلو من طابع توقيري. والفروق اللطيفة التي من خلالها يتميز هذان الموقفان هي في بعض الأحيان فروق خاطفة إلى حدّ بحيث ليس من اليسير دائمًا أن نقول في أي حالة روحية على وجه التدقيق يوجد المؤمنون»(48).

بالاستناد إلى الموادّ المستقاة من التجربة رأى دوركهايم نفسه مجبرًا على بلورة أكثر وضوحًا لِـ**المنزلة الرمزية للموضوعات المقدّسة**. إن الطابع الرمزي عند الحيوانات أو النباتات الطوطمية إنما يفرض نفسه من دون قيد أو شرط: إنها لا تعدو أن تكون ما تعنيه. والأحكام الطوطمية تمنع أن تُعامَل مثل أشياء دنيوية، على سبيل المثال أن يتمّ استهلاكها بوصفها طعامًا. كل الموضوعات المقدّسة، أكانت أعلامًا أم شارات أم جواهر أم وشومًا أم زخارف أم تصاوير أم أصنامًا أم موضوعات أم أحداثًا طبيعية، تشترك في هذه المنزلة الرمزية. وهي تحضر باعتبارها علامات محمّلة بدلالة مواضعاتية، حيث تمتلك كلّها النواة الدلالية نفسها، تمثّل قوّة المقدّس، وهي «مُثُلٌ عليا جمعية عُلّقت على موضوعات مادّية»(49). هذه الصياغة مستمدّة من محاضرة مهمة جدًّا، حيث يمنح دوركهايم نظريته في الوعي الجمعي هيئةَ نظريةٍ في الأشكال الرمزية: «[...] إنه لا يمكن أن تتشكّل تمثّلاتٌ جمعية إلا عندما تتجسّد في موضوعات مادّية أو أشياء أو كائنات من أي صنف

---

(48) Ibid., p. 549.

(49) E. Durkheim: «Le Dualisme de la nature et ses conditions sociales,» *Scientia*, vol. 15 (1914), pp. 206-221;

أُعيد طبعُه في: *La Science sociale et l'action*, Ed. par Jean-Claude Filloux (Paris: [s.pb.], 1970), pp. 314-332,

والترجمة الإنكليزية: Charles Blend, in: K. H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim, 1858-1917, A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography* (Columbus: 1960), pp. 325-340,

الاقتباس في: Durkheim, *La Science*, p. 327.

أو هيئات أو حركات أو كلمات ...إلخ. ذلك أنه حينما تعبّر أشكال الوعي الفردية (die individuellen Bewusstseine) عن مشاعرها وتترجمها في علامات وترمز إليها في شكل خارجي فحسب، يمكنها أن تشعر بأنها تتواصل وتوجد في انسجام. وإن الأشياء التي تؤدّي هذا الدور هي تشارك ضرورة في المشاعر نفسها التي تمثّلها الحالات الذهنية وبوجه ما تمنحها صيغة مادّية. إنها محترَمة، مخوَّف منها، أو مبحوث عنها باعتبارها قوى مغيثة[50].

إن الوسط الذي تشكّله الرموز الدينية من شأنه أن يمنح مفتاحًا لحلّ مشكلٍ طرحه دوركهايم في الصياغة الآتية: كيف يمكننا في الوقت ذاته أن ننتمي إلى أنفسنا كلّيةً كما ننتمي أيضًا في شكل كامل إلى الآخرين؟ كيف يمكننا أن نكون عند أنفسنا وخارج أنفسنا في آن؟ إن الرموز الدينية تمتلك الدلالة نفسها بالنسبة إلى المنتمين كافّة إلى المجموعة، وهي تمكّن على أساس هذه السيمانطيقا القدسية الموحّدة، من إرساء نوع ما من البيذاتية التي لا تزال توجد من دون الدور التواصلي في ضمائر المتكلّم والمخاطب والغائب، إلا أنها اجتازت مع ذلك عتبة عدوى المشاعر الجماعية.

هذا الإجماع الذي هو في نواته معياريٌّ، سابق على ما هو لغوي، لكنه موسوط بالرموز، بحث فيه دوركهايم بالاستناد إلى الممارسات الطقوسية. وإن الطقوس (der Ritus) تسوغ باعتبارها المكّون الأصلي للدين. وإن القناعات الدينية هي مُصاغَة على الصعيد اللغوي، إنها الملكية المشتركة لجماعة دينية شأن أعضائها أن يتأكّدوا من أساسهم المشترك من خلال الأفعال الطقوسية. وإن الإيمان الديني هو دائمًا إيمانُ كيانٍ جمعي (ein Kollektiv) ما، وهو ينبثق عن ممارسة ما، هو في الوقت ذاته يؤوّلها. أما الممارسة الطقوسية ذاتها فإن دوركهايم قد وصفها في بادئ الأمر على المذهب الذهني (mentalistisch)، من خلال مفاهيم الوعي الجمعي: «إن التمثّلات الدينية هي تمثّلات جمعية، تعبّر عن حقائق جمعية، وإن الطقوس هي أفعالٌ لا يمكن أن تنشأ إلا في رحم المجموعات المحتشدة والتي ينبغي أن تصلح من أجل إثارة حالات ذهنية معينة لدى هذه المجموعات أو العناية بها أو

(50) Durkheim, *La Science*, p. 328.

تكرارها»[51]. لكن الدين بذلك لم يعد ممثّلًا بطريقة وضعانية، بحسب نوع من النظرية التي من شأنها، مهما كانت مستغلقة، أن تعرض المجتمع في جملته[52]. إن المماثلة المشيئة بين مرجع القضايا الإيمانية وكيان السياق الاجتماعي للحياة قد تمّ تجاوزه لفائدة تصوّر ديناميكي. وما إن تُعرَف الممارسة الطقوسية باعتبارها ظاهرة أصلية حتى يمكن أن تُفهَم الرمزية الدينية بوصفها وسيلة من أجل شكل مخصوص من التفاعل بتوسّط الرموز. إن هذه الممارسة الطقوسية إنما تصلح من أجل إرساء اتحاد (Kommunion) [روحي] يُنجَز بطريقة تواصلية.

إن ما يمكن أن يُستقرأ من الأفعال الطقوسية هو أن المقدّس تعبيرٌ عن إجماع معياري، يتمّ تحيينه في شكل منتظم: «لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى أن يعمد على فترات منتظمة إلى إيقاظ وترسيخ المشاعر الجمعية والأفكار الجمعية التي تصنع وحدته وشخصيته[53]. وهذا الإحياء الأخلاقي لا يتمّ بلوغه إلا من طريق الاجتماعات (Vereinigungen) والمجامع (Versammlungen) والتجمّعات (Kongregationen)، حيث يستطيع الأفراد المتقاربين بعضهم إلى بعض في شكل كبير، أن يعزّزوا معًا مشاعرهم المشتركة. من هنا تأتّت الاحتفالات التي هي بغرضها، وبالنتائج التي تفضي إليها، وبالطرائق التي تُستعمَل فيها، لا تختلف من حيث طبيعتها عن الاحتفالات الدينية حقيقةً. أي فرق جوهري يوجد بين مجمعٍ لمسيحيين يحتفون بالمحطّات الرئيسة من حياة المسيح، ومجمعٍ ليهود يحتفلون بالخروج من مصر أو الإنباء عن الوصايا العشر، واجتماعٍ لمواطنين يحيون ذكرى تأسيس ميثاق شفوي جديد أو أي حدث عظيم من الحياة الوطنية؟»[54]. بهذا النوع من الاحتفالات لا شيء تمّ **عرضه** (dargestellt): بل هي على الأرجح **التنفيذ** (der Vollzug) المتكرّر في شكل نموذجي لإجماعٍ متجدّد من خلالها، مضامينه

(51) Durkheim, *Die elementaren*, p. 28.

(52) إن بارسونز يتكلّم وهو محقّ في ذلك عن «راسب وضعاني»: Parsons, *The Structure*, p. 426.

(53) «التي تصنع وحدته وشخصيته» جملة ساقطة في الشاهد بالألمانية. ويجب استردادها من النص الفرنسي (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 62) وذلك ما فعلته الترجمة الإنكليزية أيضًا (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 52). (المترجم)

(54) Durkheim, *Die elementaren*, p. 571.

مرتبطة بذاته على نحو مخصوص[55]. يتعلّق الأمر بتنويعات على موضوعة واحدة بعينها، ألا وهي حضور المقدّس، وهذا المقدّس هو بدوره ليس سوى الشكل الذي تحته يشعر (erfährt) الكيان الجمعي بـ«وحدته وشخصيته». ولأن الفهم المعياري الأساسي الذي يعبّر عن نفسه في صلب الفعل المشترك هو الذي **يخلق** و**يحفظ** هوية المجموعة، فإن واقعة الإجماع الناجح هي في الوقت ذاته مضمونه الجوهري.

طبقًا لذلك، انزاح (verschiebt sich) مفهوم الوعي الجمعي عن مكانه، ففي حين كان دوركهايم يفهم تحت الوعي الجمعي في أوّل الأمر جملةَ التمثّلات المفروضة اجتماعيًا، والمتقاسَمة من أعضاء المجتمع كافّة، فإن هذا المصطلح لا يتعلّق، في تحليل الطقوس، بالمضامين بمقدار ما هو يتعلّق على الأرجح بالبنية الخاصة بهوية معينة للمجموعة، تمّ إرساؤها وتجديدها على أساس ضرب من التماهي (Identifikation) المشترك مع المقدّس. إن **الهوية الجمعية** إنما تتكوّن في هيئة إجماعٍ معياري، ها هنا لا يتعلق الأمر من دون ريب بإجماع **متحقّق** (erzielt)، ذلك أن هوية المنتمين إلى المجموعة إنما تتشكّل في الوقت ذاته مع هوية المجموعة. إن ما يجعل من الفرد شخصًا، هو على وجه التحديد ما في نطاقه يتوافق مع كل المنتمين الآخرين إلى مجموعته الاجتماعية، وفي لغة ميد، إن «أنا الهوية» (das Me) هو الذي يمثّل سلطة «الآخر المعمَّم» لدى المراهق الذي تمّت تنشئته الاجتماعية. ودوركهايم يحتلّ هنا موقعًا شبيهًا بالذي احتلّه ميد: «يمكن المرء... أن يقول إن ما يجعل من الإنسان شخصًا هو ما يشترك فيه مع غيره من البشر، ما يجعل منه إنسانًا في ذاته وليس إنسانًا معينًا. إن الحواس والجسم وكل ما يجعل من الإنسان فردًا (individualisiert)، إنما يرى فيه كانط - على الضدّ من ذلك - شيئًا مناقضًا للشخصية. ذلك لأن التفرّد (Individuation) ليس هو أبدًا السمة الجوهرية للشخص»[56]. إن هوية الشخص هي بادئ الأمر ليست سوى

---

(55) «مرتبطة بذاته على نحو مخصوص» جملة ساقطة من الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 53). (المترجم)

(56) Durkheim, *Die elementaren*, pp. 367 f.

[«ذلك لأن التفرّد ليس هو أبدًا السمة الجوهرية للشخص» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 63). (المترجم)]

صورة المرآة العاكسة للهوية الجمعية، وهذه الأخيرة شأنها أن تضمن التضامن الاجتماعي في شكل «آلي» إن صحّ التعبير.

(2) مواطن الضعف في نظرية دوركهايم

هذه النظرية هي مناسبة من أجل سدّ الثغرات الفيلوجينية في الصرح الذي وضعه ميد. إن الهوية الجمعية إنما لها هيئة إجماعٍ معياري، يتكوّن وسط الرموز الدينية ويُتأوَّل في نطاق سيمانطيقا المقدّس. وإنّ الوعي الديني الضامن للهوية يتجدّد ويُحفظ عبر الممارسة الطقوسية. من جهة أخرى، يمكن استدعاء نظرية التواصل لدى ميد من أجل الظفر بمحاولات إجابة عن الأسئلة التي تركتها نظرية دوركهايم مفتوحة. وأقصد السؤال عن نشأة الرمزية الدينية (أ)، ثمّ السؤال كيف تفرّع التضامن الجمعي، المقدّم في شكل متحجّر، إلى منظومة اجتماعية من المؤسّسات (ب)، وأخيرًا، السؤال الموازي كيف يستطيع المرء، متى انطلق من مفهوم دوركهايم عن الهوية الجمعية، أن يتصوّر فردية (Individualität) الفرد المنتمي إلى مجموعة (ج). ووراء (ب) و(ج) يختفي السؤالان الأساسيان في نظرية المجتمع الكلاسيكية: كيف يكون النظام الاجتماعي أو الاندماج الاجتماعي ممكنًا، وكيف يسلك الفرد والمجتمع الواحد إزاء الآخر.

(أ) إذا ما أزاح المرء الهوية الجمعية عند دوركهايم إلى مكان «الآخر المعمّم» لدى ميد، فإن ذلك يمنح إمكان النظر إلى النزعة الرمزية للأديان القبَلية الأقدم عهدًا في ضوء بناء ميد لحركة الانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المحكوم بالمعايير. ولقد أوضحنا أن الإشارات أو، كما يقول ميد، «الإيماءات ذات الدلالة»، لم تعد تشتغل كما إيماءات التعبير الحيوانية باعتبارها زنادات (Auslöser) على أساسها «يشغّل» الكائن العضوي برنامجًا سلوكيًا في شطر منه متعلّمًا وفي الشطر الآخر فطريًا خاصًّا بالنوع. بيد أنه حتى على مستوى التفاعل بتوسّط الرموز يبقى تنسيق الأفعال مطمورًا (eingebettet) في تنظيم للسلوك يشتغل في شكل قبل لغوي ومرتكز في نهاية المطاف على بقايا غريزية. إن الأفعال التواصلية التي تتمّ بوسائل رمزية، متى أُخذت وحدها، تكون أقلّ قدرة على أن تربط بين أفعال المشاركين في التفاعل بمقدار ما يزداد التطوّر العرفاني ويتسبّب في موقف مُمَوْضِع للفاعلين تجاه الموضوعات القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها. وبمقدار ما يتشكّل إدراكُ

الموضوعات ويتشكّل الفعلُ الغائي تتمايز من رحم لغة الإشارات مكوّناتٌ قضوية، تأخذ في وقت لاحق الشكل الصريح للقضايا الخبرية والقضايا القصدية. وقد رأينا أن متكلّمًا عبر الاستخدام التواصلي **لهذه** القضايا لا يستطيع أن يعوّض مفاعيل الربط في لغة الإشارات. ولهذا السبب أخمّن نحوًا من الانقسام في الوسط التواصلي يقابل انفصال مجالات الحياة المقدّسة عن مجالاتها الدنيوية: إن الرمزية الدينية التي تجعل ممكنًا إجماعًا معياريًا ما، ومن ثمّة تمنح القاعدة من أجل تنسيق طقوسي للأفعال، هي ذلك الشطر القديم الذي يبقى من مستوى التفاعل بتوسّط الرموز، عندما يتسنّى لتجارب مستقاة من ميادين تعاملٍ مهيكَل قضويًا على نحو أقوى فأقوى على الدوام مع موضوعات قابلة للإدراك وقابلة للتحكّم بها، أن تنزلق في صلب التواصل. إن الرموز الدينية انعتقت من وظائف التكييف والسيطرة على الواقع، وهي تصلح خصّيصًا لربط الاستعدادات السلوكية والطاقات المحرّكة التي تخلّصت من البرامج الفطرية، مع وسط التواصل الرمزي.

هذه الفرضية نطقت بها ملاحظات دوركهايم على الرموز الإحاثية (die Paläosymbole) في سياقات الممارسة الطقوسية: «أن يكون شعارٌ ما بالنسبة إلى كل نوع من المجموعات مركزًا مفيدًا للمّ الشمل، هو أمر من نافلة القول أن نبرهن عليه، فمن حيث ما يعبّر الشعار عن الوحدة الاجتماعية في شكل مادّي، يجعلها محسوسة أكثر عند الكلّ، ولهذا السبب، كان ينبغي أن يتمّ تعميم استخدام رموز الشعارات بمجرّد أن ولدت الفكرة. بل أكثر من ذلك، هذه الفكرة كان ينبغي أن تنبجس في شكل عفوي من الحياة المشتركة، ذلك أن الشعار ليس إجراء مناسبًا من شأنه أن يجعل الشعور الذي يملكه المجتمع عن نفسه أكثر وضوحًا، بل يصلح من أجل خلق هذا الشعور، إنه هو ذاته عنصر مكوّن. وبالفعل، فإن كل وعي فردي هو مستغلق على ذاته، ولا يستطيع أن يتواصل مع وعي الغير إلا بمساعدة العلامات، حيث تعبّر الحالات الباطنية عن نفسها. وكي يؤدّي هذا التبادل بين وعي وآخر إلى إرساء اتحاد [روحي] (Kommunion)، نعني إلى انصهار بين كل المشاعر الفردية[57] في شعور مشترك واحد، فإنه ينبغي على العلامات أن تعبّر عنها وأن تنصهر بدورها في علامة واحدة بعينها. وعند ظهور هذا الانصهار يشعر الأفراد بأنهم يوجدون في

(57) في نصّ دوركهايم نقرأ: «العناصر الجزئية» (Ibid., p. 65). (المترجم)

تناغم واحد ويكوّنون وحدة أخلاقية. إنه بإطلاق الصرخة عينها والنطق بالكلمة عينها والقيام بالإيماءة عينها في صلة بعين الموضوع، يوجدون ويشعرون بأنهم في تناغم»[58].

إن المرء ليرى التشابهات البنيوية التي توجد بين الأفعال الطقوسية والتفاعلات التي تتمّ بتوسّط الرموز والموجّهة (gesteuert) عبر الإشارات. وإن الرموز الإحائية إنما تمتلك دلالةً لم تصبح متمايزة على جهات عدّة (modal)، وتتوفر في شكل إشارات على قوّة موجّهة للسلوك. ومن جهة أخرى، فقدت الأفعال الطقوسية وظائفها التكييفية، وتصلح كي ترسي وتحفظ هوية جمعية[59]، بفضلها يمكن قيادة التفاعل أن تتحوّل من برنامج نشوئي مترسّخ في كائن عضوي مفرد، إلى برنامج ثقافي متقاسَم على نحو تذاوتي. وهذا البرنامج لا يمكن أن يتمّ إرساله إلا إذا تمّ التأمين على الوحدة التذاوتية لجماعة تواصلية (Kommunikationsgemeinschaft). تستطيع المجموعة أن تتشكّل في قوام يخصّها من جهة ما تدرك على نحو رمزي بؤرة الحوافز (Motivhaushalt) التي تحرّك الأفراد المتشاركين وتكون مهيكَلة عبر المضامين الدلالية **عينها**. إن طابع الطقوس، الذي هو في الأغلب اسمي - إفصاحي (appellativ-expressiv)، إنما يشير إلى أن بقايا غريزية قد تمّ امتصاصها وتصعيدها في شكل رمزي - وفي الأرجح على أساس الأعمال الطقوسية (Ritualisierungen) التي تظهر لدى الحيوانات على نحو مخصوص في مجال أفعال الإزاحة (Übersprunghandlungen)[60] ذات المشاعر المتضاربة[61].

(ب) إذا ما فهمنا من الوعي الجمعي، كما تمّ اقتراحه قبلُ، إجماعًا عبره تتشكّل هويةُ مجموعة من جنسه أوّل مرة، فإنه ينبغي أن نفسّر بأي وجه من شأن هذه البنية الرمزية الخالقة للوحدة أن تتّصل بكثرة المؤسّسات والأفراد المنشّئين

---

(58) Durkheim, *Die elementaren*, p. 315.

(59) «وتصلح كي ترسي وتحفظ هوية جمعية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 65). (المترجم)

(60) مصطلح مستعمل في علم النفس التربوي. يراجع: سوزانا ميلر، **سيكولوجية اللعب**، ترجمة حسن عيسى، سلسلة عالم المعرفة 120 (كانون الأول/ ديسمبر 1987)، ص 34. (المترجم)

(61) I. Eibl-Eibesfeld, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung* (München: 1967), pp. 109 ff., 179 ff.

اجتماعيًا. يتكلّم دوركهايم على مولد كل المؤسّسات الكبرى انطلاقًا من روح الدين[62]. وذلك يجب أن يعني أوّل الأمر أن صلاحية المعايير إنما لها أساس أخلاقي، وأن الأخلاق هي من جهتها تتجذّر في صلب المقدّس، في أوّل الأمر كان للمعايير الخلقية والقانونية طابع الأحكام الطقوسية. وكلّما تمايزت المؤسّسات، صار الرابط مع الممارسة الطقوسية على الرغم من ذلك أكثر تراخيًا. إن الدين لا يتكوّن من الأفعال الطقوسية فحسب. وأظنّ أن الأصل الديني للمؤسّسات لا يكتسب معنى غير مبتذل إلا عندما نهتمّ بالتأويل الديني للعالم باعتباره حلقة رابطة بين الهوية الجمعية من جهة والمؤسّسات من جهة أخرى.

كان لِصور العالم في مجتمعات الحضارات الكبرى، من بين أشياء أخر، وظيفةُ شرعنة السيادة (Herrschaftslegitimation). كانت تمنح طاقة تعليل (Begründung)[63] يمكن أن تُستعمل من أجل تبرير (Rechtfertigung) النظام السياسي، والأسس المؤسّساتية للمجتمع عمومًا. وبالتالي كانت تسند السلطة الأخلاقية أو صلاحية المعايير الأساسية. وإن قوّة الشرعنة (die legitimierende Kraft)[64] التي تنطوي عليها الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم إنما تجد تفسيرها، كما أكّد فيبر على ذلك، قبل كل شيء من واقع أن المعرفة الثقافية يمكن أن تعثر على الموافقة (Zustimmung) المحفَّزة في شكل عقلاني. على غير ذلك يجري الأمر مع صور العالم المنتشرة في المجتمعات القبلية التي لم تتبلور فكريًا، والتي هي بلا ريب توفر طاقة تعليل سردية، لكنها لا تزال شديدة الاختلاط مع منظومة المؤسّسات إلى حدّ بحيث **تشرح** [هي] هذه المنظومة أكثر ممّا **تشرّع** لها في شكل لاحق. إن صور العالم هذه تهيئ قرانًا تناسبيًا بين الإنسان والطبيعة والمجتمع، يتمّ تمثّله في المفاهيم الأساسية للقوى الأسطورية باعتباره كلًّا جامعًا (Totalität). ولأن صور العالم هذه تشترع (entwerfen) كلًّا جامعًا، فيه يتّصل كل شيء مع كل شيء، فهي تثبّت الهوية الجمعية للمجموعة أو للقبيلة تثبيتًا ذاتيًا على النظام الكوسمولوجي وتُدمج هذا الأخير في المنظومة الاجتماعية للمؤسّسات. وفي الحالة القصوى،

---

(62) Durkheim, *Die elementaren*, p. 561.

(63) في معنى البرهنة على الشيء والاستدلال عليه بالعلل والأسباب. (المترجم)

(64) القوّة المانحة للمشروعية، المشرعِنة، (المترجم)

تشتغل صورة العالم بمنزلة سير لنقل الحركة (Transmissionsriemen) من شأنه أن يحوّل التوافق الديني الأساسي إلى طاقات للتضامن الاجتماعي، وأن ينقله إلى المؤسسات الاجتماعية وأن يمنح هذه الأخيرة سلطة أخلاقية.

بيد أنه من أجل تحليل وجه الصلة بين الإجماع المعياري وصورة العالم ومنظومة المؤسّسات سوف يكون من الأهمّية بمكان أن يتحقّق الربط عبر قنوات التواصل اللغوي. وفي حين أن الأفعال الطقوسية توجد على المستوى قبل اللغوي، فإن صور العالم الدينية ملحقة بالفعل التواصلي. إنه من صور العالم، ومهما كانت متقادمة، إنما يتغذّى تأويل الوضعيات (Situationsdeutungen) الداخل في التواصل اليومي، وإنه عبر هذه المسارات من التفاهم فحسب إنما تستطيع صور العالم بدورها أن تنتج نفسها مرة بعد مرة. وإنما لهذا الارتجاع هي تدين في شكل المعرفة الثقافية، معرفة ترتكز سواء على التجارب العرفانية أو على تجارب الإدماج الاجتماعي. ثمّ (nun) إن دوركهايم، في الأجزاء الإبيستيمولوجية من سوسيولوجيا الدين التي وضعها، لم يغفل قط دور اللغة في شكل كامل: «إن نسق المفاهيم الذي به نفكّر في الحياة اليومية هو النسق الذي تعبّر عنه مفردات لغتنا الأمّ، إذ إن كل لفظ إنما يشير إلى مفهوم ما»[65]. إلا أنه وبشكل سابق لأوانه[66] يُدرج الأمرين كليهما، الأساس المشترك للإجماع المعياري الذي تمّ بشكل طقوسي وتذاوتية المعرفة المنتَجة عبر الأفعال الكلامية، وذلك تحت مفهوم الوعي الجمعي نفسه. ولهذا بقي من غير الواضح كيف يكون من شأن المؤسّسات أن تفترع صلاحيتها من المصادر الدينية للتضامن الاجتماعي. هذا المشكل لا يمكن أن ينحلّ إلا متى ما راعينا أن الممارسة الدنيوية اليومية تجري عبر مسارات التفاهم المتمايزة لغويًا، وأنها تجبرنا على تخصيص ادّعاءات الصلاحية من أجل أفعال ملائمة للوضعيات[67] في السياق المعياري للأدوار

---

(65) Ibid., p. 579.

(66) «وبشكل سابق لأوانه» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 67). (المترجم)

(67) «من أجل أفعال ملائمة للوضعيات» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 67). (المترجم)

والمؤسّسات[68]. إن الفعل التواصلي هو **نقطة التفرّع** (Verzweigungsstelle) بالنسبة إلى طاقات التضامن الاجتماعي.

(ج) إن إهمال البُعد المتعلّق بالتفاهم اللغوي يفسّر أيضًا الاثنينية غير المُرضية التي أقرّها دوركهايم بالنسبة إلى علاقة الفرد والمجتمع. إن الذات من شأنها أن تنقسم، كذا بدا له الأمر، إلى مكوّنين متنافرين، أي إلى جزء ليس منشأً اجتماعيًا، خاضعٍ إلى المصالح الخاصة ومقتضيات حفظ النفس، من جهة، وإلى جزء أخلاقيٍّ، موسوم بهوية المجموعة، من جهة أخرى: إلى «كائن فردي، يمتلك قاعدته في الجهاز العضوي (Organismus)، ويكون مجالُ فعله بذلك محدودًا في شكل دقيق، وإلى كائن اجتماعي، يمثّل فينا الحقيقة الفعلية العليا في المجال الفكري والخلقي التي يمكننا أن نتعرّف إليها عبر التجربة: وأنا أعني بذلك المجتمع»[69]. إن تقسيم العالم (Universum) الاجتماعي إلى مجاليْ الدنيوي والمقدّس إنما يتكرّر نفسانيًا في تضادّ الجسد والنفس (Leib und Seele) أو تضاد الجسم والروح (Körper und Geist)، في تنازع الميول والواجبات، والحساسية والذهن. وإن دوركهايم إنما يظلّ هنا على نحو أكثر وضوحًا من أي موضع آخر حبيس النزعة الذهنية لمفاهيم فلسفة الوعي. إنه يميز بين حالات الوعي الفردي وحالات الوعي الجمعي، لكن كليهما يسوغان بوصفهما حالتيْ وعي لدى الفرد: «توجد فيه فعلًا مجموعتان من حالات الوعي، تتباين في ما بينها في أصلها وماهيتها والغايات التي تصبو إليها. بعض الحالات تعبّر عن جهازنا العضوي والموضوعات التي يكون في أوثق علاقة معها فحسب. ومن حيث هي فردية صرفة، فهي لا تربطنا إلا بأنفسنا، ونحن لا نستطيع أن نفصلها عنّا بمقدار ما أننا لا نستطيع أن ننفصل عن جسمنا. أما الحالات الأخرى فهي على الضدّ من ذلك، إنما تتأتّى إلينا من المجتمع، تفصح عنه فينا، وتربطنا بشيء يتجاوزنا. ومن حيث هي حالات جمعية، هي غير شخصية، تُحيلنا إلى غايات نحن نمتلكها في

---

(68) إن النقد الذي وجّهه بارسونز إلى دوركهايم إنما يبدأ في هذا الموضع؛ وما يفتقده عنده هو إقامة تمايز واضح بين مستوى القيم الثقافية ومستوى القيم التي تمّت مأسستُها، بمعنى المعايير التي تنشئ وضعية مرجعية عبر الأدوار الاجتماعية: Parsons, «Durkheim's Contribution,»

يراجع أيضًا: G. Mulligan and B. Lederman, «Social Facts and Rules of Practice,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1977), pp. 539 ff.

(69) Durkheim, *Die elementaren*, p. 37.

شكل مشترك مع أناس آخرين، وإنما عبرها بالذات، وعبرها فحسب، نستطيع أن نتواصل مع الغير»[70].

إن الفرد يَدين بهويته باعتباره شخصًا في شكل حصري إلى التماهي مع سمات الهوية الجمعية أو إلى استبطانها، إن الهوية الشخصية هي مرآة تعكس الهوية الجمعية[71]: «ليس صحيحًا إذًا أن نعتقد أنه كلّما كنّا أكثر شخصيين، كنّا أكثر فردانية»[72]. إن المبدأ الوحيد للتفرّد (Individuierung) هو الموقع الزمني – المكاني للجسد وطبيعة الحاجة التي تمّ إدخالها مع الجهاز العضوي في مسار التنشئة الاجتماعية؛ «الانفعالات»، كما قال دوركهايم في إشارة إلى التقليد الكلاسيكي. وإذا ما تذكّر المرء بأي مقدار من القوّة تكون التجارب الذاتية مصطبغة بالثقافة، فإن هذه الأطروحة لن تكون مستساغة. ما عدا ذلك، خاض دوركهايم في تلكم الظواهر التي أشار إليها فرايزر (Frazer) بعبارة «الطوطمية الفردية»، إذ توجد لدى عدد من القبائل الأسترالية طوطمات ليس بالنسبة إلى العشيرة كلّها فحسب، بل أيضًا بالنسبة إلى الأفراد المعزولين، وهي متمثّلة بوصفها تشير إلى «أنا آخر» (ein Alter Ego) له وظيفة الولي الحامي (der Schutzpatron). وهذه الطوطمات الفردية ليست مفروضة أو **مُملاة** (zugeschrieben)، مثل الطوطم الجمعي، بل **مكتسبة** بطريقة عادية من طريق التقليد الطقوسي. وفي حالات أخرى، يكون الاكتساب اختياريًا؛ وحدهم يجهدون كي يحصلوا على طوطم يخصّهم، أولئك الذين يريدون الترفّع عن الكيان الجمعي[73]. وبطريقة مشابهة لعملية إعطاء الاسم، المنتشرة على نحو كوني، يتعلق الأمر بخطّة (Einrichtung) من أجل إقامة تمايز بين الهويات الشخصية. وهي تسمح برسم علامة ليس على عدد كبير من الأجسام فحسب، بل أيضًا على عدد كبير من الأشخاص. ومن الجلي أن الفردية (Individualität) أيضًا هي ظاهرة منتَجة اجتماعيًا، هي حصيلة مسار التنشئة الاجتماعية ذاته، وليست تعبيرًا عن حاجة طبيعية تنفلت عن التنشئة الاجتماعية.

---

(70) Durkheim, *La Science*, p. 330.

(71) «إن الهوية الشخصية هي مرآة تعكس الهوية الجمعية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 68). (المترجم)

(72) Durkheim, *Die elementaren*, p. 369.

(73) Ibid., pp. 499 ff.

إن ميد يتصوّر الهوية الشخصية تمامًا مثل دوركهايم باعتبارها بنيةً تنبثق عن القبول بانتظارات سلوكية معمَّمة اجتماعيًا: إن «أنا – الهوية»[74] إنما هو الكثرة المنظَّمة من المواقف التي يأخذها المرء من الشخصيات المرجعية[75].

بيد أنه على خلاف دوركهايم، ينطلق ميد من أن تكوّن الهوية إنما يتمّ عبر وسط التواصل اللغوي، ولأن ذاتية النوايا والأمنيات والمشاعر الخاصة لا تفلت أبدًا عن هذا الوسط، فإن جهازيْ «الأنا النحوي» و«الأنا الفردي» (die Instanzen von «I» und «Me»)، «الأنا» و«الأنا الأعلى» (Ich und Über-Ich)، ينبثقان من مسار التنشئة الاجتماعية **نفسه**. ويتّخذ ميد من هذه الناحية موقفًا مضادًّا، مقنعًا إزاء دوركهايم: إن مسار التنشئة الاجتماعية هو في الوقت ذاته مسار التفرّد أو بناء الفرد. ويعلّل ميد هذا الأمر بالإشارة إلى تباين المنظورات التي يتّخذها المتكلّمون والمستمعون بحسب مواقفهم. وكمبدأ للتفرّد لا يذكر ميد الجسد وإنما **بنية منظورية** يتمّ إرساؤها من خلال **الأدوار التواصلية** للمتكلّم والمخاطب والغائب. إن ميد وهو يُدخل عبارة «نفسي» (Me) بالنسبة إلى هوية الفرد المنشَّأ اجتماعيًا، يربط الاضطلاع بالأدوار الناجعة للتنشئة الاجتماعية مع الوضعية الكلامية التي من خلالها ينخرط المتكلّمون والمستمعون في علاقات بيشخصية بوصفهم منتمين إلى مجموعة اجتماعية. توجد «نفسي» بالنسبة إلى الرأي الذي يمنحه «الأنا» إلى «الغير» ضمن تفاعل ما، عندما يقوم هذا «الأنا» بعرضٍ عمل كلامي (Sprechaktangebot). وهذا الرأي من شأن «الأنا» أن يكتسبه من ذاته، وذلك بأن يتّخذ بالضبط منظور «الغير» عندما يقوم هذا «الغيرُ» بتوسّل «الأنا»، أي يتوسّلني **أنا نفسي** (mich)، يعدنــي **أنا نفسي** (mir) بشيء ما، ينتظر **منّي شيئًا** ما، يخافنــي، يكرهني، يُسرّ بي ...إلخ. بيد أن العلاقة البيشخصية بين المتكلّم والمخاطَب، بين أنا وأنت، بين ضمير المتكلّم وضمير المخاطَب، مصوغة على شاكلة بحيث إن «الأنا» بتبنّيه منظور خصم ما لا يمكنه أن يتملّص من دوره التواصلي الخاص. إن

(74) بالإنكليزية في النص الألماني: das «Me» (المترجم)

(75) Mead, *Geist*, p. 245.

في كتاباته في سوسيولوجيا الثقافة، طوّر دوركهايم مفهومًا عن الاستبطان له قرابة مع مفهوم فرويد وميد. يراجع: T. Parsons, «Foreword,» in: E. Durkheim, *Education* (New York: 1956; Newied: 1973).

«الأنا» وهو يتّخذ موقف الآخر، كي يتملّك انتظاراته، لا يعفي نفسه من دور ضمير المتكلّم: إنه يظلّ **هو نفسه** الذي ينبغي عليه، في دور «الأنا»، أن يحقّق نماذج السلوك المضطلَع بها والمستبطَنة بادئ الأمر من طرف «الغير».

إن الموقف الإنجازي الذي يتّخذه «الأنا» و«الغير» (Alter)، عندما يفعلان الواحد مع الآخر في شكل تواصلي، إنما هو مقرون بالمسبّقة (Präsupposition) القاضية بأن «الآخر» (der Andere) يستطيع أن **يتّخذ موقفًا** إزاء عرض الفعل الكلامي الخاص بي من طريق «نعم» و«لا». ومضمار الحرية هذا لا يمكن «الأنا» أن يتخلى عنه حتى عندما يطيع، إن صحّ التعبير، أدوارًا اجتماعية ما، وذلك أن البنية اللغوية التي من شأن علاقة ما بين الفاعلين من ذوي الأهلية (Zurechnungsfähig) إنما توجد مثبَّتة في صلب نماذج السلوك المستبطَنة. ولهذا السبب فإنه مع «أنا الذات» (Me) إنما ينشأ أيضًا في مسار التنشئة الاجتماعية وعلى وتيرة أصلية واحدة، ضربٌ من «أنا المتكلّم (I)»، وانطلاقًا من هذه البنية المضاعفة ينتج مفعول التفرّد الناجم عن مسارات التنشئة الاجتماعية. إن النموذج بالنسبة إلى العلاقة بين هذين الجهازين هو «الإجابة» التي من شأن مشارك في التواصل يتّخذ موقفًا بواسطة «نعم» و«لا». أي إجابة سوف يقدّمها «الأنا» في كل مرّة، وكيف سيتّخذ موقفًا، أمر لا يمكن أن يُعرَف من طرفه هو ولا من أي طرف آخر: «ربّما هو سوف يلعب جيدًا، وربّما سوف يقترف خطأً. إن ردّة الفعل تجاه هذه الوضعية... هي غير يقينية، وإن هذا اللّايقين هو الذي يشكّل 'الأنا'»[76].

من خلال الطريقة، أو الكيفية، التي بها يتسنّى للفاعل (der Handelnde) على نحو تواصلي أن يؤدّي دوره الاجتماعي، يؤكّد ميد لحظة التلقائية وعدم إمكان التكهّن. إن الفاعل (der Aktor) هو مكرَه بمجرّد بنية التذاوتية اللغوية على أن يكون **هو ذاته** حتى في السلوك المطابق للمعايير. ففي الفعل التواصلي، مهما كان محكومًا عبر المعايير، لا يمكن بالمعنى الأساسي أن يتمّ انتزاع **المبادرة** من أي كان، لا أحد يمكنه أن يمنح المبادرة: «إن 'الأنا' يمنح الشعور بالحرية، بالمبادرة»[77] – أن نمسك بزمام المبادرة، يعني، أن نبدأ شيئًا جديدًا، أن نستطيع

---

(76) Mead, *Geist*, p. 219.

(77) Ibid., p. 221.

القيام بشيء مدهش[78]. «إن الفصل بين 'أنا المتكلم' و'أنا الذات' ليس شيئًا خياليًا (Fiktion) أبدًا. إنهما غير متطابقين، لأن «الأنا» ليس قابلًا أبدًا للإحصاء في شكل كامل. إن من شأن 'أنا الذات' أن يستدعي ضربًا من 'أنا المتكلم' عندما نقوم بتحقيق واجباتنا... لكن «الأنا» هو دائمًا مختلفٌ شيئًا ما عمّا تستدعيه الوضعية... وإنما معًا هما يكوّنان شخصيةً كما تظهر في التجربة الاجتماعية... إن الذات (das Selbst) هي في جوهرها مسار اجتماعي، يتألّف من هذين الطورين المتباينين. فإذا لم يوجد هذان الطوران، فإنه لن توجد أي مسؤولية واعية، ولا أيضًا أي تجارب جديدة»[79].

إن الصعوبة التي وجدها دوركهايم في تفسير كيف تسلك هوية المجموعة بإزاء هوية المنتمين إليها قد جعلتنا نتصدّى مرّة أخرى إلى تحليل ميد للعلاقات بين «أنا المتكلّم» و«أنا الذات». في المرّة الأولى، كنّا قد أولينا اهتمامنا للكيفية التي بها ينشأ، بالنسبة إلى المراهق، عالمٌ ذاتي من تجارب الحياة المتاحة له على نحو مفصَّل، ينشأ في شكل مكمّل لبناء عالم اجتماعي مشترك. وفي هذا السياق استطاع ميد باختياره مصطلح «أنا» أن يرتكز على الدلالة التي تأخذها هذه العبارة في الجُمل المتعلقة بتجارب الحياة (Erlebnissätzen)[80]، وبالتالي في الجمل التي يستخدمها متكلّمٌ ما في النمط الإفصاحي. أما في السياق الحالي، فإن المفهوم قد أخذ دلالة أخرى. إن اختيار مصطلح «أنا» إنما يرتكز الآن على الدلالة التي تأخذها هذه العبارة في المكوّنات المتضمّنة-في-القول (illokutionär) للأفعال الكلامية، حيث تظهر سوية مع عبارة تفصح عن موضوع في ضمير المخاطب. إن المعنى الإنجازي يشير إلى العلاقة البيشخصية بين «أنا» و«أنت»، وبالتالي إلى بنية معينة للتذاوتية اللغوية التي تمارس على المراهق **إكراهًا شديدًا على التفرّد.** ومن جديد ينكشف الفعل التواصلي بوصفه موضعًا **للتفرّع** (Verzweigung) إلى طاقات للتضامن الاجتماعي، إلا أننا في هذه المرّة لم ننظر إلى موقع التوصيل

(78) هذه الرؤية وضّحتها حنّه أرندت ضمن: H. Arendt, *Vita Activa* (München: 1956), pp. 164 ff.

(79) Mead, *Geist*, p. 221.

(80) الجمل المتعلقة بتجارب الحياة، وليس «الجمل في ضمير المتكلّم» (first-person sentences)، كما تقول الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 60). (المترجم)

(Schaltstelle) من جانب التنسيق بين الأفعال، بل من جانب التنشئة الاجتماعية، وذلك كي نكتشف بأي وجه يعلن الوعي الجمعي عن نفسه، عبر القوى المتضمّنة-في-القول، ليس للمؤسّسات، بل للأفراد.

من أجل إزالة الطابع المجازي الذي لا يزال يشوب الأجوبة الموقتة المستندة إلى دوركهايم وميد عن السؤالين الأساسيين للنظرية الكلاسيكية في المجتمع، نريد أن نتصدّى مرة أخرى للمناقشة المتعلقة بالبنى العامة للتفاهم اللغوي وذلك تحت جوانب تكوينية. ولكن قبل ذلك أودّ أن أثبّت نتائج التأويل الذي قمت به لنظرية دوركهايم في الدين.

تكوّن نواة الوعي الجمعي إجماعًا معياريًا يتهيأ ويتجدّد في الممارسة الطقوسية لجماعة من المؤمنين (Glaubensgemeinschaft). ومن هنا يولي المنتمون إليها وجوههم قِبلة الرموز الدينية، وتتمثّل الوحدة التذاوتية لهم في شكل مفهومات المقدّس. هذه الهوية الجمعية تحدّد دائرة الذين يفهمون أنفسهم بوصفهم منتمين إلى المجموعة الاجتماعية نفسها ويمكنهم أن يتكلّموا على أنفسهم في الجمع تحت ضمير المتكلّم. إن الأفعال الرمزية للطقوس يمكن أن تُتصوّر بوصفها بقايا من طبقة تواصلية تمّ تجاوزها بعدُ في ميدان التعاون الاجتماعي الدنيوي. وإن المنحدر التطوّري بين التفاعل بتوسّط الرموز والتفاعل المحكوم بمعايير هو ما يجعل ممكنًا عزل ميدان مقدّس ما عن الممارسة اليومية. وهذا العزل كان يتمّ بعدُ في نطاق المجتمعات البدائية على مستوى الفعل المحكوم بمعايير، حيث تكوّنت، من جهة أولى، منظومة من المؤسّسات، ومن جهة ثانية، البنيةُ الخاصة بأفراد منشَّئين اجتماعيًا، ومن حيث نشأة النوع، فإن انبثاق المؤسّسات وتشكّل الهويات يرسمان أنحاء من التناظر مع بناء العالمين الاجتماعي والذاتي الذي اتّبعه ميد على مستوى نشأة الفرد.

ثمّ إن دوركهايم حاول ردّ الصلاحية المعيارية للمؤسسات إلى توافق معياري أساسي متقيد بالرموز الدينية، وذلك بطريقة مشابهة لتلك التي حاول بها أن يرجع الهوية الشخصية للأفراد المنتمين إلى المجموعة، إلى الهوية الجمعية للمجموعة، المعبَّر عنها في هذه الرموز. فإذا ما نظرنا من قربٍ تبين لنا مع ذلك أن التواصل اللغوي يضطلع في الحالتين **بوظيفةِ توسّطٍ** على قدر من الأهمّية. إن

الفعل المحكوم بمعايير إنما يفترض الخطاب النحوي باعتباره وسطًا تواصليًا. إن الارتباط بين الوعي الجمعي، من جهة، وبين المعايير التي يمكن استخدامها في وضعيات مخصوصة وبنى الشخصية التي يمكن عزوها إلى الأفراد، من جهة أخرى، إنما يظلّ غير واضح، ما دامت بنية التفاهم اللغوي لم يقع تفسيرها. إن الرمزية الدينية إنما تمثّل واحدًا من الجذور **قبل اللغوية** الثلاثة للفعل التواصلي، إلا أنه عبر الفعل التواصلي وحده يمكن طاقات التضامن الاجتماعي، المترسّخة في الرمزية الدينية، أن تتوسّع وأن تتفرّع، وأن يتمّ الإعلان عنها باعتبارها سلطة أخلاقية، أكان ذلك للمؤسّسات أم للأشخاص.

إن ما هو مزعج في هذا الجذر هو كونه **منذ أوّل أمره** (von Haus aus) من طبيعة رمزية. وإن التعامل العرفاني مع الموضوعات القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها إنما يوجد كذلك، مثل الإفصاح عن تجارب الحياة عبر إثارة حواسّنا أو رغباتنا، في اتصال مع الطبيعة الخارجية أو الباطنية، إنها في تماسّ مع واقعٍ لا يتعالى على اللغة فحسب، بل أيضًا هو حرّ أو عارٍ من البنى الرمزية. إن عرفانياتِ (Kognitionen) الإنسان وتعبيراته، مهما كانت مصطبغة لغويًا، يمكن أن نعود بها إلى حدّ التاريخ الطبيعي لأعمال الذكاء والإيماءات التعبيرية الحيوانية. وعلى الضدّ من ذلك، فإن الوعي المعياري ليس له أي مرجعية **خارجة-عن-اللغة** مبتذلة بالمقدار ذاته، وبالنسبة إلى الإلزامات فإنه لا يوجد، كما هو الشأن بالنسبة إلى الانطباعات الحسية أو الرغبات، متضايفات (Korrelate) قطعية في التاريخ الطبيعي. ومع ذلك فإن الوعي الجمعي وذلك الإجماع المعياري المرتكز على رموز إحاثية والهوية الجمعية التي يحملها إنما هي أمورٌ تضمن لتجارب الحياة القائمة على الواجب والإلزام ضربًا من الاتّصال مع واقعٍ إن لم يكن **خلوًا من الرموز فهو سابق على اللغة**؛ إنها «أقدم» عهدًا من التفاعل الّذي يتمّ بتوسّط الخطاب النحوي.

سوف أنطلق الآن من الفرضية القاضية بأن الخطاب النحوي إنما يتميز من لغة الإشارات عبر تمايز وانضمام من مستوى آخر بين تلك المكوّنات التقريرية والاسمية والإفصاحية التي تكوّن في بادئ الأمر وحدة منتشرة. إن العلاقات العرفانية مع الطبيعة الخارجية والعلاقات الإفصاحية مع الطبيعة الباطنية إنما هي جميعًا متجذّرة في ما قبل اللغة، وهي مندمجة مع العلاقات الإلزامية التي هي

أيضًا **سابقة على اللغة** إلا أنها **متجذّرة رمزيًا**، على مستوى الأفعال الكلامية، ومن ثمّ هي متحوّلة أيضًا. وإذا ما قبلنا فضلًا عن ذلك بأن تاريخ نشأة اللغة مترسّب في البنى الصورية للفعل الكلامي، فإنه سوف ينبغي أن يكون بمقدورنا أن نختبر، على الأقلّ في شكل غير مباشر، فرضية الجذور الثلاثة للفعل التواصلي. وبلا ريب ينبغي عندئذ ألا تغفل أعيننا عن أننا لا نستطيع أن نجري الوصف الصوري - التداولي إلا في أفق الفهم الحديث للعالم.

(3) استطراد في الجذور الثلاثة للفعل التواصلي

ميزنا في الأفعال الكلامية بين مكوّنات بنيوية ثلاثة: الجزء القضوي والجزء المتضمّن-في-القول والجزء الإفصاحي. وإذا ما استندنا إلى الشكل العادي (Normal form) لفعل كلامي ما (من قبيل أنا أحكي لك أن «p»؛ أنا أعدك بأن «q»، أنا أقرّ لك بأن «ع»)، أمكننا القول إن المكوّن القضوي هو ممثَّل عبر جملة مستقلّة ذات محتوى قضوي («’-»، أن «p‘»). وكل واحدة من هذه الجمل يمكن أن تُحوَّل إلى جملة تقريرية ذات محتوى وصفي. ويمكن أن تُفسَّر بنيتها بحسب الحالة المخصوصة للجملة الحملية البسيطة (كما على سبيل المثال «إن الكرة هي حمراء»). وإن المكوّن المتضمّن-في-القول هو في الشكل العادي ممثَّل عبر جملة إنجازية رئيسة، هي تتألّف من ضمير المتكلّم في الحاضر (بوصفه تعبيرًا عن الذات (Subjektausdruck)) بمساعدة فعل (Verb) إنجازي (ذي وظيفة حملية) ومن ضمير المخاطب (بوصفه موضوعًا (Objekt)). إن بنية هذه الجمل يمكن أن تُحلَّل بحسب الحالة الخاصة للأفعال الكلامية المقيدة في شكل مؤسّساتي التي من خلالها يفي الفاعل بمعيار مفرد جيد التحديد (مثل رهان أو تهنئة أو زواج). وإن المكوّن الإفصاحي إنما يظلّ في الشكل العادي ضمنيًا، إلا أنه يمكن دائمًا أن يُوسّع إلى جملة إفصاحية. وهذه الأخيرة تتألّف من ضمير المتكلّم في الحاضر (بوصفه تعبيرًا عن الذات) كما أيضًا بمساعدة فعل (Verb) قصدي (ذي وظيفة حملية)، في حين أن موضوعًا ما (على سبيل المثال «أنا أحبّ نون») أو وضعًا ما للأشياء تمّت تسميته (أنا أخشى أن «p») هو الذي يأخذ مكان الموضوع المنطقي.

إن ما يشهد على استقلالية هذه المكوّنات البنيوية الثلاثة هو أن كل واحد منها يكشف في كل مرة عن خصوصيات ذات دلالة. مع كل مكوّن تقترن سمة مميزة **ما**، هي عنصر مقوّم بالنسبة إلى التفاهم المتمايز نحويًا بعامة. إن **الجمل التقريرية** يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة. ومن خلالها كشفت سيمانطيقا الحقيقة عن الترابط الداخلي بين الدلالة والصلاحية على نحو نموذجي. ومن طريق **الجمل الإنجازية** وبمجرّد أن يقول شيئًا ينفّذ المتكلّم فعلًا ما. ومن خلالها برهنت نظرية الأفعال الكلامية على الترابط الداخلي بين الكلام والفعل. إن الجمل الإنجازية لا يمكن أن تكون لا صائبة ولا خاطئة، لكن الأفعال التي تمّ تنفيذها بمساعدتها يمكن أن تُفهَم بوصفها تكملة للتوصيات (Geboten) (من قبيل «يجب أن تقدّم يد العون إلى 'أ'»). وأخيرًا فإن **الجمل الإفصاحية** تمتلك، بالمقارنة مع الجمل التقريرية، خصوصية أنه عندما يتعلّق الأمر باستخدام ذي معنى فإنه لا صلتها بالموضوع ولا محتواها يمكن أن يكونا محلّ نزاع. إن أي تطابق خاطئ (Fehlidentifizierung) هو مستبعَد، كما أي نقد لمعرفة ما يمتلك المتكلّم إليها مدخلا مفضّلًا. وفي هذه الجمل تمكن البرهنة على الترابط الداخلي بين القصد والدلالة، بين المقصود والمقول. وفي ما عدا ذلك فإنه لا يوجد بين الجمل التقريرية والجمل المعيارية والجمل الإفصاحية أي استمرارية منطقية من النوع الذي يمكّن من أن نستنبط من جمل تنضوي إلى فئة معينة جملًا من فئة أخرى. إن المكوّنات البنيوية للفعل الكلامي لا يمكن أن يردّ أحدها إلى الآخر.

ما يهمّنا الآن هو كيف تُعزى (Zuordnung) هذه المكّونات الثلاثة للفعل الكلامي إلى العرفانيات (Kognitionen) والإلزامات والإفصاحات. حين يستأنس المرء، على سبيل المقارنة، **بالمتلازمات قبل اللغوية** المعروفة من البحث السلوكي، فهو سيرى بأي وجه تتغير هذه المتضايفات على المستوى اللغوي. إن الإدراكات (Wahrnehmungen) والتمثّلات، مثلها مثل السلوك التكيفي، إنما تتبنّى بنيةً قضوية. وإن التضامن المنتج من طريق الطقوس والإلزامات الواجبة تجاه الكيان الجمعي من شأنهما أن ينقسما على مستوى الفعل المعدَّل بمعايير، من جهة، إلى الاعتراف البيذاتي بالمعايير القائمة، ومن جهة إلى حوافز الفعل المطابقة للمعايير. وإن الإفصاحات المرتبطة بالجسد والظاهرة تلقائيًا هي من شأنها، متى تمّ تعويضها بتعبيرات لغوية أو تمّ تأويلها عبرها، أن تفقد طابعها

اللّاإرادي. إن التعابير الإفصاحية (expressive Äusserungen) إنما تخدم المقاصد التواصلية، ويمكن أن يتمّ إدخالها في شكل قصدي.

ما إن أخذت الأعمال التواصلية هيئة الخطاب النحوي حتى نفذت البنية الرمزية إلى **كل** مكوّنات التفاعل: سواء الإحاطة العرفانية/ الأداتية بالواقع أو آلية التوجيه التي تنسّق سلوك مختلف المشاركين في التفاعل، أو أيضًا الفاعلون باستعداداتهم السلوكية، هم جميعًا مرتبطون بالتواصل اللغوي ومهيكَلون رمزيًا على نحو عميق. وفي الوقت ذاته، فإن هذا التحويل للمعارف والإلزامات والإفصاحات على قاعدة لغوية هو ما يمكّن أوّل مرّة من أن تضطلع الوسائل التواصلية من جهتها بوظائف جديدة: ففضلًا عن وظيفة **التفاهم** (Verständigung)، هناك أيضًا وظيفة **تنسيق الفعل** ووظيفة **التنشئة الاجتماعية** للفاعلين. فتحت الجانب المتعلّق بالتفاهم (Verständigung)[81] تصلح الأعمال التواصلية من أجل **تبليغ** (Vermittlung) **المعرفة المختزنة ثقافيًا**: إن التراث الثقافي من شأنه أن يعيد إنتاج نفسه، كما بينا ذلك، عبر وسط الفعل الموجّه نحو التفاهم. وأما تحت جانب تنسيق الفعل، فإن هذه الأعمال التواصلية نفسها تصلح من أجل **استيفاء المعايير**: إن الاندماج الاجتماعي إنما يتمّ أيضًا عبر هذا الوسط. وأما تحت جانب التنشئة الاجتماعية، فإن الأعمال التواصلية تصلح أخيرًا من أجل بناء المراقبة الباطنية للسلوك، وعمومًا من أجل **تشكيل بنى الشخصية**: وإن ممّا ينتمي إلى رؤى ميد الأساسية أن مسارات التنشئة الاجتماعية إنما تتمّ عبر التفاعلات بتوسّط العنصر اللغوي (sprachlich)[82].

إذا ما أراد المرء أن يحلّل في شكل مفصّل لماذا تقدّم الأفعال اللغوية، بسبب خصائصها الصورية، وسطًا ملائمًا لإعادة الإنتاج المجتمعي، فإنه لا يكفي بلا ريب أن يبرهن على استقلالية المكوّنات البنيوية الثلاثة أو على الترابطات بين الجزء القضوي وتمثّل المعرفة، والجزء المتضمّن-في-الفعل وتنسيق الأفعال، والجزء الإفصاحي وتمايز العالم الباطني والعالم الخارجي. عند إعادة الإنتاج

---

(81) التفاهم وليس «الاستعلام» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 74). (المترجم)

(82) بتوسّط العنصر اللغوي وليس بتوسّط «الرموز» كما تقول الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 74). (المترجم)

الرمزية لعالم الحياة لا تستطيع أفعالٌ كلامية ما أن تضطلع **في الوقت ذاته** بوظائف نقل التراث والإدماج الاجتماعي والتنشئة المجتمعية للأفراد إلا عندما يكون الجزء القضوي والجزء المتضمّن-في-القول والجزء الإفصاحي في كل فعل كلامي بمفرده بمنزلة عناصر مندمجةٍ **في وحدة نحوية ما** على شاكلة بحيث إن المحتوى الدلالي هو لا يتناثر في مقاطع، بل يمكن أن يتمّ تبديله (konvertiert) من مكوّن إلى آخر في شكل حرّ. وأنا أريد أن أقدّم، بالنسبة إلى كل مكوّن على حدة، وفي ارتسامات مجملة، بأي وجه هو مشتبك في كل مرّة مع المكوّنين الآخرين (أ – ج)، كي نرى بعد ذلك أي نتائج تنجم خاصة عن اشتباك الجزء المتضمّن-في-القول مع الجزأين القضوي منهما والإفصاحي، وذلك بالنسبة إلى علاقة الكلام والفعل كما بالنسبة إلى علاقة المتكلّم مع ذات نفسه (د).

(أ) المكوّن القضوي

عند مقارنة **الجزء القضوي** مع المكوّنين الآخرين للفعل الكلامي برز أوّل الأمر نحوٌ من عدم التناظر، فبالنسبة إلى كل جملة غير وصفية يوجد في الأقلّ جملة وصفية من شأنها أن تستنسخ (wiedergeben) محتواها الدلالي، وعلى الضدّ من ذلك توجد جمل تقريرية حيث إن المحتوى الدلالي لا يمكن أن يحوَّل إلى جملة معيارية أو تقويمية أو إفصاحية. وذلك يصحّ بالنسبة إلى الجمل الخبرية التي تكون مصوغة في لغة الأشياء-و-الأحداث (Ding-Ereignis-Sprache).

إن الجملة

[1] أنا أعدك (آمرك) بأن «p»

يمكن أن تُحوَّل، محتفظةً بدلالتها، إلى:

[1‘] هو وعده (أمره) بأن «p»،

ها هنا ينبغي على الضمائر المقابلة أن تتعلّق بالأشخاص أنفسهم في كل مرة. وبلا ريب، فإن المحتوى الدلالي قد تمّ المساس به عند التحويل وذلك بمقدار ما يقترن ذلك بتغيير في الصيغة (Modusänderung). وهذا الأمر له نتائج على المستوى التداولي، ففي حين أن (1) يقدّم فعلًا كلاميًا صريحًا، يوجد (1‘) فقط من أجل

المحتوى القضوي الذي من شأن فعل كلامي توصيفي، به يستطيع المتكلّم (1) أن يستنسخ وضعًا للأشياء. وإن التلفّظين (Äusserungen) قابلان للمقارنة في شكل دقيق، ولكن عندما يتمّ على سبيل المثال توسيع (1') فقط إلى:

(1' موسّع) أنا أُخبرك بأنه قد وعده (أمره) بأن «p».

وللسبب ذاته، فإن جملةً تتعلّق بالواجب (Sollsatz)، تعبّر عن استخدام معيار ما في وضعية «و»، من قبيل

(2) يجب عليك في الوضعية وأن تقوم بالفعل «ف»

هي جملة لا يمكن أن تُحوَّل، محتفظةً بدلالتها، إلا بإدخال العلاقة «متكلّم - مستمع»:

(2') يقول «م» إلى «س» إنه يجب عليه في وأن يقوم بالفعل «ف».

وعلى الضدّ من ذلك، فإن جملة تتعلّق بالواجب، تعبّر مباشرة عن محتوى معيار ما، من قبيل

(3) يجب على المرء (عمومًا) في وضعيات من النوع وأن يقوم بالفعل «ف»

هي ليست أبدًا في بادئ الأمر فعلًا كلاميًا. ولن يكون من الممكن أن تُحوَّل مثل (1) إلى (1')، إلا متى وقع إتمامها بمكوّن متضمّن-في-القول، كما على سبيل المثال في

(4) أنا أعلن بهذا معيارًا للمضمون، يقضي بأن «p»

أو في

(5) أنا أصف معيارًا للمضمون، يقضي بأن «ك»

حيث يكون بإمكاننا أن ندخل بالنسبة إلى «ك» صيغة اسمية من (3). وما ينتج من التحويل هو عندئذ

(4') هو أعلن عن معيار للفعل، يقضي بأن «ك»

(5') هو يصف معيارًا للفعل، يقضي بأن «p».

هذه الجمل يمكن أن توسَّع، كما من (1') إلى (1' موسّع).

وبطريقة مماثلة، يمكن أيضًا الجمل المتعلقة بتجارب الحياة، من قبيل

(6) أنا أتمنّى (أخشى)، أن «p»

أن تُحوَّل إلى

(6') هو يتمنّى (يخشى)، أن «p».

هذه الجمل محتفظة بدلالتها، عندما تتعلق الضمائر بالأشخاص أنفسهم، وفي أي حال فإنه هنا أيضًا لا يصبح تغيير الصيغة الذي طرأ ملموسًا إلا عند المقارنة مع التنويعات الموسّعة، البسيطة منها والمضاعفة.

(6 موسّعة) أنا أعبّر (أعترف) بهذا عن الأمنية (الخشية)، بأن «p».

(6' موسّعة) أنا أخبرك بأنه عبّر (اعترف) عن الأمنية (الخشية)، أن «p».

إن التأمّلات التي تسوغ بالنسبة إلى الجمل المتعلّقة بالواجبات، يمكن بعد تغيير ما يجب تغييره (mutatis mutandis) أن تمتدّ إلى جمل متعلّقة بأحكام القيمة.

لا حاجة لنا بالاشتغال على ذلك في هذا الموضع، لأنني ما أردت سوى أن أذكّر بعدم التناظر الذي يوجد هنا، وهو أن المحتوى الدلالي الذي من شأن أي مكوّن متضمّن-في-القول أو أي مكوّن إفصاحي في فعل كلامي معين، يمكن أن يتمّ التعبير عنه بمساعدة جملة وصفية، في حين أن كل الجمل التقريرية لا يمكن بأي وجه أن تُحوَّل إلى جمل من صيغة أخرى محتفظة بدلالتها. فبالنسبة إلى جملة من قبيل

(7) هذه الكرة حمراء

ليس ثمّة في الحقيقة أي جملة محتفظة بدلالتها في صيغة غير تقريرية. وذلك يصحّ بالنسبة إلى كل المنطوقات (Aussagen) المصوغة في لغة الأشياء-و-الأحداث.

هذا النحو من عدم التناظر يفسّر لماذا نتعلّم العبارات اللغوية المقوّمة للمكّونات المتضمّنة-في-القول والإفصاحية، على شاكلة بحيث إننا نستطيع أن نستخدمها **في الوقت ذاته** في موقف ضمير المتكلّم وضمير الغائب. وهذا يسوغ على سبيل المثال بالنسبة إلى الأفعال (Verben) الإنشائية والقصدية المستخدمة في شكل حملي. ونحن لم نفهم دلالة الفعل «أمر» أو «كره» إذا لم نعرف أن (1) و(1')، كما أيضًا (2) و(2')، تعبّر في أدوار متضمّنة-في-القول **مختلفة** عن المحتوى الدلالي **نفسه**. وهذا بدوره لا يمكننا أن نعرفه إلا إذا تعلّمنا الأدوار التواصلية للمتكلّم والمخاطب والغائب، مع المواقف الكلامية الإفصاحية والمطابقة للمعايير والمُمَوْضِعة، المقابلة لها، باعتبارها **منظومة**، وذلك على نحو بحيث إننا من المفترضات التداولية لعبارة مستخدمة في شكل إفصاحي (كما في (6)) بالنسبة إلى ضمير المتكلّم، أو من زوج من العبارات مستخدمة في شكل إنجازي (كما في (1)) بالنسبة إلى المتكلّم والمخاطب، **نستدلّ** على المفترضات التداولية لعبارة مستخدمة في شكل مُمَوْضِع (كما في (6') و(1')) بالنسبة إلى ضمير الغائب (وبالعكس من هذه على تلك).

إن اللغة المتمايزة قضويًا إنما هي مصنوعة على نحو بحيث إن كل ما يمكن أن يُقال عمومًا يمكن أيضًا أن يُقال في شكل تقريري. هكذا فإنه يمكن حتى لتلك التجارب التي يقوم بها متكلّمٌ ما في نطاق موقف مطابق للمعايير إزاء المجتمع، أو في نطاق موقف إفصاحي إزاء الذاتية الخاصة في كل مرّة، أن تُستوعَب (assimiliert) في معرفة معبَّر عنها على نحو تقريري، متأتّية من التعامل المُمَوضِع (objektivierend) مع الطبيعة. هذه المعرفة العملية متى دخلت في التراث الثقافي هي تتحرّر من التشبيك (Verklammerung) مع المكوّنات المتضمّنة-في-القول أو المكوّنات الإفصاحية للفعل الكلامي التي تتداخل معها في الممارسة التواصلية اليومية. هناك تكون مخزَّنة تحت فئة المعرفة.

إنه من الأهمّية بمكان، بالنسبة إلى النقل الدلالي من المكوّن غير التقريري إلى المكوّن التقريري للفعل الكلامي، أن تكون الأجزاء المتضمّنة-في-القول والإفصاحية مهيكَلة هيكلة تامة في شكل قضوي. وإن الجمل الإنجازية والإفصاحية يمكن أن تُحلَّل بحسب خطاطة تركيب العبارات بإزاء الموضوعات والمحمولات التي تُنسَب إلى الموضوعات أو تُنفى عنها. إن الجمل المعيارية

والإفصاحية والتقويمية تمتلك حتى الشكل النحوي للمنطوقات، من دون أن تشترك مع الجمل الوصفية في الصيغة التقريرية.

(ب) المكوّن الإفصاحي

لا أريد أن أقارن **الجزء الإفصاحي** مع المكوّنين الآخرين للفعل الكلامي إلا في شكل عابر فحسب. ومن هذه الجهة أيضًا يمكن أن نلاحظ نحوًا من الإدماج. لكل جزء غير إفصاحي يمكن عزوُ نية ذات دلالة مطابقة (في اللغة المستعملة في الفلسفة التحليلية: موقف قضوي). مثلًا على وجه التقريب يعبّر متكلّمٌ ما، مع كل فعل كلامي توصيفي تمّ بحسب القواعد، عن رأي أو عن قناعة، مع كل عمل كلامي تعديلي تمّ بحسب القواعد، هو يعبّر عن شعور بالواجب، وفي أي حال عن موقف يكشف عن رابطة باطنية مع المعايير السائغة. من خلال الإثبات «p» يعبّر المتكلّم في العادة عن كونه **يعتقد** في «p»، ومن خلال الوعد «ك»، عن كونه في المستقبل **يشعر بواجب ما** تجاه «ك»، ومن خلال الاعتذار بالنسبة إلى «ع»، عن كونه **يأسف** عن «ع» ...إلخ.

هكذا يحدث استيعابٌ للقناعات ومشاعر الواجب في بنية تجارب الحياة العاطفية. وحده هذا الاستيعاب يسمح بترسيم الحدود بين العالم الباطني والعالم الخارجي على نحو بحيث إن الآراء الخاصة بمن يثبت وقائعَ يمكن أن تُميَز عن الوقائع نفسها، أو أن المشاعر الخاصة بمن، في اعتذاره وشكره، في تعزيته لأحدهم وفي تهنئته له، هو يعبّر عن الأسف أو الامتنان، يمكن أن تُميَز من المعايير ذات الصلة.

ها هنا ينتج مرة أخرى ضرب من عدم التناظر. نحن نستطيع من الإفصاحات **الصادقة** لمتكلّم ما أن نستدلّ على الأفعال الكلامية غير الإفصاحية التي سوف يقوم بها المتكلّم تحت ظروف مناسبة: إذا اعتقد «p»، فهو مستعدّ لإثبات أن «p»، وإذا أسِف على «ع» فهو مستعدّ للاعتذار عن «ع». إلا أننا من هذه الأفعال الكلامية التوصيفية أو التعديلية لا نستطيع بالعكس من ذلك أن نستدلّ على أن المتكلّم يقصد في الواقع أيضًا ما يعبّر عنه أو يشعر به. من هذه الناحية، المتكلّمون

ليسوا مجبرين على أن يقولوا ما يقصدونه[83]. هذا النحو من عدم التناظر يفترض استيعاب قناعات وواجبات ما في صلب التجارب الذاتية للحياة التي من أصل غير عرفاني وغير إلزامي، وهذا من شأنه أن يجعل ممكنًا هو بدوره رسم مسافة (Distanzierung) إزاء حقل من تجارب الحياة المتاحة في شكل مفصّل، عن الوقائع، من جهة، وعن المعايير، من جهة أخرى.

(ج) المكوّن المتضمّن-في-القول

إن ما هو مهمّ قبل كل شيء، بالنسبة إلى نظرية في المجتمع، هو كيف يتواشج **الجزء المتضمّن-في-القول** مع المكوّنين الآخرين للفعل الكلامي. وكان أوستين، بالاستناد إلى فتغنشتاين الأخير، قد بحث في تركيب الأفعال الكلامية المتألّفة من مكوّنين أحدهما متضمّن-في-القول والآخر قضوي.

إن اندماج هذين المكوّنين قد أرسى دعائم الشكل النحوي للأفعال الكلامية القياسية التي يمكن أن تُخصَّص عبر تبعية جملة خبرية اسمية «’–» أن «p» نحو جملة إنشائية «أنا m أنت» (’Ich m Dir)، وحيث «m» تمثّل عبارة حملية مكوّنة بمساعدة فعل (Verb) إنشائي.

إن الشكل «Mp» الذي أصبح شائعًا في الفلسفة التحليلية، يغفل بلا ريب عن الاندماج، المكوّن للبنى أيضًا الذي يجري بين الجزء المتضمّن-في-القول والجزء الإفصاحي. إذ هو يظلّ في الشكل القياسي أمرًا محجوبًا، لأن الضمير الشخصي للمتكلّم الذي يظهر في الجملة الإنشائية، إنما له في الوقت ذاته دلالتان مختلفان: مرّة أولى في ارتباط مع الضمير الشخصي للمخاطب، له معنى أن «الأنا» يواجه «الغير» بوصفه متكلّمًا في موقف إنجازي، ومرة أخرى هو له، على العكس من ذلك، متى أُخذ لذاته، المعنى المعروف للجمل الخاصة بتجارب الحياة الذي مفاده أن «الأنا» يعبّر بوصفه متكلّمًا في موقف إفصاحي عن تجربة ما في الحياة. وهذه **الدلالة المزدوجة** بقيت مخفية لأنه، في الأفعال الكلامية التوصيفية والتعديلية، لا يتمّ التعبير في شكل صريح عن مقاصد المتكلّم. وذلك ممكن بقطع النظر عن استيعاب القناعات والواجبات في التجارب العاطفية للحياة، من أجل

(83) St. Cavell, *The Claim of Reason* (Oxford: 1979).

أن فعل التعبير يُعدّ بحدّ ذاته (per se) بمنزلة تقديم للذات، بمعنى بمنزلة مؤشّر كاف بالنسبة إلى مقصد المتكلّم للتعبير عن تجربة في الحياة. وللسبب ذاته، فإن الأفعال الكلامية الإفصاحية يمكن أن تُنجَز في العادة من دون أجزاء متضمّنة-في-القول. إنه في حالات التشديد (Emphase) الخاصة فقط إنما تُجعَل هذه المكوّنات صريحة على مستوى لغوي، على سبيل المثال في الوضعيات، التي فيها يعبّر المتكلّم في شكل رسمي أو بقوّة عن أمنيات أو عن مشاعر، أو في سياقات، حيث المتكلّم يكشف، يرفع النقاب، يعترف ...إلخ، لمستمع مندهش أو مرتاب عن أفكار أو مشاعر كانت صامتة إلى حدّ تلك اللحظة. ولهذا السبب يكون للاعترافات (Geständnisse)، بالنسبة إلى تحليل الصيغ الأساسية، دور أنموذجي شبيه بدور الإثباتات والأوامر أو الوعود.

بلا ريب، يمكن الجمل الخبرية والجمل المتعلّقة بتجارب الحياة، وذلك على الضدّ من الجمل الإنشائية، أن تُستعمَل في شكل **مونولوجي**، وبالتحديد على نحو بحيث إن المتكلّم في دخيلته (in foro interno) لا ينبغي عليه، كما هي الحال في استعمال اللغة التي **حُوّلت إلى مونولوج**، بمعنى في حالات الأفعال الكلامية **المستبطَنة في شكل لاحق**، أن يضطلع بالدوريْن التواصليين، دور المتكلّم ودور المستمع. ومن الجلي أن الجمل التقريرية والإفصاحية هي **منذ أوّل أمرها** لا تملك القوّة على تحفيز المستمع نحو قبول العرض الذي يقدّمه متكلّم ما، وهذه القوّة لا تتنامى فيها إلا عبر المكوّنات المتضمّنة-في-القول والتي عبرها تكتمل. وإنه عبر التوجيه (Modalisierung)[84] فحسب إنما يتمّ إدماجها في سياقات الفعل التواصلي.

تحليليًا، يمكن الفصل بين **مستويين من التوجيه.** أوّلًا نستطيع أن نفهم الأجزاء المتضمّنة-في-القول على أنها التمثيلات اللغوية لطابع الفعل (Handlungscharakter) الذي في الفعل الكلامي، **واستخدام** الجمل التقريرية والإفصاحية يعني أن المتكلّم من طريقها **ينفّذ** عملًا كلاميًا. وإن جملًا إنشائية من قبيل: «أنا **أثبت**، أن p» أو «أنا **أعترف** بأن p»، هي عبارات عن هذا الطابع.

---

(84) التوجيه أو التحديد الجهّي بالمعنى المنطقي: تحديد جهات التلفّظ وجهات الملفوظ. (المترجم)

لقد تمّ من خلالها جعلُ شيءٍ ما صريحًا، ألا وهو أن الأفعال الكلامية التوصيفية والإفصاحية إنما لها مع المعايير المجتمعية علاقة شبيهة بتلك التي للأوامر والتنبيهات والاعترافات ...إلخ. ومثل هذا النوع من الأعمال الكلامية التعديلية، ومثل سائر الأفعال غير اللفظية أيضًا، يمكن أن تخضع إلى لوائح معيارية. ويتوقّف على السياق المعياري لوضعية كلامية ما، إذا كان، وإذا ما اقتضت الحال، تجاه من كان يجب عليهم من المشاركين أو من يحق لهم ذلك بأن يقوموا بإثباتات أو أن يُدلوا باعترافات.

ولكن إذا كان معنى التوجيه في الجمل الخبرية أو الجمل المتعلقة بتجارب الحياة قد وقع استنفاده، فإن الأفعال الكلامية التوصيفية والإفصاحية لا تستطيع أن تهدف إلى مفاعيل إلزامية **بقوّتها الخاصة**، بل بفضل سياقها المعياري فحسب، ومن ثمّ فإن الجزء المتضمّن-في-القول من فعل كلامي كهذا لن تكون له أي قوّة تحفيزية. إن عبء تنسيق الأفعال سوف ينبغي أن يُحمَل على الأرجح على عاتق الإجماع الأوّلي الذي يرتكز على السياق المعياري.

في واقع الأمر، يستطيع متكلّمٌ ما، مع ذلك، بفضل القوّة المتضمّنة-في-القول التي ينطوي عليها فعل كلامي توصيفي أو إفصاحي، وحتى بقطع النظر عن السياق المعياري الذي يتمّ فيه، أن يحفّز مستمعًا على قبول عرضه. وكما سبق أن شرحت ذلك، لا يتعلّق الأمر ها هنا باستهداف مفعول تأثيري - بالقول **لدى** المستمع، بل بتفاهم محفَّز عقلانيًا **مع** المستمع، تفاهم يقع على أساس ادّعاء صلاحية قابل للنقد. يمكنناً أن نفهم الأجزاء المتضمّنة-في-القول المكوّنة للإثباتات والاعترافات باعتبارها العناصر اللغوية الممثِّلة لادّعاء ما **لصلوحية** (Gültigkeit) الجمل التقريرية أو الإفصاحية المقابلة لها: فهي لا تعبّر عن طابع الفعل عمومًا فحسب، بل عن مطالبة متكلّم ما تقتضي بأنه **يجب** على المستمع أن يقبل جملةً بوصفها صائبة أو خاطئة، أو أن يقبل بها بوصفها صادقة. والحال أننا لدى ميد ودوركهايم لم نتعرّف إلى حدّ الآن على صلاحية ما يجب-أن-يكون (Sollgeltung) **إلا في** شكل صلاحية المعايير، إن ادّعاء الصلاحية الذي يربطه متكلّمٌ ما بإثبات قضية (Proposition) ما (وهو الأمر الذي نريد أن نركّز عليه جهدنا الآن)، لا يحقّ لنا على الضدّ من ذلك أن نساويه بلا قيد أو شرط مع ادّعاء الصلاحية الخاص بالمعايير. وفي أي حال توجد تناسبات (Analogien) بنيوية بين الجملة التي لها الدلالة نفسها مع (3).

(8) إنه من المفروض أن «h» في «S»

وبين المعاينة ما بعد اللغوية

(9) إن الحال هي (es ist der Fall) (إنه صحيح) أن «p».

على خلاف الأجزاء المتضمّنة-في-القول المكوّنة للأفعال الكلامية القياسية التي تعبّر عن أن المتكلّم يرفع (erheben) ادّعاء ما للصلاحية، تعبّر (8) و(9) عن ادّعاء الصلاحية نفسه، وذلك بوصفه ادّعاء معياريًا أو بوصفه ادّعاء تقريريًا.

وكي نرى بأي وجه أمكن ادّعاءات كهذه للصلاحية أن تتشكّل، أودّ أن أنطلق من الحالة الأنموذجية لفعل كلامي مقيد مؤسّساتيًا، من قبيل «تزّوج»، ومن المؤسّسة ذات الصلة، وذلك يعني هنا من الزواج. نحن نريد أن نفترض أن الفعل الكلامي الذي يقوم به الكاهن أو كبير العائلة إبّان حفل الزفاف إنما يمكن أيضًا أن يُعوَّض بفعل احتفالي من نوع غير لفظي. إن الاحتفال يتكوّن من فعل لفظي أو طقوسي يسوغ في وضعية مخصوصة باعتباره فعلَ زفافٍ، لأنه يستوفي الشروط المحدّدة مؤسّساتيًا من أجل الزواج. وفي المجتمعات البدائية يكون المركّب المؤسّساتي لعلاقات القرابة مجهّزا بسلطة أخلاقية مرسّخة في المجال القدسي. إن مؤسّسة الزواج تستمدّ صلاحيتها من ذلك الإجماع المعياري المحمي في شكل طقوسي الذي حلّله دوركهايم. وذلك ينكشف مباشرة من الطابع الاحتفالي للزفاف؛ حتى لو تمّ القيام به بحسب ما ينصّ عليه القانون (expressis verbis). ومن الواضح في أي حال أن صلوحية الاحتفال إنما تتوقّف على استيفاء معيار ساري المفعول.

هذا المعيار يمكننا أن نصفه بمساعدة الجملة (8) [أعلاه]. إن العبارة التي تبرز فيها «إنه من المفروض»، نفهمها في معنى مفهوم صلاحية المعايير الذي أدخله دوركهايم على نحو أنثروبولوجي[85] لا نحتاج هنا إلى أن نحلّل أكثر ماذا

---

(85) يراجع نظرية الأعمال المتضمّنة-في-القول الأصلية التي طوّرها فون باك:

G. Beck, *Sprechakte und Sprachfunktionen* (Tubingen: 1980), pp. 10 ff.

إن باك أرجع المفعول الإلزامي المتضمّن-في-القول إلى القوّة القاطعة للمقدّس التي يستعملها حاكمٌ مسيطر في بادئ الأمر من طريق أعمال كلامية تصريحية، ويتلقاها المخاطَب من خلال أعمال امتثالية من قبيل الدعاء والثناء والمديح ...إلخ.

يعني أن السلطة الأخلاقية لمؤسّسة قائمة «تنبثق» من الوعي الجمعي المشار إليه. يكفي هنا أن نذكّر بأن الصلاحية - الواجبية للمعايير في هذا الطور لا يزال من غير الممكن أن تُتأوَّل في معنى فهم مابعد تقليدي للمعايير، وبالتالي في معنى توافقٍ يتهيأ في شكل الاعتراف البيذاتيّ بادّعاء صلاحية **قابل للنقد**. يستطيع المرء أن يتخيل سياقًا حيث تكون الجملة (8) مستخدمة في معنى تعبير أو تلفّظ سلطوي، غير معرَّض لقابلية النقد. إن المرء لا يفهم الجملة (8)، من دون شكّ، إذا كان لا يعرف أن المرسَل إليه بإمكانه أن يقاوم الأمر (Gebot) الصادر وأن يخرق المعيار الذي قام على أساسه. إن المشاركين في التفاعل، بمجرّد أن يتفاهموا عمومًا في نطاق لغة نحوية، باستطاعتهم أن يدعوا إلى صلاحية المعايير **بطرائق مختلفة**، وأن يمايزوا القوّة المتضّمنة-في-القول التي ينطوي عليها العنصر المعياري من زوايا نظر مختلفة، على سبيل المثال أن يمنحوا شيئًا ما، أن ينوّبوا عليه، أن يسمحوا به، أو يأسفوا عليه أو يأذنوا لأحدهم، أن يعاقبوه، أن يعلّقوا له شارة تميزه ...إلخ. لكن قابلية النقد في **الأفعال** بالنظر إلى المعايير سارية المفعول ما زالت لا تفترض بأي وجه إمكان المنازعة في صلاحية **المعايير ذاتها** التي قامت على أساسها.

من الأهمّية بمكان أن الأمر هو على نحو مغاير مع الجملة (9) المجانسة لها بنيويًا، فالمرء لا يفهم (9) إذا كان لا يعرف أن متكلّمًا ما لا يمكنه أن يضطلع بهذه الجملة **إلا** في دور المؤيد، وذلك يعني مع الاستعداد للدفاع عن «p» ضد اعتراضات المعارضين. من جهة، قد يمكن ادّعاء الحقيقة القضوية أن يكون استعار بنية ادّعاء الصلاحية الذي يمكن أن يتمّ الإيفاء به في شكل **مبرّر**، من ذلك النوع من الادّعاءات التي ترتكز على المعايير سارية المفعول، ومن جهة ينبغي في الوقت ذاته أن يظهر في صيغ مجذَّرة، أي هادفة إلى تقديم تعليلات. هذا الوضع يحمل على الاعتقاد بأن مفهوم ادّعاء الصلاحية القابل للنقد إنما يدين بنفسه إلى استيعاب ما لحقيقة المنطوقات في صلاحية المعايير (غير القابلة للنقد أبدًا في بادئ الأمر).

حين تظهر المنطوقات الوصفية في شكل موجَّه (modalisiert)، وحين يتمّ دراسة الأجزاء المتضمّنة-في-القول المكوّنة لأفعال كلامية توصيفية كما في (9)، فإنه يتسنّى لنا تأويل الحقيقة في تناسب بنيوي مع مفهوم متوفر عن صلاحية المعايير. إن فرضية كهذه اقترحها ميد ودوركهايم، أحدهما لأنه يحسب بذلك

على أي حال أن مفهوم العالم الموضوعي يتكوّن من طريق نزع الطابع الاجتماعي عن إدراك الأشياء، أما الآخر فلأنه يردّ التعيينات المضادّة للوقائع التي من شأن صلاحية للحقيقة محيَدة إزاء المكان والزمان، إلى قوّة الأَمْثَلَة (Idealisierung) الكامنة في مفهوم المقدّس.

إلى حدّ الآن تركت جانبًا هذه اللحظة في مفهوم دوركهايم للوعي الجمعي: «إن الحيوان لا يعرف إلا عالمًا واحدًا: العالم الذي يدركه عبر التجربة الباطنية كما الخارجية. وحده الإنسان يمتلك القدرة على تمثّل المثال وعلى إضافته إلى الواقع الفعلي. ولكن من أين له هذا الامتياز الفريد؟... إن التفسير الذي اقترحناه عن الدين إنما له فائدة إعطاء إجابة عن هذا السؤال. ذلك أن تعريفنا للمقدّس يعني أنه **يتجاوز** (übersteigt) الواقع الفعلي. إن المثال يمكن أن يُعرَّف على هذا النحو بالمقدار ذاته. لا يستطيع المرء أن يفسّر أحدهما من دون أن يفسّر الآخر»[86]. وتبعًا لدوركهايم، فإن مجموعة اجتماعية ما لا تستطيع أن توطّد استقرار هويتها الجمعية وتماسكها من دون أن تستشرف (Entwerfen) **صورةً مؤمثَلة** عن مجتمعها: «إن المجتمع المثالي لا يوجد خارج المجتمع الفعلي، إنه جزء منه، وبدلًا من أن نكون منقسمين بينهما، كما بين قطبين يتصادمان، فإن المرء لا يستطيع أن ينتمي إلى أحدهما من دون أن ينتمي أيضًا إلى الآخر»[87]. إن الإجماع المعياري الذي يتأوّل نفسه في نطاق سيمانطيقا المقدّس، إنما هو حاضر لدى المنتمين في شكل توافق مؤمثَل، **متعالٍ** (transzendierend) **على التفاهمات المكانية والزمنية**. وهذا التوافق من شأنه أن يمنح **النموذج إلى كل مفاهيم الصلاحية**، وقبل كل شيء إلى فكرة الحقيقة: «أن نفكّر في شكل منطقي، يعني في الواقع أن نفكّر دومًا، بمقدار ما، بطريقة غير شخصية، وذلك يعني أيضًا أن نفكّر تحت نوع من الأبدية (sub specie aeternitatis)[88]. الطابع اللّاشخصي والثبات هما الخاصيتان الكبريان للحقائق. والحال أن الحياة المنطقية تفترض في شكل واضح أن الإنسان، ولو كان ذلك في شكل غير واضح، يعرف أن ثمّة حقيقة، تتميز من المظاهر المحسوسة. ولكن

---

(86) Durkheim, *Die elementaren*, p. 565.

(87) Ibid., p. 566.

(88) «من وجهة نظر الأبدية». (المترجم)

كيف تسنّى له أن يبلغ إلى هذا التصوّر؟ يحكم[89] المرء في الأغلب الأعمّ وكأن هذا التصوّر ينتج عنده عفوًا، بمجرّد أن يوجّه نظره نحو العالم. ولكن لا شيء في التجربة المباشرة من شأنه أن يسمح بهذا الافتراض، بل بعين الضدّ من ذلك كل شيء يناقضه. لا الطفل ولا الحيوان له أي خاطر عن هذا الأمر. إن التاريخ يثبت فضلًا عن ذلك أن الإنسان يحتاج إلى مئات السنين حتى يستخرجه وحتى يرسي دعائمه. وفي الغرب، لم يكتسب هذا التصوّر أوّل مرّة وعيًا واضحًا بنفسه وبالنتائج التي ينطوي عليها إلا عبر المفكّرين الكبار لليونان. وعندما تمّ هذا الاكتشاف، كان ذلك عجبًا عُجابًا، قام أفلاطون بحفظه لنا في لغة رائعة. ولكن إذا ما كانت الفكرة لم تعبّر عن نفسها في صياغات فلسفية إلا في هذا العصر فهي إنما كانت موجودة ضرورةً قبل ذلك في حالة شعور غامض»[90]. إن فكرة الحقيقة من حيث هي فكرة ادّعاء مثالي للصلاحية إنما تدين بوجودها إلى عمليات الأمثَلة الكامنة في الهوية الجمعية: «إنه في شكل التفكير الجمعي إنما تمّ لأوّل مرة انكشاف التفكير غير الشخصي للإنسانية. ولا نرى بأي طريقة أخرى كان يمكن أن يحصل هذا الانكشاف... ومنذئذ انتبه الفرد، على الأقل في شكل غامض، إلى أنه **ما وراء** تمثّلاته الخاصة إنما يوجد عالم من المفاهيم النمطية التي بحسبها ينبغي عليه أن يرتّب أفكاره. واستشعر أن ثمّة مملكة كاملة من الأفكار يشارك فيها لكنها تتخطّاه. إن ذلك هو أوّل استشعار لميدان الحقيقة»[91].

بلا ريب لا يمكن فكرة الحقيقة أن تستعير من مفهوم الصلاحية المعيارية إلا تعين **الطابع اللاشخصي المتخلّص من الزمن** لاتّفاق مؤمثَل، من شأن بيذاتيةٍ متعلّقة بجماعة تواصلية مثالية. هذه اللحظة من «تناغم الروح» تتمّ **إضافتها** للّحظة الأخرى من «التناغم مع طبيعة الأشياء». وإن السلطة التي توجد وراء المعرفة،

---

(89) نلاحظ أن كلام دوركهايم بالفرنسية يثبت فعل «raisonner» (يفكّر، يستعمل عقله...) وليس «يحكم» (urteilen) كما تقول ترجمته الألمانية التي يعتمد عليها هبرماس. (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 82). (المترجم)

(90) Durkheim, *Die elementaren*, p. 583.

(91) Ibid., p. 584.

[«إن ذلك هو أوّل استشعار لميدان الحقيقة» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 83). (المترجم)]

لا تتطابق، في أي حال، مع السلطة الأخلاقية التي توجد وراء المعايير. إن مفهوم الحقيقة على الأرجح يربط موضوعية التجربة مع ادّعاء الصلاحية البيذاتية التي من شأن منطوق وصفي مقابل له، ويربط تمثّل التقابل بين الجمل والوقائع، مع مفهوم الإجماع المؤمثَل[92]. وإنه انطلاقًا من هذا **الربط** فحسب إنما يتولّد مفهوم ادّعاء الصلاحية القابل للنقد.

بمقدار ما أن صلاحية المعايير، المتجذّرة في الرموز الإحاثية، من جهتها، يمكن أن تُتأوَّل في تناسب مع ادّعاء الصلاحية، يتحوّل أيضًا فهمُ الجملة المعيارية (8). إن الوصايا (Gebote)[93] يمكن عندئذ أن تُفهَم بوصفها تعبيرات، من خلالها يرفع المتكلّم تجاه المنتمين إلى المجموعة الاجتماعية ادّعاء معياريًا للصلاحية قابلًا لأن يكون محلّ نزاع وليس ادّعاء مطابقة المعايير في فعل كلامي ما[94] فحسب، هو يترك صلاحية المعيار السلطوي (autorisierend) ذاته من دون مساس.

لا أريد أن أخوض مرة أخرى في ما يتعلّق بادّعاء الصلاحية الخاص بالصدقية (Wahrhaftigkeit) الذي هو من جنس الحقيقة، والذي كنت عالجته أعلاه[95]. كان وُدي أن أبين بأي وجه كان ممكنًا أن يحدث من إدماج المفهوم الصارم للسلطة الأخلاقية، المترسّخ في الرموز الإحاثية، مع المكوّنات الأخرى للأفعال الكلامية، انبجاس ثلاثة ادّعاءات صلاحية مختلفة، وذات جهات مخصوصة، هي أيضًا من شأنها أن تمنح الأفعال الكلامية غير التعديلية قوّة متضمّنة-في-القول ناجعة، مستقلّة عن السياقات المعيارية.

---

(92) في هذا الموضع يقترب دوركهايم من مفهوم الحقيقة الذي طوّره بيرس. وكما تبين دروسه عن الذرائعية، كان دوركهايم على وعي بأن نقده الأسس التجريبية لنظرية الحقيقة لدى جيمس وف. ك. شيلر هو في تناغم مع التصوّرات التي وضعها مؤسِّس التقليد الذرائعي. يراجع:
E. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie* (Paris: [s.pb.], 1955).

(93) الوصايا بالمعنى القوي للأمر الإلهي. ومنه «الوصايا العشر». (المترجم)

(94) «مطابقة المعايير في فعل كلامي ما» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 83). (المترجم)

(95) علينا التنبيه إلى أن المترجم الفرنسي قد فهم عكس ما قاله هبرماس، وذلك أنه أغفل أداة النفي في الجملة (Ibid., p. 83). (المترجم)

(د) الشكل التفكّري للفعل الموجّه نحو التفاهم والعلاقة الانعكاسية بالذات

إن الأجزاء المتضمّنة-في-القول إنما تعبّر عن كون المتكلّم يرفع صراحةً ادّعاء للحقيقة القضوية والصحّة المعيارية الصدقية الذاتية، وتحت أي جوانب هو يقوم بذلك في كل حالة. هذه الجوانب يمكن أن تتميز بعضها من بعض تميزًا أساسيًا بهذا القدر أو ذاك. إن وعدًا، من خلاله يدخل متكلّم ما في التزام **جديد**، يتميز عن إصدار أمرٍ (ein Befehl)، حيث يرتكز المتكلّم على التزامات **قائمة**، في شكل أكثر عمقًا من تميزه عن التوصية باعتناق رأي ما. وفضلًا عن ذلك، يمكن الجهات (die Modi)[96] أن تُختار على نحو بحيث ترسم حدودًا فاصلة بهذا القدر أو ذاك بين ادّعاءات الصلاحية. وفي حين أن متكلّمًا ما، من خلال إثباتات أو معاينات، يرفع ادّعاءات صلاحية تقريرية على نحو لا يقلّ يقينًا عن الطريقة التي بها هو يشير من خلال الوعود والأوامر إلى ادّعاءات معيارية، فإن علاقة الصلاحية، على سبيل المثال عند تقديم المقترحات والتوصيات، إنما تبقى غير واضحة: إن هذه الأخيرة يمكن أن ترتكز بحسب الظروف على المعرفة التكهّنية أو على المعرفة الخلقية - العملية. إن التمايز السطحي التابع للثقافة، داخل لغة جزئية، بين أنواع مختلفة من الإحالات على ادّعاءات الصلاحية في الأغلب لا تحجب سوى فرزٍ غير كاف بين ادّعاءات الصلاحية ذاتها، والتي هي متنوّعة ثقافيًا. أخيرًا، فإنه ينبغي علينا أن نتنبه إلى أن صلاحية المعايير تتمايز بمقدار ما تتخلّص من الأسس القدسية للسلطة الأخلاقية، وبمقدار ما تنقسم من جهة إلى الصلاحية الاجتماعية للمعايير المعترف بها واقعًا، ومن جهة إلى الصلاحية المثالية للمعايير التي تستحقّ الاعتراف بها. وفي مجرى هذا المسار تنفصل الجوانب الصورية للصلاحية الواجبية، كما سوف نرى ذلك، عن الجوانب المادّية للقيم الثقافية المتجسّدة في أشكال الحياة.

لكن التنوّع الواسع للتشكيلات الثقافية والتاريخية للقوى المتضمّنة-في-القول داخل اللغات الجزئية لا يمسّ بهذا الأمر الأساسي، ألا وهو أن المشاركين في التفاعل، على مستوى من التواصل اللغوي المتمايز، هم في شكل أساسي يكتسبون

(96) جهات التلفّظ. (المترجم)

الحرية في أن يقولوا «نعم» أو «لا» على ادّعاءات الصلاحية. إن مضمار الحرية مخصَّص من جهة أن مستمعًا ما لا يستطيع أن يرفض التعبير الذي يتلفّظ به متكلّم ما تحت مفترضات الفعل التواصلي إلا بأن ينفي صلوحيته. ومن ثمّ فإن الموافقة (Zustimmung) تعني نفي عدم صلوحية التعبير الذي تمّت الإجابة عنه بالإيجاب (bejaht). وحيثما يتفاهم المشاركون في التفاعل بتوسّط الرموز، توجد بدائل الفهم وعدم الفهم أو سوء الفهم، وإنما على هذا الأساس يكون التعاون والتنازع قد غيّرا من طباعهم. بيد أنه على المستوى اللغوي فحسب إنما يمكن الاتّفاق أن يأخذ شكل إجماعٍ يتمّ البلوغ إليه على نحو تواصلي. إن التواصل اللغوي يفترض فهمَ ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد واتّخاذَ موقف منها. ومن ثمّ يحتفظ كل اتفاق صريح على شيء من الشقاق (Dissens) الذي تمّ تفاديه واستبعاده: إنه قام بتوسّط الرفض، الضمني على الأقلّ، لتعبير مناقض، وبالتالي بتوسّط نفي ما[97].

إذا كان رفض الإثبات «p» يعني أن المنطوق «p» هو غير صائب (unwahr)، فإن الردّ بالإيجاب (Bejahung) على «p» يتضمّن نفيًا لهذا الرفض، وبالتالي نفي الجملة «إنه غير صائب أن p». وإذا كان رفض الأمر «q» (حيث تشير «q» إلى فعلٍ من طرف «الغير»، أكان من أجل القيام به أو من أجل تركه) يعني أن فعل الأمر، في الوضعية المعطاة، ليس مبرَّرًا من جهة المعيار «N» المستخدم من أجل الإذن (Autorisierung) به، فإن الردّ بالإيجاب على «q» يتضمّن نفي هذا الرفض، وبالتالي رفض الجملة. إنه من غير السديد (unrichtig) في «S» بالإحالة على «N» أن صاحب الأمر يعبّر عن أو يتلفّظ «q». وأخيرا إذا كان رفض الاعتراف «r» يعني أن «الأنا» لا يقصد ما يقول، فإن الردّ بالإيجاب على «r» يتضمّن نفي هذا الرفض، بمعنى نفي الجملة: «إن التلفّظ «r» الذي أصدره «الأنا» هو غير صادق (unwahrhaftig)».

إن المفعول الإلزامي للقوى المتضمّنة-في-القول إنما يتحقّق على نحو ساخر من جهة أن المشاركين في التفاعل بإمكانهم أن يقولوا «لا» على العروض التي تنطوي عليها الأعمال الكلامية. وإن الطابع النقدي لـ**قول-لا** (das Nein-Sagen) هذا هو يميز هذا النوع من اتّخاذ الموقف عن ردّة فعل لا سند لها سوى

(97) يراجع: E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 66 ff., 517 ff.

مجرّد مشيئة اعتباطية. إن المستمع يمكن أن يتمّ «إلزامه» بواسطة عروض الأعمال الكلامية، لأنه لا يجوز له أن **يرفضها كما يشاء، بل أن ينفيها فحسب**، بمعنى أن يرفضها بناءً على علل ومبرّرات. وعن هذه «القدرة-على-قول-لا» تنجم نتيجتان بالنسبة إلى بنية التواصل، سبق أن تعرّفنا إليهما[98].

أوّلًا أنا أقصد تناضد الفعل الموجّه نحو التفاهم في أشكال ساذجة وأخرى متفكّرة (reflektiert) من التواصل. ولأن الفعل التواصلي يتطلّب التوجّه بحسب ادّعاءات معينة للصلاحية، فإنه يحيلنا منذ البداية على إمكان أن يتمّ حلّ الخلافات (Dissense) بواسطة تقديم العلل والمبرّرات. ومن هنا تستطيع أشكال مُمَأْسَسةٌ من الخطاب الحجاجي أن تتطوّر، حيث يتمّ اتّخاذ ادّعاءات الصلاحية المرفوعة في العادة في شكل ساذج، المقبولة أو المنفية في شكل مباشر، موضوعًا لادّعاءات صلاحية متنازع عليها، ويتمّ السجال حولها بواسطة فرضيات. **ثانيًا** أنا أقصد الفصل بين الأفعال الموجّهة-نحو-التفاهم والأفعال الموجّهة-نحو-النتائج. وعمومًا فإن ما يحرّك «الغير» هو خلطٌ معقّد بين الحوافز الإمبيريقية والحوافز العقلانية، وذلك كي يقرن أفعاله بأفعال «الأنا». ولأن الفعل التواصلي يتطلّب التوجّه بحسب ادّعاءات معينة للصلاحية، فإنه يشير رأسًا إلى إمكان أن يميز المشاركون في التفاعل بين التأثير **أحدهم-على-الآخر** والتفاهم **أحدهم-مع-الآخر**. إن استعدادات القبول المعمَّمة يمكن بذلك، كما سوف نرى ذلك، أن تتطوّر على خطّين اثنين: من جهة، على الخطّ الذي يقود إلى إلزام إمبيريقي، محفّز عبر الترغيب والترهيب، ومن جهة، على الخطّ الموصل إلى ثقة محفَّزة **عقلانيًا**، أي عبر توافق معلَّل.

وثمّة نتيجة **أخرى** لِـ «قدرة-على-قول-لا»، لم نتطرّق إليها إلا ضمنًا، تهمّ الفاعلين أنفسهم. إذا ما أراد المرء من خلال الاستعانة بآلية تبنّي مواقف [الغير] أن يعيد بناء الطريقة التي بها يستطيع المشاركون في التفاعل أن يتعلّموا كيف يوجّهون أفعالهم على نحو صريح بحسب ادّعاءات صلاحية معينة، فإنه سيتبين له أن نموذج الحوار الباطني، الذي استخدمه ميد بطريقة غير مميزة جدًّا، هو نموذج مفيد بالفعل.

---

(98) من هيردر، عبر نيتشه، إلى حدّ هايدغر وغيلن، تمّ دومًا المرة تلو الأخرى إبراز «القدرة-على-قول-لا» باعتبارها امتيازًا أنثروبولوجيًا. وعلى هذه الرؤية أيضًا ترتكز الأطروحة النقدانية التي قدّمها بوبر وأدورنو في صيغ مختلفة، والقائلة بأن المعرفة التي يمكن التعويل عليها لا يمكن الظفر بها إلا من طريق نفي المنطوقات.

عندما يستبق «الأنا» الإجابة السالبة للغير عن الفعل الكلامي الخاص به، ويقوم باعتراض ضدّ نفسه يمكن الغير أن يقوم به ضدّه، فهو سوف يمتلك تصوّرًا عمّا يعنيه أن يرفع ادّعاءَ صلاحية **قابلًا للنقد**. وبمجرّد أن يسيطر «الأنا» بعد ذلك على التوجّه بحسب ادّعاءات الصلاحية، فهو يستطيع أن يكرّر استبطان العلاقة الخِطابية مرة أخرى. والآن، فإن «الغير» يصادفه مع التوقّع بأن «الأنا» لا يضطلع بالدور التواصلي في ضمير المتكلّم بطريقة ساذجة فقط، بل إذا ما اقتضت الحال فمن شأنه أن يوسّعه إلى دورٍ مؤيدٍ في إطار حجاج ما. وإذا ما تملّك «الأنا» موقف «الغير» **هذا** وجعله خاصًّا به، وبالتالي، إذا ما نظر إلى نفسه بعيون معارض ما، وكيف سيجيب عن نقده له، فهو سوف يكتسب **علاقة متفكّرة مع ذات نفسه**. سوف يصبح «الأنا»، مجرّد أن يستبطن دور المشارك في الحجاج، قادرًا على نقد الذات، ونريد أن نطلق اسم «المتفكّرة» على تلك العلاقة بالذات (Selbstverhältnis)، التي تقوم على هذا النموذج من نقد الذات. وإن معرفة اللامعرفة إنما تسوغ عن حقّ منذ سقراط بوصفها أساس معرفة الذات. إن العلاقة المتفكّرة بالذات إنما تكتسب بحسب هذا الضرب من استخدام اللغة لونًا مغايرًا. يستطيع «الأنا» أن يتّخذ علاقة مع ذات نفسه من طريق نقدٍ ما، أكان ذلك نقدًا لمنطوقاته الخاصة أو لأفعاله الخاصة أو لتقديماته الخاصة لذاته (Selbstdarstellungen). إن الذات (das Selbst)، التي بها هو يتعلّق، هي ليست هيئة ملغّزة، بل تآلف معها من خلال الممارسة التواصلية اليومية: يتعلّق الأمر في الدور التواصلي للشخص المتكلّم، بالسؤال كيف يُثبت، ضمن موقف مُمَوْضِع، وجودَ حالات الأشياء (Sachverhalten)، أو كيف يدخل، ضمن موقف مطابق للمعايير، في علاقة بيشخصية يعتبرها مشروعة، أو كيف يجعل، ضمن موقف إفصاحي، تجربةً ذاتية في الحياة متاحة إلى جمهور ما. وبشكل مماثل، يستطيع «الأنا»، بحسب نموذج النقد الذاتي، أن يضع نفسه في علاقة مع نفسه بوصفه **ذاتًا إبيستيمية** (epistemisches Subjekt) قادرة على التعلّم، وقد اكتسبت بعدُ من التعامل العرفاني - الأداتي مع الواقع معرفةً معينة، أو مع نفسه باعتباره **ذاتًا عملية**، تستطيع أن تفعل وقد شكّلت بعدُ في تفاعلاتها مع الشخصيات المرجعية طابعًا معينًا أو «أنا أعلى»، أو أيضًا مع نفسه بوصفه **ذاتًا وجدانية** (pathisch) هي حسّاسة، «متحمّسة» (leidenschaftlich) في معنى فويرباخ، وقد سطّرت حقلًا مخصوصًا من الذاتية، غير متاحة إلا على نحو مميز، وحاضرة في شكل حدسي، في مقابل العالم الخارجي المؤلّف من الوقائع والمعايير.

إن الكلام على ذوات (Subjekten) ثلاثة، بلا ريب، لا يخلو من مخادعة. إن «الأنا»، من منظور نقد الذات، عندما يتّخذ تجاه نفسه دورَ معارض ممكن في النزاع على ادّعاءات الصلاحية المرفوعة في شكل ساذج من قِبله، يصادف ذاتًا (Selbst) هي بالطبع هي هي (dasselbe) تحت الجوانب الثلاثة جميعًا. وعلى الحقيقة هي هي إن صحّ التعبير منذ أوّل أمرها، ليس ثمّة من حاجة أبدًا إلى أن تقع مماهاة لاحقة للعلاقات الثلاثة مع ذات نفسها.

لا يستطيع «الأنا»، كما هو مفترَض، أن يضطلع بهذه العلاقات المختلفة مع الذات إلا من جهة ما يواجه نفسه باعتباره ذاتًا فاعلة في شكل تواصلي، وذلك بأن يتّخذ من نفسه موقف مشارك **آخر** في الحجاج، يلاقي نفسه، تحديدًا من جهة ما يكون قد اتّخذ **موقفًا إنجازيًا**. إن هذا الموقف هو الذي يضمن الوحدة أثناء تغير صيغ الاستخدام اللغوي، ويضمن استمرارية الانتقال بين المواقف المُمَوْضِعة والمطابقة للمعايير والإفصاحية، التي نقوم بها في الممارسة التواصلية من دون انقطاع. إن الموقف الإنجازي يمكن، من زوايا نظر نشوئية، أن يُفهَم على الأرجح بوصفه نتيجة دنيوةٍ (Profanisierung) وكوننة (Verallgemeinerung) لذلك الموقف المثير لمشاعر متضاربة، تجاه الموضوعات المقدّسة، الذي كان في الأصل يؤمّن الاعتراف بالسلطة الأخلاقية. هذا التحويل إنما يصبح ضروريًا بمقدار ما تتخلّص الأجزاء المتضمّنة-في-القول المكوّنة للأعمال الكلامية من تشابكها الرمزي مع المؤسسات القديمة، ومن ثمّ تتمايز على شاكلة بحيث تكون الجمل الإخبارية والجمل المتعلّقة بتجارب الحياة مجهَّزة بقوى متضمّنة-في-القول ومصاغة على هذا النحو ومدمجَة في الفعل التواصلي.

لكن إذا كان الموقف الإنجازي هو الذي يؤمّن الوحدة أثناء تغير الصيغ، فإن الوعي بالذات العملي يحتفظ في العلاقة المتفكّرة بالذات بأولوّية معينة على الوعي بالذات الإبيستمي والوجداني. إن العلاقة المتفكّرة بالذات هي التي تعلّل **أهلية التكليف** (Zurechnungsfähigkeit) لفاعل ما. والفاعل المكلَّف (zurechnungsfähig) إنما يسلك سلوكًا **نقديًا تجاه ذاته** ليس في أفعاله القابلة لأن تأخذ صبغة أخلاقية مباشرة فحسب، بل أيضًا في تلفّظاته العرفانية كما في تلفّظاته الإفصاحية. وعلى الرغم من أن أهلية التكليف هي في نواتها مقولة خلقية - عملية، فهي تمتدّ أيضًا إلى العرفانيات (Kognitionen) والإفصاحيات المندمجة في طيف الصلاحية الخاص بالفعل الموجّه نحو التفاهم.

– 3 –

البنية العقلانية للتحويل اللغوي للمقدّس

نستطيع الآن أن نستأنف السؤال عن كيف يكون من شأن الفعل التواصلي أن يتوسّط بين رصيد التضامن الاجتماعي المحفوظ من خلال الطقوس من جهة، والمعايير السائغة والهويات الشخصية من جهة أخرى. سبق أن فحصنا، من جهة أولى، عن الأسس القدسية للسلطة الأخلاقية، كي نتمكّن من متابعة خطّ التطوّر على مستوى نشأة النوع الذي يقود من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المحكوم بمعايير، ومن جهة أخرى، اكتشفنا أيضًا في صلب الصلاحية المعيارية المتجذّرة في المقدّس نقطة ارتباط بالنسبة إلى التطوّر من التفاعل بتوسّط الرموز إلى اللغة[1]. وفي أي حال ينبغي على الوصف التداولي - الصوري للبنية العامة للأفعال الكلامية أن يرتكز على المعرفة قبل النظرية للمتكلّمين الذين ينتمون إلى عالمِ حياةٍ حديثٍ، مُعقلَن في معنى لا يزال علينا توضيحه في شكل أكثر قربًا. وإذاَ كنّا، ومرّة أخرى على خطى ميد ودوركهايم، نبحث عن مركّب التفاعل الاجتماعي ذاك الذي ينبغي أن تتمّ المصادرة عليه بوصفه نقطة انطلاق افتراضية للتطوّر الاجتماعي - الثقافي، فإن المهمّة التي تطرح نفسها هي أن ندرك الترابط بين الفعل المحكوم بمعايير والخطاب النحوي بمقدار من الحيطة والاحتراس،

---

(1) تضيف الترجمة الإنكليزية هنا عبارة «أي إلى الخطاب النحوي»، وهي جملة غير موجودة في الأصل الألماني: (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 77). (المترجم)

بحيث إننا لا نسمح لنظرتنا بأن تتشوّه بما وضعته **الحداثة** فينا من **فهم سابق** (Vorverständnis). ولأننا لا نستطيع أن نخرج كما نشاء من أفقِ تفسيرٍ معطى في شكل موضوعي، فإنه ينبغي علينا، كما هو الأمر مع ميد أو دوركهايم ذاته، أن نخوض على نحو **متزامن** في السؤال الاجتماعي - التطوّري، **في أي اتجاه تغيرت تشكيلات المنطلق** التي هي محدِّدة بالنسبة إلى الفعل المحكوم بمعايير.

يمكنني في أثناء الإجابة عن هذا السؤال أن أهتدي بالفرضية القاضية بأن الوظائف الإدماجية في المجتمع والوظائف الإفصاحية التي كانت تؤديها في أوّل الأمر الممارسةُ الطقوسية، انتقلت إلى الفعلِ التواصلي، حيث تمّ في شكل متتابع تعويض سلطة المقدّس عبر سلطة إجماعٍ يؤخَذ في كل مرة باعتباره إجماعًا معلَّلًا. هذا يعني تسريحًا (Freisetzung) معينًا لَلفعل التواصلي من السياقات المعيارية المحمية بواسطة المقدّس. إن نزع السحر (Entzauberung) عن ميدان المقدّس وتجريده من قواه (Entmächtigung) إنما يتمّ من طريق ضرب من **التحويل اللغوي** (Versprachlichung) **للتوافق المعياري الأساسي المؤمَّن عليه في شكل طقوسي،** ومن ثمّ تنطلق عملية رفع القيود (Entbindung) عن مخزون العقلانية المودَع في الفعل التواصلي. إن هالة الفتنة والخشية التي تنبعث من المقدّس، والقوّة **الآسرة** (bannend) للقداسة إنما يتمّ في الوقت ذاته تصعيدهما في القوّة **القاهرة** (bindend) لادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد وإعطاؤهما صبغة اليومي. هذه الأفكار أريد أن أبسطها على نحو بحيث إنني أنطلق في أوّل الأمر من نظرية دوركهايم عن تطوّر القانون وأُنزّل تطوير القانون في سياق التحوّل الذي طرأ على شكل الاندماج الاجتماعي، الذي لاحظه دوركهايم (1). وأريد أن أوضح منطق هذا التحوّل في الشكل بالاستعانة بتجربة فكرية مستلهمة من دوركهايم (2) وأن أشرحه بالاعتماد على تأمّلات ميد في نوع من إتيقا الخطاب (3). وإن تشخيص ميد عن التفرْدن (Individuirung)[2] المتنامي من دون انقطاع إنما يمنحنا بالتالي نقطة الانطلاق بالنسبة إلى استطراد حول الهوية وتحديد الهوية (Identifizierung)[3] (4). وفي الختام أودّ أن أسجّل بعض التحفّظات على النزعات الصورانية والمثالية التي تنطوي عليها نظرية ميد عن المجتمع (5).

---

(2) تشكّل الفرد. (المترجم)

(3) ننبه إلى أن الترجمة الإنكليزية تضع هنا لفظة «individuation» (Ibid., p. 78). (المترجم)

(1) تطوّر القانون وتغير شكل الإدماج الاجتماعي

إن التطوّر الاجتماعي للقانون شكّل الإطار الذي أقام عليه دوركهايم مؤلَّفه الأكبر الأوّل في **تقسيم العمل الاجتماعي**[4]، وكان دوركهايم قد ألقى دروسًا عدّة في سوسيولوجيا القانون، إلا أن الجزء الأهمّ منها لم يُنشر إلا بعد موته[5]. ودوركهايم، مثل فيبر، يتصوّر تطوير القانون بوصفه مسارًا من نزع السحر. وفي ما يتعلق بمحاولاته في تصنيف **مجالات** القانون من زوايا نظر نظرية التطوّر، فأنا لن أخوض فيها في شكل معمّق. إن القانون القديم هو في جوهره قانون جزائي (Strafrecht)[6]، ودوركهايم يدرس القانون المدني بوصفه حالة نموذجية عن القانون الحديث، وذلك مع القانون الخاص بوصفه المؤسسة الأساسية، كما مع التعاقد والميراث بوصفهما من الضمانات المتصلة به.

(أ) الأسس غير التعاقدية للعقد

إن السؤال بأي وجه تتمّ ترجمة السلطة الأخلاقية للمقدّس في صلاحية المؤسّسات، لا يُطرَح بالنظر إلى المؤسسات البدائية للقانون الجزائي. وذلك أن القانون الجزائي هو في بادئ الأمر ليس سوى التعبير الرمزي عن ردّة فعلٍ على انتهاك المحرّم. إن الجناية الأصلية هي انتهاك الحرمات (das Sakrileg)، لمسٌ ما لا يمكن لمسه، تدنيسُ (Profanierung) المقدّس. وفي المعاقبة على انتهاك الحرمات يرى دوركهايم تعبيرًا عن الرعب والخوف أمام التبعات المحتومة، أن العقاب هو طقسٌ من شأنه أن يعيد النظام الذي تمّ تعطيله. وإن التصادم مع معيار مقدَّس هو لا يسوغ بوصفه جنايةً، لأنه توجد عقوبات على ذلك، بل بالأحرى هو يطلق عقوبات لأن المعايير هي في بادئ الأمر ليست شيئًا آخر سوى جهاز (Vorrichtung) من أجل المحافظة على الموضوعات أو المناطق المقدّسة. لقد تمّ فهم العقاب بوصفه كفّارة (Sühne): «من اليقين أنه في عمق مفهوم الكفّارة ثمّة فكرةُ ترضية ما ممنوحة

---

(4) E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit* (Frankfurt am Main: 1977).

[ترد بالفرنسية في النص الألماني. (المترجم)]

(5) E. Durkheim, *Leçons de sociologie, Physique des mœurs et du droit* (Paris: 1969; engl: London: 1957).

(6) قانون جنائي، قانون عقوبات. (المترجم)

إلى قوّة واقعية أو مثالية، توجد من حولنا. وحين نطالب بمعاقبة الجناية، فنحن لا نريد أن نثأر لأنفسنا في شكل شخصي، بل لشيء أعلى منّا، نحن نشعر به في شكل غير واضح بهذا القدر أو ذاك خارجنا وفوقنا. هذا الشيء نحن نتصوّره على أنحاء مختلفة بحسب الأزمنة والأمكنة، في بعض الأحيان هو فكرة بسيطة، مثل الأخلاق أو الواجب، وفي أغلب الأحيان نحن نتمثّله في شكل كائن واحد أو كائنات عديدة ملموسة، الأسلاف، الآلهة. لهذا السبب، فإن القانون الجزائي هو في أصله ليس دينيًا في شكل جوهري فحسب، بل حافظ دومًا على علامة معينة على الطابع الديني (Religiösität). إن الأفعال التي يعاقب عليها تبدو بمنزلة هجومات ضدّ شيء مفارق (Transzendent)، أكان كائنًا أو فكرة. وبناءً على هذا السبب عينه نفسّر لأنفسنا لماذا تطالبنا على ما يبدو بمعاقبة تقع أبعد من مجرّد الإصلاح (Wiedergutmachung) الذي نكتفي به في نظام المصالح البشرية البحتة»[7].

إن الإصلاح بمعنى تعويض ما عن الضرر الذي تمّ التسبّب فيه، ينتمي إلى الدائرة الدنيوية للتكافؤ (Ausgleich) بين المصالح الخاصة. وإن جبر الضرر حلّ في القانون المدني محلّ الكفّارة. وعلى هذا المحور وضع دوركهايم معالم تطوّر القانون. إن القانون الحديث تبلور في شأن التكافؤ بين المصالح الخاصة، وتخلّص من طابعه القدسي. ومع ذلك، فإن سلطة المقدّس لا يمكن أن تسقط من دون أن يتمّ **تعويضها**، وذلك أن الصلاحية الإجبارية للمعايير ينبغي أن ترتكز على شيء ما بإمكانه أن يُقيد المشيئة التي تحرّك الأشخاص القانونيين الخواص، بإمكانه أن **يُلزِم** (verpflichten) الأطراف التي ارتبطت بتعاقد ما **بواجب** ما.

تعقّب دوركهايم هذا المشكل في دروسه عن سوسيولوجيا القانون، من خلال أمثلة الملكية والتعاقد. واشتغل بادئ الأمر على التناسبات التي توجد بين المؤسسة القديمة لقانون الملكية والمواضيع المقدّسة. إن الملكية هي في أصلها مستعارة من الآلهة. إن القرابين الطقوسية هي ديون ضريبية، كان يتمّ دفعها في بادئ الأمر إلى الآلهة ثمّ لاحقًا إلى الكهنة، وفي آخر الأمر إلى سلطات الدولة. وإلى هذا الأصل القدسي تدين الملكية بطابع سحري هي تنقله إلى المالك، ففي علاقة الملكية يكمن رابط سحري بين الشخص والشيء: «إن الطابع الديني،

---

(7) Durkheim, *Über die Teilung*, pp. 141 f.

حيثما وُجد، هو في جوهره قابل للعدوى سهل الانتقال (übertragbar)[8]، إنه يُنقَل إلى أي شخص (Subjekt) يوجد في اتّصال معه (...) إن الطابع الذي يجعل من شيء ما ملكية شخص معين هو يُظهر العدوى نفسها. إنه يميل دومًا إلى المرور من المواضيع التي يتخلّلها إلى كل الذين يدخلون في اتّصال مع الطرف الأوّل. إن الملكية مُعدية. إن الشيء المملوك، مثله مثل الشيء الديني، يجذب إليه كل الأشياء التي يمسّها ويتملّكها. وإن وجود هذه القدرة الفريدة إنما يشهد عليه مركّب كامل من القواعد القانونية غالبًا ما حيرت علماء القانون: إنها هي التي تحدّد ما يسمّى بحقّ الالتصاق (das akzessorische Recht)»[9].

إن الملكية الفرعية هي بلا ريب مشتقّة لاحقة. وحقوق الآلهة تنتقل بادئ الأمر إلى الكيان الجمعي، وحقوق الملكية تتمايز بعد ذلك بحسب المجموعات الفرعية والقبائل والعائلات، وهي مقترنة بالوضع الخاص لعضو ينتمي إلى العائلة وليس بالشخص القانوني الفردي[10]، وبالتالي فإن الميراث هو الشكل العادي لتناقل الملكية[11]. وحتى الشكل المنافس للكسب أو لاستلاب الملكية، العقد، فهو يسوغ بوصفه تغييرًا لوضع ما: «وبالفعل فإن الإرادات لا تستطيع أن تتفق على تحديد التزامات ما بواسطة العقود إلا إذا كانت هذه الالتزامات لا تنتج عن الحالة القانونية، المكتسبة بعد، سواء للأشياء أو للأشخاص، لا يمكن أن يتعلّق الأمر إلا بتغيير الوضع، وإضافة علاقات جديدة إلى العلاقات القائمة بعد. إن العقد هو تبعًا لذلك مصدر للتباينات، يفترض أساسًا قانونيًا سابقًا عليه، له أصل مغاير. إن

---

(8) واللفظ الفرنسي في كلام دوركهايم هو «قابل للعدوى» (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 90). (المترجم)

(9) Durkheim, *Leçons*, pp. 176-177.

(10) «إن الملكية الشخصية لم تكن تبرز إذن إلا عندما يكون فردٌ ما قد انفصل عن الكتلة العائلية التي كانت تجسّد فيه الحياة الدينية المشتّتة في الأعضاء وفي أشياء العائلة وأصبح مالكًا لكل حقوق المجموعة». يُنظر: Durkheim, *Leçons*, p. 198.

(11) Ibid., p. 198.

[هذا الهامش ساقط في النصّ الألماني، وهو من اقتراح المترجم الفرنسي وقد أخذنا به حتى يستقيم ترتيب الهوامش. أما الترجمة الإنكليزية فقد تجاهلت هذا السهو من هبرماس. يُراجع: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, pp. 90, 451, note 122; Habermas, *Lifeworld and System*, pp. 79, 411). (المترجم)]

العقد هو بامتياز الأداة التي بها يتمّ تحقيق التغييرات. وليس هو ذاته الذي يمكنه أن يشكّل الأسس الأصلية والمؤسِّسة، التي يقوم عليها القانون»[12].

إن الصورانية المثيرة لطريقة إبرام العقود، والمراسم التي بها هي مختومة، إنما تذكّر بالأسس الدينية، غير التعاقدية، للعقد.

وإنما ها هنا تحديدًا واجه دوركهايم السؤال المركزي الذي ألهم جملة مباحثه في سوسيولوجيا القانون. إن العقد بين أشخاص قانونيين مستقلّين هو الأداة الأساسية للقانون الخاص المدني، وفي نظرية القانون الحديثة ارتقى إلى رتبة براديغم العلاقات القانونية بعامة. كيف يمكن عقدًا كهذا أن يربط أو يلزم (binden) الأطراف المتعاقدة، والحال أن الأساس القدسي للقانون قد تمّ إبطاله؟ لقد تمّ من هوبز إلى ماكس فيبر إعطاء الإجابة القياسية عن ذلك، أن القانون الحديث هو مجرّد قانون إكراهي. وفي مقابل استبطان الأخلاق وقع تحويل تكميلي للقانون إلى عنف (Gewalt) مفروض من خارج، مأذون به من قبل الدولة ومرتكز على جهاز عقوبات بيد الدولة. إن قانونيةَ (Legalität) إبرام عقد أو علاقة بين ذوات قانونية خاصة عمومًا، إنما تعني أن الدعاوي القانونية (Rechtsansprüche) يمكن رفعُها. إن الطابع الإكراهي الآلي بوجه ما للقيام بالدعاوي القانونية إنما يجب أن يضمن طاعة القانون. ولكن عن هذه الإجابة، لم يكن دوركهايم راضيًا. حتى طاعة القانون الحديث ينبغي أن تكون لها نواةٌ خلقية. إن المنظومة القانونية هي في الحقيقة جزءٌ من نظام سياسي، معه يمكن أن يسقط إذا لم يستطع المطالبة بالشرعية (Legitimität).

هكذا، فإن دوركهايم يسائل عن شرعية العلاقات القانونية التي يكون لها شكل العقود بين أشخاص قانونية مستقلة، وهو يجادل في أن يكون بإمكان العلاقة التعاقدية أن تنمّي الشرعية على أساس شروط إبرام العقود وحدها. إنه من مجرّد وقوع اتفاق (Vereinbarung) ما، يدخل فيه طرفان كل منهما في مصلحته الخاصة، وبصورة طوعية، لا يزال لم ينتج بعدُ أبدًا عن ذلك الطابع الإلزامي لعقدهما. إن عقدًا كهذا «غير مكتف بذاته، وهو ليس ممكنًا إلا بفضل تنظيم للعقد هو من أصل اجتماعي»[13]. هذا التنظيم لا يمكنه من جهته أن يكون تعبيرًا عن مشيئة اعتباطية،

---

(12) Durkheim, *Leçons*, pp. 203 f.

(13) Durkheim, *Über die Teilung*, p. 255.

ولا أن يرتكز على واقعانية (Faktizität) العنف الذي تمارسه الدولة، ولكن إذا ما صار القانون معلمَنًا، من أين تستمدّ الأسس القانونية (gesetztlich)[14] لعقدٍ ما سلطتها الأخلاقية؟ «لقد رأينا أن القوانين التي لها أصلها في الأشياء إنما هي تابعة للطبيعة الدينية لهذه الأشياء. وهكذا فإن كل العلاقات الأخلاقية أو القانونية التي هي مستمدّة من وضع الشخص أو الشيء، إنما تدين بوجودها إلى قوّة فريدة من نوعها (sui generis) كامنة سواء في الذوات أم في الموضوعات، وتفرض الاحترام. ولكن كيف يكون بإمكان هكذا قوّة أن تكمن في الاستعدادات البسيطة للإرادة؟ (...) لماذا قد يجب أن يكون لقرارَيْن – صادرين عن ذاتين مختلفتين – قوة إلزامية كبرى، فقط لأنهما قراران متطابقان فحسب؟»[15].

إن الإجابة التي شرحها دوركهايم بطريقة مثيرة للاهتمام من خلال مثال عقد العمل، هي إجابة بسيطة: إن العقود إنما لها طابع إلزامي على أساس شرعية الأنظمة القانونية التي قامت عليها، وهذه الأخيرة لا تسوغ باعتبارها شرعية إلا بمقدار ما تعبّر عن مصلحة عامّة. وهذا أمر يمكن المرء أن يختبره من جهة ما إذا كانت العقود التي سمحت بها هي بالفعل تقود إلى تحقيق التكافؤ بين المصالح أو على العكس من ذلك هي تضرّ بالمصالح التي يسمح بها القانون (berechtigt)[16] لأحد الأطراف، دون مراعاة موافقتها الحرّة على المستوى الرسمي: «إن ظهور العقد التوافقي، في ارتباط مع تطوّر ما لمشاعر التعاطف البشري، إنما أيقظ في الأذهان هذه الفكرة القاضية بأن العقد لا يكون أخلاقيًا، وأنه ينبغي ألا يعترف به المجتمع أو يعاقب عليه إلا شريطة ألا يكون مجرّد وسيلة لاستغلال أحد الطرفين المتعاقدين، وبكلمة واحدة شريطة أن يكون عادلًا. (...) لا يكفي أن يكون العقد موافَقًا عليه (gebilligt)، بل ينبغي أن يكون عادلًا، والطريقة التي يتمّ بها

---

(14) «القانونية» وليس «الخلقية» (moraux) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 91). (المترجم)

(15) Durkheim, *Leçons*, p. 205.

[«لماذا قد يجب أن يكون لقرارَيْن – صادرين عن ذاتين مختلفتين – قوة إلزامية كبرى فقط، لأنهما قراران متطابقان فحسب؟»، هذه الجملة غير واردة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 80). (المترجم)]

(16) هذه الكلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 92). (المترجم)

إعطاء الموافقة هي ليست سوى المقياس الخارجي بالنسبة إلى درجة الإنصاف (Billigkeit) في العقد»[17].

قد يبدو، من منظور ماكس فيبر، كأن دوركهايم أراد أن يطالب للقانون الصوري بمجرّد عدالة مادّية، وفي واقع الأمر فإن حجّته تصبو إلى وجهة أخرى. يريد دوركهايم أن يوضّح أن الطابع الإلزامي للعقود لا يمكن أن يُستنبَط من اعتباطية (Willkürlichkeit)[18] الاتفاق الذي تحكمه المصالح بين الأفراد. إن القوّة الإلزامية لاتّفاق (Einverständnis) أخلاقي مؤسَّس على المقدّس هي لا يمكن أن تُعوَّض إلا من طريق اتفاق أخلاقي يعبّر في شكل عقلاني عمّا كان مقصودًا بعدُ على الدوام في رمزية المقدّس: عمومية المصلحة التي تكمن وراءه[19]. إن المصلحة العامة، وهنا يتّبع دوركهايم التمييز الشهير لروسو[20]، هي ليست أبدًا المجموع الحاصل من مصالح فردية كثيرة أو ضربًا من التسوية بينها، بل تستمدّ المصلحة العامة قوّةً ملزِمة على الصعيد الخلقي من طابعها غير الشخصي و**غير المتحيز**: «وبالفعل فإن دور الدولة ليس أن تعبّر عن الفكر الساذج للجمهور أو أن تلخّصه، بل أن تضيف إلى هذا الفكر الساذج فكرًا أكثر تأمّلًا، هو بالتالي لا يستطيع ألا يكون مختلفًا»[21].

في المجتمعات المتمايزة يكون الوعي الجمعي متجسّدًا في الدولة. وهذه ينبغي أن تهتمّ بنفسها بشرعية العنف التي تحتكرها: «باختصار يمكننا لهذا السبب أن نقول: إن الدولة هي عضو مخصوص، له مهمّة تطوير تمثّلات معينة، من شأنها أن تسوغ بالنسبة إلى الكيان الجمعي. وهذه التمثّلات من شأنها أن تتميز عن تمثّلات جمعية أخرى عبر الدرجة العليا التي تبلغها من الوعي والتفكّر»[22]. ومن ثمّ، فإن تطوّر الدولة الحديثة يتميز بكونه يتحوّل ويمرّ من الأسس القدسية للشرعية

---

(17) Durkheim, *Leçons*, p. 231.

(18) ننبّه إلى أن الترجمة الفرنسية قد أثبتت عبارة أخرى هي «الالتزام المتبادل» (l'engagement mutuel) (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 92). وهو بعيد. (المترجم)

(19) «عمومية المصلحة التي تكمن وراءه» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 92). (المترجم)

(20) E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Ed. par Armand Cuvillier (Paris: 1953; engl. Ann Arbor: 1960).

(21) Durkheim, *Leçons*, p. 125.

(22) Ibid., p. 87.

إلى الأساس الذي يشدّ إرادة عامة مكوّنة في نطاق الفضاء - العمومي السياسي (politische Öffentlichkeit) في شكل تواصلي، وموضَّحة بواسطة الخطاب: «تحت زاوية النظر هذه، تظهر لنا الديمقراطية بوصفها الشكل السياسي الذي من خلاله يبلغ المجتمع الوعي الأكثر صفاء بذات نفسه. إن شعبًا ما إنما يكون أكثر ديمقراطية بمقدار ما يؤدي التشاور والتفكّر والعقل النقدي دورًا أكثر أهمّية على الدوام في مجرى الشؤون العمومية. وهو على الضدّ من ذلك يكون أقلّ ديمقراطية بمقدار ما يسيطر نقص الوعي والمشاعر المبهمة، وبكلمة واحدة، الأحكام المسبقة المعفاة من الامتحان. وذلك يعني أن الديمقراطية (...) هي الطابع المميز الذي بدأت تأخذه المجتمعات أكثر فأكثر»[23]. يرى دوركهايم التفوّق الأخلاقي للمبدأ الديمقراطي في إرساء تشكّل خِطابي للإرادة: «لأنها حكمُ التفكّر، فهي تسمح للمواطن بأن يقبل قوانين بلده بمقدار أكبر من التبصّر، وبالتالي بمقدار أقلّ من الانفعالية. ولأنه توجد أنحاء كثيرة من التواصل المستمر بينهم وبين الدولة، فإن الدولة لم تعد بالنسبة إلى الأفراد بمنزلة قوّة عنيفة خارجية تفرض عليهم دوافع آلية تمامًا. وبفضل التبادلات الدائمة بينهم وبينها، فإن حياتها ترتبط بحياتهم، كما أن حياتهم ترتبط بحياتها»[24]. وبمقدار ما يتفكّك الإجماع الديني الأساسي وتخسر قوّة الدولة من غطائها القدسي، فإن **وحدة الكيان الجمعي** لا تستطيع أن تنشأ ولا أن تبقى بأي شكل آخر سوى باعتبارها **وحدة جماعة تواصلية**، وذلك يعني عبر إجماع يتمّ داخل الفضاء - العمومي السياسي ويُقصَد إليه على نحو تواصلي.

إذا ما أخذنا هذا التغيير في الدولة، الذي تمّ على أسس معلمَنة للشرعنة (Legitimation)، بمنزلة خلفية لنا، فإن تطوّر العقود، من الصورانية الطقوسية إلى أهمّ أداة للقانون الخاص المدني، من شأنه أن يوحي لنا بفكرة تحويل لغوي (Versprachlichung)[25]، أو تسييل (Verflüssigung)[26] تواصلي للإجماع الديني الأساسي. وفي المجتمعات القديمة لم تكن التصريحات الاحتفالية للأطراف المتعاقدة قد تميزَت بعدُ من الأفعال الطقوسية. عبر كلمات المشاركين كانت

---

(23) Ibid., p. 123.

(24) Ibid., p. 125.

(25) ألْسَنَة، تحويل لساني، ترجمة لغوية... (المترجم)

(26) تمييع، إسالة، إذابة... (المترجم)

تتكلّم سلطة (Macht) المقدّس ذاته المؤسِّسة للإجماع: «لم يكن بمستطاع الإرادات أن تترابط إلا شريطة تأكيد ذاتها. وهذا التأكيد يتمّ عبر الكلمات. والحال أن الكلمات نفسها هي شيء واقعي، طبيعي، متحقّق، يمكن المرء أن يقدّمه مع قوّة دينية بفضلها هي تُلزم أولئك الذين نطقوا بها وتربط بينهم. ولهذا يكفي أن يتمّ النطق بها طبقًا لهذه الأشكال الدينية وتحت شروط دينية. وبهذه الطريقة تحديدًا تصبح مقدّسة. وإن واحدة من الوسائل التي تمكّن من تحميلها هذا الطابع، هي أداء اليمين، بمعنى استدعاء (Anrufung) كائن إلهي. ومن خلال هذا الاستدعاء أو الابتهال يصبح هذا الكائن الإلهي بمنزلة الضامن للوعد الذي تمّ القيام به، وما إنْ يحدث بهذه الطريقة، حتى يصبح هذا الوعد، في وقت لاحق (...) إكراهيًا (zwingend) تحت التهديد بعقوبات دينية، الكل يدرك خطورتها»[27]. أما في القانون الحديث، فإن العقد الخاص هو على الضدّ من ذلك يستمدّ قوّته المُلزمة (bindend) من الطابع القانوني، لكن القانون الذي يمدّه بالقانونية، إنما يدين في نهاية المطاف من جهته بطابعه الإلزامي (obligatorisch) الذي يتطلّب الاعتراف به، إلى منظومة قانونية مشرعَنة (legitimiert) عبر التكوين السياسي للإرادة. إن عمليات التفاهم التي تتمّ في جماعة تواصلية ما مؤلّفة من مواطنين دولة ما، إن كلماتهم أنفسها، هي التي تنتج الإجماع الإلزامي.

(ب) من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي

فحص دوركهايم عن تطوّر القانون في سياق تحوّل في شكل من الاندماج الاجتماعي الذي يمسّ المجتمع بكامله. وهو يخصّص هذه النزعة باعتبارها انزياحًا عن وضع ابتدائي، «حيث تنبجس الشخصية الفردية في صلب الشخصية الجمعية»[28]. وإن تحلّل هذا التضامن الآلي بين أعضاء القبيلة الذين، من حيث ما هم متماثلون بعضهم مع بعض، هم يستمدّون هويتهم الخاصة تقريبًا في شكل كامل من الهوية الجمعية، إنما يتمثّله دوركهايم بوصفه سيرورة تحرّر. وبمقدار تمايز البنى الاجتماعية يتحرّر الأفراد المنشَّئين اجتماعيًا من وعي جمعي محيط ببنية الشخصية برمّتها، وفي الوقت ذاته هم يتباعدون من الإجماع الديني، حيث

(27) Ibid., p. 208.

(28) Durkheim, *Über die Teilung*, p. 171.

يذوبون جميعًا الواحد في الآخر. ويخصّص دوركهايم هذا التطوّر **من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي** على مستويات ثلاثة. إن عقلنة صور العالم تمشي حذو النعل بالنعل مع كوْنَنة (Verallgemeinerung) معينة للمعايير الخلقية والقانونية ومع تفَرْدُن (Individuerung) مطّرد للأفراد.

إن **عقلنة صور العالم** إنما تعبّر عن نفسها في مسار تجريدي يتسامى (sublimiert) بالقوى الأسطورية إلى رتبة الآلهة المفارقة (transzendenten) وفي نهاية المطاف إلى رتبة الأفكار والتصوّرات، على حساب مجال قدسي منكمش، هي تترك وراءها طبيعة منزوعة الألوهية (entgöttert): «في الأصل، لم تكن الآلهة متميزة من الكون، أو بالأحرى لم يكن ثمّة آلهة، بل كائنات مقدّسة فحسب، من دون أن يكون الطابع القدسي الذي يُخلَع عليها منسوبًا إلى أي كيان خارجي، كما إلى مصدره... ولكن شيئًا فشيئًا، انفصلت القوى الإلهية عن الأشياء التي لم تكن في بادئ الأمر سوى صفات لها، وتشيأت (verdinglichen sich)[29]. وهكذا تكوّن مفهوم الروح أو مفهوم الآلهة التي، لئن كان من الأفضل أن تسكن هنا أو هناك، فهي توجد مع ذلك خارج الموضوعات الجزئية التي ترتبط بها على نحو أكثر خصوصية. بذلك تحديدًا لها شيء أقلّ ملموسية... إن تعدّد الآلهة اليوناني - الروماني، والذي هو شكل من الإحيائية أعلى وأفضل تنظيمًا، إنما يشير إلى تقدّم جديد في معنى التعالي (Transzendenz). إن سكنى الآلهة تميزت على نحو أكثر وضوحًا من سكنى البشر. معتكفين على الأعالي الغامضة للأوليمب أو في أعماق الأرض، لم يعد لهم أن يتدخّلوا في شكل شخصي في شؤون البشر إلا بطريقة إلى حدّ ما متقطّعة. بيد أنه مع المسيحية فحسب خرج الله في شكل نهائي من المكان، إن ملكوته لم يعد من هذا العالم، بل إن الانفصال بين الطبيعة والعنصر الإلهي هو انفصال كامل إلى حدّ بحيث إنه انحط إلى العداوة. وفي الوقت ذاته، أصبح مفهوم الألوهة أكثر عمومية وأكثر تجريدًا، إذ إنها مكوّنة ليس من الأحاسيس، كما في الأصل، بل من الأفكار»[30] وفي النهاية سوف ينبغي على صور العالم المعقلَنة أن

---

(29) علينا التنبيه إلى أن النص الأصلي الفرنسي لدوركهايم يثبت عبارة أكثر تلطّفًا هي «elles s'hypostasient»؛ «هي تأقنمت» وليس «تشيأت» فحسب. يراجع: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 94).

(30) Durkheim, *Über die Teilung*, pp. 329 f.

تتنافس مع السلطة التي من شأن علم معلمَن في شكل كامل. وعندئذ ينشأ موقفٌ متفكّر تجاه التقاليد (Tradition) عمومًا. والتراث (Überlieferung) الذي صار مُشكَلًا في أسسه، لم يعد يمكنه أن يستمرّ إلا عبر وساطة النقد المستدام. وفي الوقت ذاته يتحوّل الوعي التقليدي بالزمان إلى توجّهات نحو المستقبل[31].

إن ما يقابل التجريد الذي يشوب تمثّل الإله هو **تعميمٌ** معين **للقيم**: «إن مفهوم الإنسان، على سبيل المثال، هو في القانون وفي الأخلاق وفي الدين، قد عوّض مفهومَ الروماني الذي هو، بسبب أنه ملموس أكثر، منافرٌ للعلم»[32]. وإن التطوّر الموازي على مستوى القيم المُمَأسَسة إنما تكمن في **كوْننة** معينة **للقانون والأخلاق**، تحمل معها في عين الوقت ضربًا من نزع السحر (Entzauberung) عن القانون المقدّس، نعني الكفّ عن صوْرنة (Entformalisierung) الإجراء القانوني. وبعد أن «تمّ في بادئ الأمر ربط» قواعد القانون والأخلاق «بظروف محلّية، وبجزئيات عرقية، مناخية ...إلخ، تحرّرت من ذلك شيئًا فشيئًا وصارت عامّة أكثر فأكثر. وما يجعل هذا الازدياد في العمومية محسوسًا أكثر فأكثر هو الانحطاط غير المنقطع للنزعة الصورية»[33]، وفي الوقت ذاته مع اتساق مجال تطبيق المعايير يكبر مضمار التأويل والوازع على التبرير العقلاني: «لم يعد ثمّة ما هو ثابت سوى قواعد مجرّدة، يمكن أن تُطبَّق في شكل حرّ وعلى أنحاء جدّ مختلفة. كذلك لم يعد لها النفوذ نفسه ولا قوّة المقاومة نفسها... هذه المبادئ العامّة لا يمكن أن تؤثّر في الأفعال (Handlungen) إلا بمساعدة الذهن. ولكن إذا ما استيقظ التفكّر فإنه ليس من السهل احتواؤه. وعندما صارت أكثر قوّة، أخذت تتطوّر تلقائيًا في ما أبعد من الحدود التي سُطِّرت لها. يبدأ المرء بوضع بعض الأحكام الإيمانية فوق النقاش، ثمّ إن النقاش لا محالة يمتدّ إليها. يريد المرء أن يفقهها، ويسأل عن العلل التي جعلتها موجودة، ومهما كان الشكل الذي احتملت به هذا الامتحان، فهي قد خسرت بعده شطرًا من قواها»[34].

في **ظواهر الفردانية الحديثة** رأى دوركهايم في نهاية المطاف أمارات

---

(31) Ibid., p. 390.

(32) Ibid., p. 331.

(33) Ibid., p. 330.

(34) Ibid., p. 331.

على إعلاء شبه ديني من قيمة الفرد، على «إجلال طقوسي للشخص، للكرامة الفردية»[35] بوجه ما يأمر كل واحد من النّاس بأن «يكون شخصًا وبأن يكون أكثر فأكثر شخصًا على الدوام»[36].

إن التفرْدُن المطّرد إنما ينقاس بمدى تمايز الهويات الفريدة من نوعها كما بازدياد الاستقلالية الشخصية: «أن يكون المرء شخصًا يعني أن يكون مصدرًا مستقلًّا للفعل. والإنسان لا يكتسب هذه الخاصية إلا من جهة ما يوجد فيه شيء ما هو ملكٌ له، هو له هو وحده، شيء ما يُفَرْدِنُه (individualisiert)، حيث يكون أكثر من مجرّد تجسيد للنمط العام لعرقه أو لمجموعته. سوف نقول في أي حال إنه يتمتّع بحرية الإرادة، وأن هذا يكفي لتأسيس مسؤوليته»[37].

بلا ريب، لا تنحصر هذه الاستقلالية في القدرة على اتّخاذ القرارات في شكل **اعتباطي** داخل مضمار موسّع ومتغير من بدائل الفعل. لا تكمن الاستقلالية في حرية «الاختيار بين بديلين»، بل على الأرجح في ما سميناه «العلاقة المتفكّرة بالذات». إن استقلالية الفرد، التي تتنامى مع عملية الفردنة المطّردة، إنما تخصّص، بحسب دوركهايم، شكلًا جديدًا من التضامن، لم يعد مؤمَّنًا عبر إجماع أوّلي حول القيم، بل ينبغي أن يتمّ الوصول إليه على نحو تعاوني بفضل جهود فردية. وعوضًا عن اندماج اجتماعي عبر **الإيمان** يحدث اندماج عبر **التعاون**. كان رأي دوركهايم في أوّل الأمر أنه يستطيع أن يفسّر هذا التضامن العضوي باعتباره أثرًا ناجمًا عن التقسيم الاجتماعي للعمل، وبالتالي عن التمايز الحاصل في منظومة المجتمع، بل هو في بعض سنوات لاحقة، في تصدير الطبعة الثانية من كتابه حول **تقسيم العمل**، نقّح هذا التصوّر، إذ عن تمايز المنظومة يكاد لا ينتج أي شكل جديد من التضامن إلى درجة أن (sowenig...dass) دوركهايم قد رأى نفسه مجبرًا على ضرورة البحث عن مخرج في الأخلاق الخاصة بمجموعة مهنية، هو قد اتّخذها بمنزلة مصادرة، وبالاستناد إلى أمثلة تاريخية مزركشة في شكل طوباوي. ومن دون شكّ لم يفسّر دوركهايم أي آلية بإمكانها، عوضًا عن التمايز البنيوي، أن تنتج الشكل الجديد من التضامن[38].

(35) Ibid., p. 441.

(36) Ibid., p. 446.

(37) Ibid., p. 444.

(38) ينظر أدناه، ص 195 وما بعدها.

مع ذلك فإن دوركهايم منحنا إشارات على قدر من الأهمّية، فهو قد رأى في الانتقال من الشكل الآلي إلى الشكل العضوي من التضامن «**نزعةً نحو ما هو عقلاني**»[39]، وفي نهاية كتابه يسمّي المقياس الذي قدّمه عندما تصوّر التحديث باعتباره عقلنة - أخلاقًا ذات نزعة كونية، من شأنها أن تتحقّق فعليًا، بمقدار ما يتعلّم الأفراد كيف يفعلون في شكل مسؤول (zurechnungsfähig): «إذا ما تذكّر المرء أن الوعي الجمعي هو مختزَل أكثر فأكثر في الإجلال الطقوسي للفرد، فإنه يمكنه القول إن ما يميز أخلاق المجتمعات المنظّمة مقارنةً بأخلاق المجتمعات المجزّأة، هو أنها تمتلك شيئًا ما أكثر إنسانية، وبالتالي أكثر عقلانية. إنها لا تعلّق نشاطاتنا على غايات لا تمسّنا في شكل مباشر، ولا تجعل منّا خدَمَة قوى مثالية ومن طبيعة أخرى مغايرة لطبيعتنا، وتتّبع سبلها الخاصة من دون أن تهتمّ بمصالح البشر... وإن القواعد التي تكوّنها هي ليس لها قوّة إكراهية تخنق الاختبار الحرّ، ولكن لأنها على الأرجح مصنوعة من أجلنا، وبمعنى ما، من طرفنا، نحن أكثر حرية تجاهها... نحن نعرف جيدًا كم هو عمل صعب أن نشيد هذا المجتمع حيث سيكون لكل فرد المكانُ الذي يستحقّه، وحيث سيكون مثابًا كما يستحقّ، حيث كل الناس، تبعًا لذلك، يعملون تلقائيًا من أجل خير الجميع وخير كل واحد منهم. ولهذا السبب ليس من شأن أخلاق ما أن تكون فوق أخلاق أخرى، لأنها تأمر على نحو أكثر خشونة وبشكل أكثر تسلّطًا، أو لأنها أكثر تملّصًا من التفكّر. ينبغي عليها من دون شكّ أن تربطنا بشيء آخر غير أنفسنا، ولكن ليس من الضروري أن **تقيدنا** إلى حدّ أن تشلّ حركتنا»[40].

بهذه النظرة لم يفلت دوركهايم من مزالق الفكر القائم على فلسفة التاريخ. فمن جهة أولى، يجدّ في الموقف الوصفي لباحث في العلوم الاجتماعية شأنه أن يلاحظ النزعات التاريخية فحسب، ومن جهة أخرى يتبنّى أيضًا، في نطاق موقف معياري، التصوّر المتعلق بأخلاق ذات نزعة كونية (universalistisch)، والذي يبدو أنه ناتج من هذه النزعات، على الأقلّ بوصفه مثلًا أعلى مقبولًا في شكل عام (allgemein)، ويصرّح على نحو مقتضب بوجوب «أن نكوّن لأنفسنا أخلاقًا

(39) Durkheim, *Über die Teilung*, p. 330.

(40) Ibid., pp. 448 f.

جديدة»[41] ومن الجلي أن دوركهايم ليس على بينة من أي شروط منهجية ينبغي أن يستوفيها الإحصاء الوصفي لمسار تطوّري متصوَّر باعتباره سيرورة عقلنة.

إن أخلاقوية (Moralismus) دوركهايم هي صدى ساخر لنزعته الوضعية[42] وقد رأينا أن دوركهايم، في أبحاثه اللاحقة، وبالأخص في سوسيولوجيا الدين وسوسيولوجيا القانون، اقترب من فكرة لغْوَنَة (Versprachlichung) معينة أو تذويب (Verflüssigung) معين للإجماع الديني الأساسي. وتحت هذه الزاوية النظرية سوف أحاول أن أبرّر التغيرات الشكلية للاندماج الاجتماعي، التي وصفها دوركهايم، باعتبارها مؤشّرات على سيرورة العقلنة. وبذلك أعود إلى مشروع ميد الهادف إلى تفسير التفاعل الذي يتمّ بتوسّط اللغة والمحكوم بمعايير، في معنى إعادة البناء العقلاني.

بإمكاننا، كما توضّح ذلك في المقدّمة في شكل تمهيدي، أن نردّ شروط العقلانية إلى الشروط المتعلقة بإجماعٍ يتمّ الفوز به وتعليله في شكل تواصلي. إن التواصلي اللغوي الذي هو مسدّد نحوً التفاهم وليس الذي يصلح للتأثير المتبادل فحسب، إنما يستوفي **المفترضات** (Voraussetzungen) اللازمة من أجل التلفّظات (Äusserungen) العقلانية أو من أجل عقلانية الذوات القادرة على الكلام والفعل. ورأينا فضلًا عن ذلك لماذا يمكن العقلانية الثاوية في اللغة أن تصبح ناجعة على مستوى إمبيريقي، وذلك بمقدار ما تضطلع الأعمال التواصلية بضبط (Steuerung) التفاعل الاجتماعي وتلبية وظائف إعادة الإنتاج المجتمعي ووظائف المحافظة على عوالم الحياة الاجتماعية. إن طاقة العقلانية الكامنة في الفعل الموجّه نحو التفاهم إنما يمكن إطلاقها وتحويلها (umgesetzt) من خلال عملية عقلنة عوالم الحياة الخاصة بالمجموعات الاجتماعية، وذلك بمقدار ما تلبّي اللغةُ وظائف التفاهم وتنسيق الأفعال والتنشئة الاجتماعية للأفراد، ومن ثمّ بمقدار ما تصبح وسطًا من خلاله تتحقّق عمليات إعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية.

---

(41) Ibid., p. 450.

(42) إن تهمة الأخلاقوية رفعها لومان ضمن مقدّمته للطبعة الألمانية لكتاب **تقسيم العمل** (Ibid., pp. 17 ff.). ولكن تحت مقدّماتٍ استراتيجيةِ بحثٍ هي بتوجيه البصر صوب المستوى التحليلي «للاجتماع الخالي من المعايير» عطّلت استشكال دوركهايم.

وإذا ما أخذنا التطوّر الاجتماعي بهذه الطريقة، تحت زاوية نظر العقلنة، فإننا نستطيع أن نقرن بين المقاربات النظرية التي نهض بها كلٌّ من ميد ودوركهايم، وذلك بهدف أن نبني، في شكل فرضية، نقطةَ انطلاقٍ منها يمكن أن نستقرئ ماذا يعني التحوّلُ إلى فعل تواصلي، محوط به أوّل الأمر إحاطة دقيقة بواسطة المؤسّسات، بالنسبة إلى مسار الأنسنة (Hominisationsprozess)، **ولماذا** يمكن أن يكون **التوسط اللغوي لهذا الفعل المحكوم بمعايير** هو الذي أعطى **الدافع نحو عقلنة عالم الحياة**.

إن البناء الذي أقترحه إنما يرتكز، من جهة أولى، على القيم القصوى التي يقبل بها دوركهايم بالنسبة إلى مجتمع مندمج في شكل كامل، ومن جهة أخرى على المفاعيل المفكِّكة التي ينبغي أن تنطوي عليها الأفعال الكلامية بمقتضى البنية التي حلّلناها، ما إنْ يتمّ ربط إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة بالفعل التواصلي. هذه التجربة الذهنية (Gedankenexperiment) تتطلّب منّا أن نفكّر في فرضية دوركهايم عن الحالة الصفر للمجتمع تفكيرًا تركيبيًا انطلاقًا من مجال قدسي ما زال **لا يحتاج** بعدُ إلى توسّط لغوي للممارسة الطقوسية، وانطلاقًا من مجال دنيوي، ما زال **لا يسمح** بعدُ بتوسّط لغوي للتعاون، مجهّز بديناميكية خاصة. هذه الفرضية الأخيرة بالأخصّ هي مصطنعة، ولكن حتى الآن هي ليست غير مناسبة في شكل كامل، وذلك أن دوركهايم لا يعلّق على الخطاب النحوي أي دلالة مقوِّمة في شكل خاص. إن التجربة الذهنية يجب أن تبين أن إعادة الإنتاج الاجتماعية هي خاضعة، من خلال قنوات اللغة، إلى قيود بنيوية معينة، انطلاقًا منها لا يمكن بلا ريب أن نفسّر في شكل سببي التغير البنيوي في صور العالم، المشار إليه، من قبيل كوْننة القانون والأخلاق أو الفردنة المطّردة للذوات المجتمعية، ولكننا نستطيع أن نجعلها، من طريق إعادة البناء (rekonstruktiv)، قابلة للفهم في منطقها الداخلي.

(2) منطق هذا التحوّل موضَّحًا بحسب الحالة الحدّية الخيالية لمجتمع مدمَج في شكل شامل

لنفترض الحالة القصوى لمجتمع مندمج في شكل كامل، إذ ها هنا ينحصر **الدين** في أن يؤوّل ممارسة طقوسية قائمة من خلال مفاهيم المقدّس، ومن دون مضامين عرفانية صارمة لم يتّخذ الطابع الخاص بصورة **للعالم**. وفي معنى حتمية

ثقافية معينة، يؤمّن وحدة الكيان الجمعي ويقمع على نطاق واسع النزاعات التي يمكن أن تنشأ من علاقات القوّة والمصالح الاقتصادية. هذه الافتراضات المضادّة للوقائع تعين حالةً من الاندماج الاجتماعي، لا تمتلك اللّغة بالنسبة إليها إلا دلالة دنيا. إن الإجماع الأوّلي على القيم إنما يحتاج بالطبع إلى التحيين (Aktualisierung) اللغوي وإلى مدّ قنوات (Kanalisierung) لغوية في وضعيات الفعل، لكن عمليات التفاهم إنما تظلّ محصورة في دور أداتي إلى حدّ بحيث يمكن أن يتمّ تجاهل التأثير الذي تمتلكه بنيةُ الأفعال الكلامية على نوع التراث الثقافي وتركيبته. في سياق آخر يتكلّم فتغنشتاين على «عطلة» (Feiern) اللغة، فهي تغزرُ (sie luxuriert)، وتخرج عن الخطوط، عندما تتخلّص من ضوابط الممارسة اليومية وتتحرّر من وظائفها الاجتماعية. نحن نحاول أن نتمثّل حالةً فيها تكون اللغة في عطلة، حيث، في أي حال، ما زال الثقل الخاص باللغة لم يؤخذ في الاعتبار (zur Geltung kommt) بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الاجتماعي. ثمّة تأمّل مشابه لذاك المتعلّق بوظيفة التفاهم يمكننا أن نقدّمه في ما يخصّ وظائف تنسيق الأفعال والتنشئة الاجتماعية.

في مجتمع مندمج على نحو لا صدع فيه (bruchlos)، يكون الطقس الديني شيئًا يشبه **مؤسّسة شاملة**، تأخذ كل الأفعال، سواء منها تلك التي في العائلة أم تلك التي في مجال العمل الاجتماعي، وتحيط بها على نطاق واسع وتُدمجها في شكل معياري، على شاكلة بحيث إن كل مخالفة للمعايير إنما تعني ضربًا من انتهاك الحرمات (ein Sakrileg). بلا ريب لا تستطيع هذه المؤسّسة الأساسية أن تتفرّع إلى معايير مخصوصة بالنسبة إلى الوضعيات والمهمّات إلا بفضل التوسّط اللغوي. ولكن ها هنا تظلّ الأفعال التواصلية مرة أخرى محصورة في دور أداتي على نحو بحيث إن التأثير الذي تمتلكه اللغة على صلاحية المعايير واستخدامها، إنما يمكن أن يتمّ تجاهله. يركّز دوركهايم قبل كل شيء على الجانب الثالث لمجتمع كهذا، نعني ذاك المتعلق بإعادة إنتاج **هوية المجموعة** في بنية الشخصية التي من شأن كل منتم إليها في شكل فردي. تنقسم هذه الشخصية إلى مكوّن (Bestandteil) كلّي، شأنه أن يكرّر بنى المجتمع في شكل نمطي، وإلى بقية (Restbestandteil) فردية، غير اجتماعية، ملتصقة بالكيان العضوي المفرد. هذه الثنائية إنما تعبّر عن التمثّل الحاصل عن تنشئة اجتماعية حيث ما زالت القوة المُفَرْدِنَة (individuierend) للبيذاتية المهيَأة لغويًا لم تؤدِّ أي دور يُذكر.

أخيرًا، فإن بنى صورة العالم والمؤسّسات والشخصية الفردية لا تزال لم تنفصل في شكل جدّي (ernstlich)[43] بعضها عن بعض. إنها منصهرة في صلب الوعي الجمعي الذي هو عنصر مقوّم بالنسبة إلى هوية المجموعات. ثمّة تمايز ما معمول في بنى التواصل اللغوي، لكنه لا يظهر إلا بمقدار ما يكتسب الفعل التواصلي ثقلًا خاصًّا في وظائف التفاهم والإدماج الاجتماعي وتكوين الشخصية، وبمقدار ما يفكّك الاتصال التكافلي (symbiotisch) حيث يوجد الدين والمجتمع سوية. إنه عندما تصبح بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم فحسب ناجعة، ينتج تحويل لغوي (Versprachlichung) للمقدّس، الذي يعين المنطقَ الذي يحكم تغيرَ شكلِ الإدماج الاجتماعي الذي وصفه دوركهايم. وإن تجربتنا الذهنية يجب أن تبين أن تجريدَ صور العالم، وكوْننةَ القانون والأخلاق، وكذلك الفرْدنة المطّردة، هي أمور يمكن أن تُفهَم بوصفها تطوّرات، من شأنها أن تطرأ، بمقدار ما تدخل **جوانبها البنيوية** في الحسبان، بمجرّد أن يتمّ، في رحم مجتمع مندمج على نحو لا صدع فيه، إطلاقُ طاقة العقلانية الخاصة بالفعل الموجّه نحو التفاهم. أما الشروط الإمبيريقية اللازمة من أجل ديناميكية كهذه، فنحن نتركها هنا خارج الاعتبار.

في الخطاب النحوي، كما تمّت الإشارة إلى ذلك، تكون المكوّنات القضوية متضامّةً مع المكوّنات المتضمّنة-في-القول والمكوّنات الإفصاحية على شاكلة بحيث إن المحتوى الدلالي يمكن أن يتقلّب في ما بينها. كل ما يمكن أن يُقال عمومًا، إنما يمكن أيضًا أن يُعبَّر عنه في شكل تقريري[44]. ومن خلال هذه السمة الأساسية للغة يمكن المرء أن يتبين ماذا يعني أن يتمّ وصلٌ ما لصور العالم بالفعل التواصلي. إن الخلفية المعرفية إنما تدخل في تعريفات الوضعية الخاصة بفاعلين (Aktoren) يفعلون في شكل موجّه نحو هدف ما، وينظّمون عملهم المشترك من طريق التوافق (konsensuell)، أما صورة العالم فهي تخزّن نتائج خدمات تأويلية كهذه. ولأن المحتويات الدلالية للمصدر المقدّس والمصدر الدنيوي تتقلّب

---

(43) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية. يُراجع: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 99). (المترجم)

(44) «كل ما يمكن أن يُقال عمومًا، إنما يمكن أيضًا أن يُعبَّر عنه في شكل تقريري» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 100). (المترجم)

في وسط اللغة في شكل حرّ، فإن ما يحدث هو انصهارٌ للدلالات، والمضامين الخلقية - العملية والإفصاحية هي تتّصل بالمضامين العرفانية - الأداتية في شكل معرفة ثقافية. وفي هذه السيرورة يمكن الفصل بين جانبين اثنين.

من جهة، يمكن المحتويات المعيارية والإفصاحية للتجربة التي تتأتّى من مجال التأمين الطقوسي للهوية الجمعية، أن يُعبَّر عنها في شكل قضايا وأن يتمّ تخزينها بوصفها **معرفة ثقافية**، وهذا وحده من شأنه أن يجعل من الدين **تراثًا ثقافيًا** يحتاج إلى تأكيد استمراريته بواسطة التواصل. ومن جهة أخرى، ينبغي على المعرفة المقدّسة أن **تربط الصلة** (verbinden) بالمعرفة الدنيوية المتأتّية من مجال الفعل الأداتي والتعاون الاجتماعي، وذلك وحده ما يجعل من الدين **صورة للعالم** تدّعي شمولية ما. وبمقدار ما تكتسب الممارسة التواصلية اليومية ثقلًا خاصًّا، ينبغي على صور العالم أن تستوعب المعرفة الدنيوية المتدفّقة تدفّقًا تعجز أكثر فأكثر عن تعديله، بمعنى أن تضعها مع المكوّنات الخلقية - العملية والمكوّنات الإفصاحية للمعرفة في ترابط متين بهذا القدر أو ذاك. إن الجوانب البنيوية لتطوّر صور العالم الدينية، والتي قام دوركهايم وفيبر برسم معالمها، مكمِّلًا أحدهما الآخر، إنما يمكن تفسيرها من حيث إن قاعدة الصلاحية التي تشدّ التراث قد انزاحت من الفعل الطقوسي إلى الفعل التواصلي. لم تعد القناعات تدين بسلطتها إلى القوّة الساحرة وإلى هالة المقدّس بمقدار ما صارت تدين بها إلى إجماع لا يُعاد إنتاجه فحسب، بل هو **منشود كهدف** (erzielt)، بمعنى متحقّق على نحو تواصلي.

في الخطاب النحوي، كما سبق أن رأينا بعد ذلك، تكون المكوّنات المتضمّنة-في-القول متضامَّةً مع المكوّنات القضوية والإفصاحية، على شاكلة بحيث إن القوى المتضمّنة-في-القول هي تقيم الصلة مع **كل** الأفعال الكلامية. وبهذه القوى يتشكّل مفهومٌ عن الصلاحية، يحاكي سلطة المقدّس المترسّبة في الرموز الإحائية، ولكنها من طبيعة لغوية حقًّا. ومن خلال هذه السمة الأساسية للغة يمكن المرء أن يتبين ماذا يعني عندما تكون المؤسّسات القائمة على المقدّس ليست تمرّ، قيادةً وتصميمًا مسبقًا وحكمًا استباقيًا، عبر مسارات التفاهم فحسب، بل أن تكون متوقّفة هي نفسها على المفاعيل الإجبارية للتكوّن اللغوي للإجماع. ثمّ إن الإدماج الاجتماعي لم يعد يتمّ في شكل مباشر عبر القيم المُمأسَسة، بل

عبر الاعتراف التذاوتي بادّعاءات الصلاحية المرفوعة بواسطة الأفعال الكلامية. وحتى الأفعال التواصلية فإنها تظلّ مُضمَّنة في صلب السياقات المعيارية القائمة، لكن المتكلّم يستطيع أن يرجع إليها في شكل صريح من طريق الأفعال الكلامية وأن يتأقلم معها بطرائق مختلفة. ومن واقع أن الأفعال الكلامية من شأنها أن تنمّي قوّة متضمّنة-في-القول خاصة بها ومستقلّة عن السياقات المعيارية القائمة، تنجم استتباعاتٌ تسترعي الانتباه سواء بالنسبة إلى الصلاحية أم بالنسبة إلى استخدام المعايير.

إن قاعدة الصلاحية الخاصة بمعايير الفعل تتغير من جهة ما أن كل إجماع يتمّ بتوسّط التواصل إنما يحيل على علل ومبرّرات (Gründen). وإن سلطة المقدّس التي توجد وراء المؤسّسات، لم تعد تسوغ بذاتها، فإن التفويض (Autorisierung) القدسي قد صار على الأرجح متوقّفًا على عمليات التسويغ أو التعليل (Begründungsleistungen) التي توفرها صور العالم الدينية. وإن **المعرفة الثقافية**، من جهة ما تدخل في تأويلات الوضعيات الخاصة بالمشاركين في التواصل، تضطلع بوظائف التنسيق بين الأفعال. وما دامت المكوّنات الخلقية - العملية، على مستوى المفاهيم الأساسية، مختلطة مع المكوّنات الإفصاحية والمكوّنات العرفانية - الأداتية للمعرفة، فإن صور العالم الأسطورية والدينية - الميتافيزيقية لاحقًا، إنما تكون في خدمة تفسير منظومة المؤسّسات وتبريرها. وذلك يعني أن كل التجارب المتناغمة التي يمكن استيعابها في شكل متين في نطاق صورة ما للعالم من شأنها أن تعزّز المؤسسات القائمة، في حين أن أي تجارب نشاز تنهك طاقة التعليل الخاصة بصورة ما عن العالم، من شأنها أن تضع الإيمان بالشرعية وصلاحية المؤسسات ذات الصلة موضع سؤال. لكن منظومة المؤسسات يمكن أن تخضع للضغوط ليس بسبب التغير الحاصل في شكل صور العالم فحسب، بل أيضًا من جهة الحاجة المتزايدة للتخصيص لفائدة وضعيات فعل تغيرت وباتت أكثر تركيبًا. وبمقدار ما يضطلع الفاعلون في شكل تواصلي هم أنفسهم باستخدام المعايير، فإن المعايير تصبح في الوقت ذاته أكثر تجريدًا وأكثر تخصيصًا. إن أي استخدام لمعايير الفعل **بوساطة التواصل** إنما يتوقّف على وصول المشاركين إلى تعريفات مشتركة للوضعية، تتّصل في الوقت ذاته بالقطاعات الموضوعية والمعيارية والذاتية لوضعية الفعل في كل مرة. ينبغي على المشاركين في التفاعل

هم **أنفسهم** أن يربطوا المعايير المعطاة بالوضعية القائمة في كل مرة وأن يفصّلوها بحسب المهمات المخصوصة. وبمقدار ما تصبح هذه العمليات التأويلية مستقلة عن السياق المعياري، تستطيع منظومة المؤسّسات أن تسيطر على التعقّد المتزايد لوضعيات الفعل، وذلك من جهة ما تتفرّع، في إطار المعايير الأساسية عالية التجريد، إلى شبكة من الأدوار الاجتماعية والأنظمة المخصوصة.

إن كوْننة القانون والأخلاق التي سجّلها دوركهايم، يمكن أن تُفسَّر في جوانبها البنيوية (strukturell)[45] من جهة أن مشاكل التبرير ومشاكل استخدام المعايير إنما تنتقل في شكل أكثر قوّة على الدوام إلى مسارات التكوّن اللغوي للإجماع. وبعد أن تمّت علمنة الجماعة الإيمانية في شكل جماعة تعاونية، فإن أخلاقًا ذات نزعة كونية وحدها تستطيع أن تحتفظ بطابعها الوجوبي (verpflichtend). وإن قانونًا صوريًا مؤسَّسًا على مبادئ مجرّدة هو وحده من شأنه أن يضع مقطعًا فاصلًا بين الطابع القانوني والطابع الخلقي (Legalität und Moralität)، على نحو بحيث إنه يوجد فصلٌ حادّ بين مجالات التفاعل، حيث إن مسائل استخدام المعايير المتنازع عليها إما تُنتزَع من المشاركين في شكل مؤسّساتي وإما يُكلَّفون بها في شكل جذري.

أخيرًا، فإن المكوّنات الإفصاحية، في الخطاب النحوي، كما سجّلنا ذلك من قبل، متضامَّة مع المكوّنات المتضمّنة-في-القول والمكوّنات القضوية على شاكلة بحيث إن ضمير المتكلّم (das Personalpronomen der ersten Person) الظاهر في التعابير الدالة على الذات (Subjektausdrücken) في الجمل الإنجازية هي تُحيل على دلالتين متراكبتين. في مرّة أولى، هو يتعلّق بـ«الأنا» من حيث هو متكلّم، يعبّر عن تجارب في الحياة في موقف إفصاحي، وفي مرّة ثانية، يتعلّق بـ«الأنا» من حيث هو عضو في مجموعة اجتماعية، فهو في موقف إنجازي يخوض علاقة بيشخصية مع عضو آخر (على الأقلّ). ومن خلال هذه السمة الأساسية للغة يمكن المرء أن يتبين ماذا يعني الأمر عندما تصبح مسارات التنشئة الاجتماعية موسومةً (geprägt) عبر البنية اللغوية للعلاقات بين المراهق وشخصياته المرجعية.

---

(45) «البنيوية» وليس «الثقافية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 102). (المترجم)

إن بنية البيذاتية اللغوية التي تعبّر عن نفسها في منظومة الضمائر إنما تسهر على أن يتعلّم الطفل كيف يؤدّي الأدوار الاجتماعية في ضمير المتكلّم[46]. هذا الإكراه (Zwang) البنيوي من شأنه أن يمنع الوقوف عند مجرّد استنساخ (Reduplikation) هوية المجموعة في هوية الشخصية الفردية، وهي تؤثّر بوصفها إكراهًا على الفردنة. وكل من يشارك في تفاعلات اجتماعية في الدور التواصلي لضمير المتكلّم ينبغي عليه أن يظهر على الركح بوصفه فاعلًا من شأنه، في الوقت ذاته، أن يرسم حدودَ عالم باطني، له مدخل امتياز إليه، في مقابل الوقائع الماديّة والمعايير، وأن يتّخذ تجاه المشاركين الآخرين مبادرات منسوبة إليه (zugerechnet) باعتبارها أفعالًا خاصة به، وعنها ينبغي «أن يتحمّل المسؤولية». إن درجة الفردنة ومقياس المسؤولية (Zurechnungsfähigkeit)[47] يتغيران بحسب المضمار الموضوعي للفعل التواصلي المستقلّ بنفسه. وبمقدار ما ينعتق التفاعل المنشِّئ اجتماعيًا الذي يعتمده الوالدان، من النماذج الثابتة والمعايير الجامدة، فإن الكفاءات الوسيطة (Vermittelt) في مسار التنشئة الاجتماعية تصبح أكثر صورية. وإن النزعة التي لاحظها دوركهايم نحو تفرْدُنٍ مطّرد واستقلالية متزايدة، إنما يمكن أن تُفسَّر في جوانبها البنيوية (strukturell)[48] من حيث إن تكوّن الهوية ونشوء الانتماءات إلى المجموعة هما يتباعدان أكثر فأكثر دومًا عن السياقات الجزئية وينزاحان أكثر فأكثر دومًا نحو اكتساب القدرات المعمَّمة للفعل التواصلي.

إن التجربة الذهنية التي رسمت معالمها بشمل مختصر، تستخدم فكرة التحويل اللغوي للمقدّس وذلك من أجل فكّ شيفرة **منطق** التغير في شكل الإدماج الاجتماعي الذي حلّله دوركهايم. والتجربة تضيء الطريق الذي يمكننا أن نستشعره، والذي يؤدّي من بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم التي وُضِّحت بطريقة صورية – تداولية، إلى البنى العميقة أنثروبولوجيًا للفعل المحكوم بمعايير، والذي يتمّ بوساطة لغوية. إن التفاعل المسدّد معياريًا إنما يغير من بنيته بمقدار ما تمرّ

(46) ينظر في هذا المجلّد، أعلاه ص 111 وما بعدها.

(47) الأهلية الأخلاقية أو القانونية لتحمّل تبعات الفعل. وهو معنى «التكليف» في الفقه. (المترجم)

(48) «البنيوية» وليس «الثقافية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 103). (المترجم)

وظائفُ إعادةِ الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئةِ الاجتماعية من مجال المقدّس إلى مجال الممارسة التواصلية اليومية. بذلك تتحوّل **الجماعة الإيمانية الدينية**، والتي لا تصنع سوى أن تجعل التعاون الاجتماعي ممكنًا، إلى **جماعة تواصلية واقعة تحت إكراهات التعاون**. هذا المنظور الاجتماعي - التطوّري هو أمرٌ يتقاسمه دوركهايم مع ميد. بلا ريب لا يستطيع دوركهايم أن يتصوّر الانتقال من أشكال التضامن الآلي إلى أشكال التضامن العضوي باعتباره تغييرًا (Veränderung) في الوعي الجمعي قابلًا لإعادة البناء **من الداخل**، ولهذا السبب فإنه يبقى من غير الواضح عنده ما الذي يبرّر له أن يتصوّر تغيرَ شكلِ الإدماج الاجتماعي باعتباره تطوّرًا نحو العقلانية. إن فكرة التحويل اللغوي للمقدّس هي بالفعل **مشارٌ إليها ضمنيًا** (angedeutet) لدى دوركهايم، إلا أنه لا يمكن **الاشتغال** عليها وبلورتها إلا على الخطّ الذي رسمه ميد من خلال محاولة إعادة البناء التي قام بها. في الواقع، تصوّر ميد قد التذويب (Verflüssigung) التواصلي للمؤسسات التقليدية الراسخة المرتكزة على السلطة المقدّسة، باعتباره عملية عقلنة. وقد اختار دوركهايم الفعل التواصلي صراحة بوصفه نقطة مرجعية بالنسبة إلى المشروع الطوباوي عن «مجتمع عقلاني». وإن تحقيقاته في شأن إمكانات تطوّر المجتمعات الحديثة، وفي شأن الخطوط العامة لمجتمع «عقلاني» أو، كما يقول أيضًا، لمجتمع «مثالي»، يمكن أن تُقرَأ كأنه أراد الإجابة عن السؤال المتعلق بنوع البنى التي ينبغي على مجتمع ما أن يتحلّى بها، إذا كان إدماجُه الاجتماعي سيتحوّل في شكل **كامل** من الأسس المقدّسة إلى الإجماع المنشود بطريقة تواصلية. وسأفحص بادئ الأمر عن **التطوّر الثقافي** الذي تمّ تخصيصه من خلال تمايز العلم والأخلاق والفن.

إن العلم الحديث والأخلاق الحديثة هما خاضعان إلى المثل العليا للموضوعية وعدم الانحياز، المؤمَّن عليهما عبر نقاش بلا قيود، في حين أن الفن الحديث هو متعين عبر ذاتانية التعامل (Umgang) غير المقيد الذي يُجريه «الأنا» المنزوع المركز، المتحرّر من إكراهات المعرفة والفعل، مع ذات نفسه. وبمقدار ما يكون المجال المقدّس مقوِّمًا بالنسبة إلى المجتمع، فمن المؤكّد أنه لا العلم ولا الفنّ يمكنهما أن يأخذا ميراث الدين، وحدها الأخلاق المبسوطة عبر آداب الخطاب (Diskursethik)، المذابة (verflüssigt) من طريق التواصل، تستطيع

بهذا الاعتبار أن تعوّض سلطة المقدّس، فإنما فيها ذابت النواة القديمة للعنصر المعياري، ومعها تجلّى المعنى العقلاني للصلاحية المعيارية.

إن القرابة بين الدين والأخلاق إنما تنكشف، من بين أنحاء أخرى، من جهة أن الأخلاق لا تأخذ أي منزلة واضحة في صرح عالم الحياة المتمايز بنيويًا. إنها لا تقبل، مثل العلم والفن، أن تُعدّ (zurechnen) في شكل حصري من التراث الثقافي، ولا أيضًا، مثل المعايير القانونية أو خصائص الطباع، أن تُنسَب في شكل حصري إلى المجتمع أو إلى الشخصية. بلا ريب يمكننا أن نفصل تحليليًا بين **التمثّلات** الخلقية باعتبارها أجزاء مكوّنة للتقاليد، والقواعد الخلقية باعتبارها أجزاء مكوّنة لمنظومة المعايير، **والوعي** الخلقي باعتباره جزءًا مكوّنًا للشخصية[49]. لكن التمثّلات الخلقية الجمعية والمعايير الخلقية والوعي الخلقي إنما هي في كل مرة جوانب من أخلاق واحدة بعينها (ein und derselben). لا تزال الأخلاق ملتصقة بشيء ما من القوة النافذة للقوى المقدّسة الأصلية، إنها تتغلغل بين المستويات المتمايزة للثقافة والمجتمع والشخصية بطريقة فريدة من نوعها بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة.

كذلك، فإن دوركهايم لا يثق إلا في أخلاق ذات نزعة كونية (universalistisch) من حيث القوّة على جمع شمل مجتمع معلمَن وعلى تعويض التوافق المعياري الأساسي المؤمَّن عليه عبر الطقوس، على مستوى أكثر تجريدًا. إلا أن ميد هو وحده الذي علّل الأخلاق ذات النزعة الكونية على نحو بحيث يمكن أن يتمّ تصوّرها باعتبارها **نتيجة** عملية عقلنة تواصلية، وعملية فكّ القيود عن طاقة العقلانية المتولّدة عن الفعل التواصلي. وفي أثناء نقد مصاغ في شكل تقريبي للنقد الكانطي، قام ميد بمحاولة التعليل النشوئي لآداب خطاب كهذه (Diskursethik)[50].

---

(49) «بلا ريب يمكننا أن نفصل تحليليًا بين **التمثّلات** الخلقية باعتبارها أجزاء مكوّنة للتقاليد، والقواعد الخلقية باعتبارها أجزاء مكوّنة لمنظومة المعايير، **والوعي** الخلقي باعتباره جزءًا مكوّنًا للشخصية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 104). (المترجم)

(50) G. H. Mead «Fragmente über Ethik,» in: *Geist, Identität, Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1969), pp. 429 ff.;

يراجع أيضًا: G. H. Mead, *Selected Writings*, Ed. by A. J. Reck (Indianapolis: 1964), p. 82 ff.

وفي شأن هذا الأمر ينظر: G. A. Cook, «The Self as Moral Agent: A Study in the Philosophy of George Herbert Mead» (Dissertation, Yale University, 1966), pp. 156 ff.; H. Joas, *Praktische Intersubjektivität* (Frankfurt am Main: 1980), pp. 1200 ff.

(3) التعليل الذي قدّمه ميد عن أخلاق الخطاب

ينطلق ميد من حدسٍ تعلّقت به كل نظريات الأخلاق ذات النزعة الكونية: إن وجهة النظر التي نأخذها عند تقويم المسائل المهمّة على الصعيد الخلقي، ينبغي أن تجيز لنا المراعاة غير المنحازة للمصالح المفهومة جيدًا للمشاركين كافة، لأن المعايير الخلقية، متى فُهمت في شكل سديد، من شأنها أن تسوّغ (zur Geltung bringen) مصلحة **عامّة** (allgemein)[51]. إن أصحاب المذهب النفعي، مثلهم مثل كانط أيضًا، يتفقون على المطلب المتعلّق بكونية (Universaltät) المعايير الأساسية: «يقول صاحب المذهب النفعي إنها[52] ينبغي أن تكون السعادة[53] الكبرى بالنسبة إلى العدد الأكبر، أما كانط فيقول إن الموقف بإزاء الفعل ينبغي أن يكون من نوع بحيث يمكنه أن يأخذ شكل قانون كوني (allgemein). وأودّ أن أؤكّد هذه الأرضية المشتركة للمدرستين، اللتين تتعارضان الواحدة مع الأخرى على أنحاء شتّى: تعتقد كلتاهما أن أي فعل خلقي إنما ينبغي أن يكون كونيًا. عندما نعين الأخلاق من خلال نتيجة الفعل، فنحن نعين النتائج من خلال الجماعة برمّتها، وعندما نعينها من خلال الموقف من الفعل، فنحن نعينها من خلال احترام القانون، [والموقف ينبغي أن يأخذ شكل قانون كوني، وقاعدة كونية][54]. كلتاهما تعترفان بأن الأخلاق تعني الكونية، وأن الفعل الخلقي ليس مجرّد شأن خصوصي. إن أمرًا حسنًا من وجهة نظر خلقية ينبغي أن يكون حسنًا بالنسبة إلى **كل واحد من الناس** تحت الشروط نفسها»[55].

---

(51) في شأن هذا الأمر، يراجع: R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik* (Frankfurt am Main: 1980) الذي درس المقاربات ذات النزعة الكونية التي قام بها ك. بير (K. Baier) وم. سينغر (M. Singer) وم. هار (M. Hare) وج. رولز (J. Rawls) وب. لورنزن (P. Lorenzen) وف. كامبرتال (F. Kambartel) وك. أ. آبل (K. O. Apel) وأنا نفسي.

(52) المصلحة العامة. (المترجم)

(53) في الأصل الإنكليزي: «الخير الأكبر» (the greatest good). (المترجم)

(54) «والموقف ينبغي أن يأخذ شكل قانون كوني، وقاعدة كونية» جملة ساقطة في النص الألماني، إلا أن الترجمتين الإنكليزية والفرنسية أثبتتا المقطع بناء على صيغة الشاهد في النص الأصلي الإنكليزي في كتاب ميد (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 93; Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 105). وهو ما التزمنا به. (المترجم)

(55) Mead, *Geist*, p. 432.

هذا الحدس الذي وجد تعبيراته في عقائد الأديان العالمية كما في مواضع (Topoi) الذهن البشري السليم، قد حلّله كانط على نحو أفضل ممّا فعله أصحاب المذهب النفعي. وفي حين أن هؤلاء قدّموا من خلال فكرة الرخاء العام والسعادة الكبرى للعدد الأكبر، وجهة نظر مخصوصة، تحتها يمكن أن يتمّ اختبار قابلية المصالح للكونية، فإن كانط أدخل مبدأ للتشريع ينبغي على كل المعايير الخلقية أن تستوفيه. وعن التسوية المانحة للصفة الكونية (verallgemeinernd) التي تتمّ بين المصالح الجزئية في أساسها، لم تنتج أي مصلحة تنطوي على سلطة مصلحة عامّة، نعني على ادّعاء أن تكون معترَفًا بها من المعنيين باعتبارها مصلحة جماعية (gemeinschaftlich). ولهذا السبب، لا يستطيع المذهب النفعي أن يضيء لحظة **الموافقة** (Zustimmung) الخالية من الإكراه والقائمة على روية والمحفَّزة في شكل عقلاني، التي تتطلّبها المعايير الصالحة **من كل المعنيين**. هذه الصلاحية الوجوبية (Sollgeltung) للمعايير الخلقية فسّرها كانط من خلال معنى الكونية الخاص بقوانين العقل العملي. وقد تمثّل الأمرَ القطعي باعتباره قاعدة عامة (Maxime) بالاستناد إليها يستطيع أي فرد أن يختبر ما إذا كان معيارٌ معطى أو موصى به يمكن أن يستحقّ الموافقة الكونية، بمعنى يمكن أن يسوغ باعتباره قانونًا.

لقد أخذ ميد هذه الفكرة على عاتقه: «إن كونية أحكامنا، تلك التي أكّدها كانط، إنما هي متأتّية من واقع أننا نأخذ موقف الجماعة برمّتها، موقف كل الكائنات العاقلة»[56]. إلا أنه يضيف تأمّلًا خاصًا: «إنما نحن ما نحن عبر علاقتنا بالآخرين. بذلك ينبغي أن يكون هدفنا، على نحو لا مناص منه، هدفًا اجتماعيًا، سواء في صلة بمحتواه أو أيضًا في صلة بشكله. إن الطابع الاجتماعي (Sozialität) هو السبب في كونية الأحكام الإتيقية ويشكّل القاعدة الأساسية للتصريح الشائع بأن صوت كل الناس هو الصوت الكوني، بمعنى أن كل من يقوِّم الوضعية في شكل عقلاني يستطيع أيضًا أن يوافق»[57] على أن ميد أعطى لحجّة كانط منعرجًا مخصوصًا،

(56) «إن كونية أحكامنا، تلك التي أكّدها كانط، إنما هي متأتّية من واقع أننا نأخذ موقف الجماعة برمّتها، موقف كل الكائنات العاقلة. إلا أنه يضيف تأمّلًا خاصًا» جملة غير واردة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 93). (المترجم)

(57) Mead, *Geist*, pp. 429 f.

[نلاحظ أن الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 106) تبتعد عن =

من جهة أنه أمام السؤال، لماذا يحقّ للمعايير الخلقية أن تدّعي صلاحية اجتماعية على أساس كونيتها، قد أجاب على طريقةٍ نظريةٍ في المجتمع. إن المعايير الخلقية هي تؤسّس سلطتها على واقع أنها تجسّد مصلحة عامّة، وأنه مع الحفاظ على هذه المصلحة تكون وحدة الكيان الجمعي على المحكّ: «هذا الشعور إزاء بنية المجتمع في جملته... يحمل حسًّا بالواجبات الخلقية، التي تتخطّى كل ادّعاء جزئي مقترح عن الوضعية الحالية»[58]، وهنا يتلاقى ميد مع دوركهايم. إن في الصلاحية الوجوبية للمعايير الخلقية إنما يتمّ ذكر الخطر الذي ينشأ من أي أضرار تطاول الطابع الاجتماعي بالنسبة إلى كل المنتمين إلى كيان جمعي ما، وذلك بطريقة واحدة – خطر انعدام القوانين (Anomie) وتدمير هوية المجموعة، وتفكّك رابطة الحياة المشتركة لدى كل الأعضاء.

بمقدار ما تفرض اللغة نفسها باعتبارها مبدأً للتنشئة الاجتماعية، تتقارب شروط الطابع الاجتماعي مع شروط التذاوت الذي تمّ إعداده على نحو تواصلي. وفي الوقت ذاته، تمّ نقل سلطة المقدّس إلى القوة الملزِمة للادّعاءات المعيارية للصلاحية، التي لا يمكن الإيفاء بها إلا من طريق الخطاب. وإن مفهوم الصلاحية الوجوبية هو بذلك قد تمّ تطهيره من الشوائب الإمبيريقية، إن صلوحية معيار ما لا تعني في النهاية سوى أن هذا المعيار **يمكن** أن يتمّ قبوله من طرف **كل** المعنيين بالاستناد إلى علل جيدة. وبهذه القراءة فإن ميد يتفق مع كانط في «أن 'ما يجب' (das 'Sollen') يفترض كونيةً ما... إذ كلّما ظهر عنصر 'الوجوب'، كلّما تكلّم الضمير (das Gewissen)، اتّخذ هذا الشكل الكوني»[59].

إن كونية معيار خلقي ما هي لا تستطيع بلا ريب أن تكون مقياسًا بالنسبة إلى صلوحيته إلا عندما يكون المقصود بذلك هو أن المعايير الكونية تعبّر بطريقة معلّلة عن الإرادة المشتركة لكل المعنيين. هذا الشرط لم يتمّ الإيفاء به فحسب لمجرّد أن المعايير يمكن أن تأخذ **شكل** القضايا الوجوبية الكلّية، حتى القواعد العامة غير الأخلاقية، أو تلكم التي من دون أي محتوى أخلاقي، إنما يمكن أن

= النص وتثبت جملة ناقصة ومحرّفة للجملة: «لهذا القول المأثور إن رغبة كل الناس هي الإرادة العامة». (المترجم)]

(58) Mead, *Selected Writings*, p. 404.

(59) Mead, *Geist*, p. 430.

تتمّ صياغتها بهذه الطريقة. هذا الأمر يعبّر عنه ميد على هذا النحو: «كان تصوّر كانط أننا لا نستطيع سوى أن نُكَوْنِنَ (verallgemeinern) الشكل. وفي الحقيقة نحن نُكَوْنِنُ الهدف أيضًا»[60]، وفي الوقت ذاته، لا يريد ميد أن يتخلّى عن الامتياز الذي تمنحه صورانيةُ الإتيقا الكانطية. وهو يمنح المشكل الصياغة الآتية[61]: «حين تقع المصالح المباشرة مع مصالح أخرى لم نعترف بها إلى حدّ الآن، نميل إلى تجاهل المصالح الأخرى، وإلى ألا نأخذ في الحسبان إلا تلك التي تطرح نفسها علينا في شكل مباشر. إن الصعوبة بالنسبة إلينا إنما تكمن في أن نجعل أنفسنا نعترف بالمصالح الأخرى والأوسع نطاقًا وأن نضعها في علاقة عقلانية مع المصالح المباشرة»[62] وبالنظر إلى المسائل الخلقية - العملية نحن واقعون في أسر مصالحنا الخاصة على نحو بحيث إن **المراعاة غير المنحازة لكل المصالح المتطرَّق لها** هي تفترض موقفًا خلقيًا ممّن يريد أن يبلغ إلى حكم غير منحاز». إن رأيي هو أننا نشعر كلّنا بأن المرء ينبغي عليه أن يعترف بمصالح الآخرين أيضًا، حتى عندما تتعارض مع مصالحنا الخاصة، وأن الإنسان الذي يتّبع هذه المعرفة هو لا يضحّي بنفسه فعلًا، بل يشكّل هويةً أوسع نطاقًا»[63]. إن الرابطة بين التربية الخلقية والقدرة على الحكم الخلقي سبق أن أكّدها أرسطو. وميد استخدم هذا التبصّر بقصدٍ منهجي، وذلك من أجل تعويض الأمر القطعي بعملية تكوين للإرادة بواسطة الخطاب.

عند تقويم نزاع على الفعل، مهمٍّ على الصعيد الخلقي، فإنه ينبغي علينا أن نتمعّن في نوع المصلَحة العامة التي سوف يتفق عليها كل المعنيين، وذلك في كل مرّة يكون عليهم أن يأخذوا الموقف الخلقي المتعلق بالمراعاة غير المنحازة لكل المصالح المتطرَّق إليها. هذا الشرط يخصّصه ميد بعد ذلك من طريق استشراف

---

(60) Ibid., p. 430.

(61) «وهو يمنح المشكل الصياغة الآتية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 106). (المترجم)

(62) Mead, *Geist*, p. 439.

(63) Ibid., p. 437.

[نلاحظ أن الترجمة الألمانية للنص الإنكليزي التي اعتمدها هبرماس تحوّر من بنية النص، لأنه لا يقول «يشكّل هوية أوسع نطاقًا»، بل «هو يصبح ذاتًا أوسع نطاقًا». يراجع: (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 94). (المترجم)]

(Entwurf) جماعة تواصلية مثالية: «متى استعملنا مصطلحات منطقية، علينا القول إنه تمّ إرساء **عالم خطاب هو يتخطّى النظام المخصوص** بحيث يتسنّى لأعضاء الجماعة أن يضعوا أنفسهم، في أثناء نزاع مخصوص، خارج نظام الجماعة كما هو موجود، وحيث يتفقون على تغيير عادات الفعل وإعادة ترسيم القيم. إن **إجراءً عقلانيًا** هو بذلك قد أرسى نظامًا حيث يعمل التفكير، وصرف الانتباه بدرجات متنوّعة عن البنية الفعلية للمجتمع... إنه **نظام اجتماعي يتضمّن أي كائن عاقل يكون أو يمكن أن يكون بأي طريقة متورطًا** (implicated) **في الوضعية التي يتعامل التفكير معها**. إنه ينصّب عالمًا مثاليًا، ليس من الأشياء الجوهرية، بل من المناهج الخاصة. وإن مطلبه هو أن كل شروط السلوك وكل القيم التي هي متضمّنة في النزاع ينبغي أن تؤخذ في الحسبان بقطع النظر عن الأشكال الجامدة من العادات والمنافع (goods) التي اصطدمت بها. ومن البدهي أن إنسانًا ما لا يستطيع أن يفعل باعتباره عضوًا عاقلًا في المجتمع إلا باعتباره يشكّل هو نفسه عضوًا في هذا الكومنولث الواسع من الكائنات العاقلة»[64].

ما يجب على الأمر القطعي أن ينجزه هو أمر يمكن أن يتمّ الإيفاء به من خلال الاستعانة باستشراف (Projektion) تكوّن للإرادة تحت الشروط المؤمثَلة للخطاب الكوني (universell). إن الذات القادرة أخلاقيًا على الحكم لا تستطيع وحدها، أن تختبر ما إذا كان معيارٌ قائم أو موصى به في نطاق المصلحة العامة وما إذا كان يجب إذا اقتضت الحال أن تكون له صلاحيةٌ اجتماعية بل في جماعةٍ مع سائر المعنيين. إن آلية اتّخاذ المواقف والاستبطان تصطدم هنا بحدٍّ (Grenze) نهائي. صحيح أن «الأنا» يستطيع أن يستبق موقف الغير الذي يتّخذه تجاهه إذا كان في دور المشارك في عملية الحجاج، وبذلك يكتسب الفاعل تواصليًا، كما كنّا رأينا ذلك، سلوكًا متفكّرًا إزاء ذاته. بل إن «الأنا» يمكنه محاولة أن **يتمثّل** مجرى محاججة خلقية في دائرة المعنيين في كل مرّة، لكن نتيجتها ليس في مقدوره أن **يتكهّن** (voraussehen) بها في شكل يقيني. ولهذا السبب فإن استشراف (Entwurf) جماعة تواصلية مثالية إنما يُستخدم بوصفه خيطًا هاديًا من أجل **إرساء** (Einrichtung) خطابات ينبغي أن

---

(64) Mead, *Selected Writings*, pp. 404 f.

(التشديد من عندنا [من هبرماس]).

[كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

يتمّ إجراؤها في الواقع ولا يمكن أن يتمّ تعويضها عبر الحوار الوهمي للمونولوج. ولهذا السبب، فإن ميد لا يبلور هذه النتيجة في شكل حادّ كفايةً إلا لأنهما تبدو بالنسبة إليه أمرًا تافهًا. وعن تفاهتها تتكلّم الحجّة النفسانية بأننا واقعون دومًا تحت الإغراء الذي يدفعنا لأن «نتجاهل بعض المصالح الموجّهة ضدّ مصالحنا الخاصة وأن نؤكّد تلك التي تماهينا (identifizieren) معها»[65]. إلا أن ميد قدّم أيضًا في هذا المجال حجّة أساسية، وهذه الحجّة لا تسوغ بلا ريب إلا تحت الافتراض القاضي بأننا لا نستطيع في نهاية المطاف أن نعزل تبريرَ الفرضيات المعيارية عن المهمّة البنائية لتكوين الفرضيات.

يتحرّك كانط وأصحاب المذهب النفعي ضمن مفاهيم فلسفة الوعي، ولهذا يرجعون الحوافز وأهداف الفعل، كما المصالح وتوجّهات القيم التي تتوقّف عليها أيضًا، إلى حالات باطنية أو إلى حادثات خاصة. هم يقبلون بأن «تكون ميولنا متوجّهة نحو حالاتنا الذاتية الخاصة - نحو اللذّة التي تنجم عن الإشباع. وإذا كان هذا هو الهدف، فإن كل حوافزنا هي بالطبع حوافز ذاتية»[66] لكن الحوافز وأهداف الفعل هي في واقع الأمر شيءٌ بيذاتي (Intersubjektives)، إنها متأوَّلة على الدوام في ضوء تراث (Überlieferung) ثقافي. إن المصالح تتوجّه بحسب ما هو ذو قيمة، و«كل الأشياء ذوات القيمة هي تجارب **متقاسَمة**. وحتى عندما يبدو أن شخصًا ما قد اعتكف على ذات نفسه كي يعيش مع أفكاره الخاصة، فهو في الواقع يعيش مع الأشخاص الآخرين الذين فكّروا في ما يفكّر فيه. هو يقرأ كتبًا، ويذكر تجارب ماضية، ويستشرف (projiziert) شروطًا ممكنة تحتها هو يمكنه أن يعيش. أما المحتوى، فهو دومًا محتوى الطبع الاجتماعي»[67]. ولكن إذا كانت الحوافز وأهداف الفعل لا تكون في المتناول إلا عبر تأويلات تابعة للتراث، فإن الفاعل **المفرد** لا يستطيع أن يكون الهيئة العليا و**الأخيرة** (letzt) في ما يتعلق باستكمال أو مراجعة تأويلاته لحاجاته. إن تأويلاته تتغير بالأحرى في سياق عالم الحياة الخاص بالمجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها، ومن ثمّ، بهذا المقدار أو ذاك، يمكن أن تتدخّل خطاباتٌ ما في هذا المسار التلقائي. وبمقدار ما أن التقاليد

---

(65) Mead, *Geist*, p. 438.

(66) Ibid., p. 435.

(67) Ibid., p. 436.

(die Tradition) قلّما توجد تحت تصرّف (zur Disposition) الفرد الذي تربّى عليها، كذلك قلّما يكون سيدًا على تأويلاته الثقافية التي في ضوئها يفهم حوافزه وأهداف فعله، مصالحه وتوجّهاتِ قيمِه. إن المبدأ المونولوجي للإتيقا الكانطية يخفق، كما أي إجراء مونولوجي، أمام مهمّة كهذه: «من وجهة نظر كانطية يقبل المرء بأن المنوال (der Standard) هو معطى (في كل مرة)... ولكن عندما لا يتوفر المرء على أي منوال يحذو حذوه، فإن ذلك لن يساعده على اتّخاذ القرار. حيثما ينبغي على المرء أن يطوّر مبدأ جديدًا وتكييفًا جديدًا، فهو يجد نفسه في وضعية جديدة... إن مجرّد تعميم المبدأ الذي قام عليه فعله هو أمرٌ لا يساعده. وإنما عند هذه النقطة ينهار المبدأ الكانطي»[68].

إن الفرضيات الأساسية التي تقوم عليها إتيقا تواصلية معينة إنما طوّرها ميد وفق مقصد نسقي ووفق مقصد نظرية التطوّر في الوقت ذاته، فمن ناحية نسقية يريد أن يبين أنه يمكن بهذه الطريقة أن نؤسّس كأفضل ما يكون أخلاقًا ذات نزعة كونية. لكن هذا الأمر الواقع (Sachverhalt) هو يرغب أكثر من ذلك في أن يفسّره وفق نظرية التطوّر. وإن المفهوم النظري الأساسي لإتيقا التواصل هو الخطاب الكوني، «المثل الأعلى الصوري للتفاهم اللغوي». ولأن هذه الفكرة عن التفاهم المحفَّز عقلانيًا مبسوطة في بنية اللغة، فهي ليست بأي وجه مجرّد مطلب للعقل العملي، بل هي مثبّتة في ثنايا إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. وكلّما أخذ الفعل التواصلي عن الدين عبء الإدماج الاجتماعي، صار ينبغي على المثل الأعلى الذي لنا عن جماعة تواصلية غير محدودة وغير مشوّهة أن يكتسب نجاعة إمبيريقية أقوى في نطاق الجماعة التواصلية الواقعية. ذلك ما دلّل عليه ميد، في شكل مشابه لدوركهايم، بالإشارة إلى انتشار الأفكار الديمقراطية ومن خلال التحوّل الذي أصاب أسس الشرعنة في الدولة الحديثة. وبمقدار ما تكون ادّعاءات الصلاحية المعيارية معتمدة على الإثبات من طريق إجماع يتمّ الحصول عليه في شكل تواصلي، تسود في الدولة الحديثة المبادئُ الأساسية للتكوين الديمقراطي للإرادة والمبادئ القانونية ذات النزعة الكونية[69].

---

(68) Ibid., p. 432.

(69) Mead, *Selected Writings*, pp. 257 ff.

(4) استطراد حول الهوية والتفرّد. التحديد الرقمي والعام والكيفي لهوية شخص ما (هاينريش، توغندهات)...

إلى حدّ الآن، أنا وضعت خارج الاعتبار أن الجماعة التواصلية المثالية هي لا تمنحنا النموذج اللازم من أجل تكوين غير منحاز وعقلاني للإرادة فحسب. بحسب هذا المثل الأعلى، صاغ ميد أيضًا النموذج الخاص بتعاملٍ تواصلي غير مغترب، هو في الحياة اليومية يمنحنا مساحات لعب أو مناورة (Spielräume) متبادلة من أجل تقديم تلقائي للذات ويتطلّب نوعًا من الإمباثيا (Emphatie) أو التفهّم المتبادل (gegenseitige Emphatie). والجماعة التواصلية المثالية، متى أحسنّا النظر، تحتوي على مشروعين طوباويين. كل واحد منهما يمنح أسلوبًا لإحدى اللحظتين اللتين لا تزالان مختلطتين إحداهما مع الأخرى في الممارسة الطقوسية: اللحظة الخلقية - العملية واللحظة الإفصاحية.

لنتخيل أن الأفراد تمّت تنشئتهم اجتماعيًا باعتبارهم أعضاءً في جماعة تواصلية مثالية بالمقدار ذاته، سوف يكتسبون هويةً تمتلك جانبيْن تكميليين: جانب الكوْننة وجانب الخصوصية. من جهة أولى، يتعلّم هؤلاء الأشخاص الذين ترعرعوا تحت شروط مؤمثَلة، كيف يتوجّهون داخل إطار مرجعي ذي نزعة كونية[70]، بمعنى كيف يفعلون في شكل مستقلّ، ومن جهة أخرى، هم يتعلّمون كيف يستخدمون استقلاليتهم التي تجعلهم متساوين مع سائر الذوات الفاعلة خلقيًا، وذلك من أجل بسط ذاتيتهم وفرادتهم. هذان الأمران كلاهما، الاستقلالية والقوّة على التحقيق العفوي للذات، ينسبهما ميد إلى كل شخص هو في الدور الثوري لمشاركٍ في الخطاب الكوني، ينعتق من قيود العلاقة المعتادة والملموسة بالحياة. إن الانتماء إلى جماعة تواصلية مثالية هو، في كلمات هيغل، مقوِّمٌ بالنسبة إلى الأمرين كليهما: بالنسبة إلى «الأنا» من حيث هو كوني، وبالنسبة إلى «الأنا» من حيث هو فردي (Einzelnes)[71].

---

(70) «داخل إطار مرجعي ذي نزعة كونية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 110). (المترجم)

(71) يراجع ملاحظاتي في شأن «فلسفة الروح» (Philosophie des Geistes) لهيغل في فترة إيينا، في: Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: 1968), pp. 9 ff.

إن توجّهات الفعل ذات النزعة الكونية إنما تذهب في ما هو أبعد من كل المواضعات القائمة، وهي تمكّن من رسم مسافة عن الأدوار الاجتماعية التي تحدّد المنشأ (Herkunft)[72] والطباع: «ما هو مطلوب هو التحرّر من المواضعات، ومن القوانين المعطاة. بالطبع، وضعية كهذه ليست ممكنة إلا حيثما يدعو الفرد، إن صحّ التعبير، إلى الانتقال من جماعة (Gesellschaft)[73] ضيقة ومحدودة إلى جماعة أوسع نطاقًا، أي أوسع نطاقًا بالمعنى المنطقي لأن تتوفر فيها حقوقٌ تكون أقلّ تقييدًا. يبتعد المرء من مواضعات جامدة لم يعد لها أي معنى بالنسبة إلى جماعة حيث يجب أن تكون الحقوق معترَفًا بها عبر الفضاء العمومي، وهو يدعو الآخرين... حتى ولو كانت هذه (الدعوة) موجّهة إلى الجيل اللاحق. هنا نحن أمام موقف «أنا المتكلّم» في تقابل مع موقف «أنا الذات»[74] إن «الدعوة نحو الجماعة الأوسع نطاقًا»[75] إنما تقابلها «الذات الأوسع نطاقًا»[76]، أي تلك الذات (Subjekt) المستقلة، التي تستطيع أن توجّه فعلها بحسب مبادئ كونية.

لكن «أنا الذات» لا تمثّل الميزات الخاصة بوعي خُلقي متمسّك بالتقاليد فحسب، بل إكراهات طابعٍ من شأنه أن يمنع انبساط الذاتية أيضًا. ومن هذه الناحية أيضًا، يمتلك الانتماء إلى جماعة تواصلية مثالية قوّةً ضاربة. إن بنى التعامل غير المغترب إنما تُحدث توجّهات في الفعل، وعلى نحو مغاير للتوجّهات ذات النزعة الكونية، تتخطّى المواضعات القائمة، فهي تهدف إلى أن تملأ مساحات (Spielräume) من تحقيق الذات في شكل متبادل: «هذه القدرة من شأنها أن تسمح للمرء بإمكان إظهار ميزاته الخاصة في شكل نوعي... من الممكن للفرد أن يطوّر ميزاته الخاصة التي من شأنها أن تُفَرْدِنه»[77].

---

(72) «المنشأ» كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 110). (المترجم)

(73) في الحقيقة ينبغي أن نقرأ «Gemeinschaft» مقابلًا صحيحًا للمصطلح الإنكليزي هنا (community). (المترجم)

(74) Mead, *Geist*, p. 243.

(75) بالإنكليزية في النص الألماني: «appeal to the larger community». (المترجم)

(76) بالإنكليزية في النص الألماني: «the larger self». (المترجم)

(77) Ibid., p. 375.

إن جانبَي هوية «الأنا الاستقلال» بالذات (Selbstbestimmung)[78] وتحقيق الذات – إنما يبينهما ميد من خلال صفات «احترام الذات»[79] و«حسّ التفوّق»[80]. وهذه المشاعر أيضًا ترفع الحجاب (enthüllen)[81] عن الإحالة الضمنية إلى البنى الخاصة بجماعة تواصلية مثالية. وهكذا لا يستطيع شخص ما في الحالات القصوى أن يحافظ على احترام ذاته (Selbstachtung) إلا عندما يفعل على الضدّ من الحكم الخلقي لكل معاصريه: «إن المنهج الوحيد الذي من خلاله نستطيع أن نردّ الفعل ضدّ استهجان الجماعة بأكملها هو أن نضع نوعًا أعلى من الجماعة، هي بمعنى معين تتغلّب على الجماعة التي وجدناها. إن شخصًا ما يمكنه أن يبلغ النقطة حيث يقف في وجه العالم بتمامه... بيد أنه من أجل ذلك ينبغي عليه أن يكلم نفسه بصوت العقل. ينبغي عليه أن يشتمل على أصوات الماضي والمستقبل... وعمومًا نفترض أن صوت الجماعة هذا متناغم مع الجماعة الأوسع نطاقًا للماضي والمستقبل»[82] وفي موضع موازٍ، يتكلّم ميد على فكرة «مجتمع أعلى وأفضل»[83].

على نحو مشابه يسلك ميد إزاء المشاعر بقيمته الخاصة. إن النشاط الخلّاق للفنّان أو للعالِم إنما يسوغ باعتباره شكلًا نموذجيًا من تحقق الذات، ولكن ليسَا هما فقط، بل كل الأشخاص لهم حاجةٌ إلى تأكيد قيمتهم الخاصة عبر إجازات أو صفات ممتازة. هكذا يتكوّن شعورٌ بالتفوّق يفقد جوانبه التي هي مدعاة للتساؤل أخلاقيًا، وذلك من جهة أن تأكيد الذات (Selbstbestätigung) لدى طرف ما لا يقع على حساب تأكيد الذات لدى طرف آخر. وها هنا أيضًا يتوجّه ميد في شكل صامت قِبلة مثل أعلى عن تعامل خال من الإكراه، حيث لا ينبغي أن يُشترى تحقيق الذات لدى طرف ما عبر الإساءة (Kränkung) إلى الطرف الآخر.

إن ما يقابل الجماعة التواصلية المثالية هو **هويةُ – أنائية** (Ich-Identität) **من شأنها**

---

(78) بالمعنى الحرفي: «تعيين الذات»، «تحديد النفس». (المترجم)

(79) بالإنكليزية في النص الألماني: «self-respect». (المترجم)

(80) بالإنكليزية في النص الألماني: «sense of superiority». (المترجم)

(81) «ترفع الحجاب» عن... وليس «تحجب» (voiler) كما تقول الترجمة الفرنسية، وهو سوء فهم (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 110). (المترجم)

(82) Mead, *Geist*, pp. 210 f.

(83) Ibid., p. 440.

أن تجعل تحقيق الذات على أساس الفعل المستقلّ أمرًا ممكنًا. وأن تثبت نفسها من خلال القدرة على مواصلة تاريخ حياتها الخاصة. وفي مجرى مسار الفردنة ينبغي على الفرد أن يتعقّب هويته وراء خطوط عالم الحياة الملموس وطابعه التابع لهذا المنشأ. ومن ثمّ فإن هوية «الأنا» (Identität des Ich) لم يعد بإمكانها أن تستقرّ إلا عبر القدرة المجرّدة على استيفاء مطالب التماسك (Konsistenz) وبالتالي شروط الاعتراف (Rekognition)، مع الأخذ في الاعتبار أيضًا توقّعات الأدوار غير الملائمة وعند اجتياز مجموعة من منظومات الأدوار المتناقضة[84]. إن الهوية - الأنائية للبالغ إنما تثبت نفسها من خلال القدرة على بناء هويات جديدة من رحم الهويات المنكسرة أو المتجاوَزة، وعلى إدماج الهويات القديمة على نحوٍ بحيث إن ظفيرة (das Geflecht) التفاعلات الخاصة من شأنها أن تنتظم في شكل وحدة تجمع تاريخَ حياةٍ ما هو في نفس الآن تاريخ **غير قابل للمبادلة** (unverwechselbar)[85] ولكنه **موضوع تكليف** (zurechenbar)[86]. إن هوية - أنائية كهذه من شأنها أن تمكّن في آن واحد من **الاستقلال بالذات وتحقيق الذات**، وهما لحظتان تعملان ضمن علاقة التوتّر بين «أنا المتكلّم» و«أنا الذات» وذلك على مستوى الهوية الملتصقة بالأدوار الاجتماعية. وبمقدار ما يأخذ الكهل سيرته الذاتية (Biographie) على عاتقه ويكون مسؤولًا عنها (verantwortet)، يستطيع أن يعود على ذاته من خلال آثار التفاعلات الخاصة به الملتقطة في شكل سردي (narrativ). وحده من **يأخذ** تاريخ حياته **على عاتقه** (Übernimmt)، يستطيع أن يرى فيه تحقيقًا لذاته. أن يأخذ المرء سيرته الذاتية على عاتقه في شكل مسؤول إنما يعني أن يصبح واضحًا في شأن **من يريد أن نكون**، وأن يعمل انطلاقًا من هذا الأفق على تفحّص آثار تفاعلاته الخاصة **وكأنما هي** رواسب أفعال فاعل مسؤول أو مكلَّف (zurechnungsfähig)[87]، وبالتالي أفعال ذاتٍ هي قد فعلت على أرضية علاقة متفكّرة بالنفس.

---

(84) يراجع ملحوظاتي حول مفهوم الكفاءة بحسب الأدوار، ضمن: Jürgen Habermas, *Kultur und Kritik* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 195 ff.

في ذلك أستند إلى اقتراحات أ. أوفرمان (U. Oevermann).

(85) بالمعنى الحرفي: لا يمكن الخلط بينه وبين شيء آخر غيره، لا يمكن أن نستبدل شيئًا آخر به. وربما كان «فريدا من نوعه»... (المترجم)

(86) zurechenbar: أي يمكن عزوُه إلى صاحبه، ونسبته إليه بوصفه فعلًا هو مسؤول عنه. (المترجم)

(87) مؤهّل كي يتحمّل تبعات أفعاله. (المترجم)

إلى حدّ الآن استعملت مفهوم الهوية بمقدار معين من اللامبالاة، وفي أي حال، لم أقدّم تعليلًا صريحًا لماذا أخذت في بعض الحالات بالترجمة (المضلّلة في معظم الأحيان) التي تنقل عبارة ميد «self»[88] بواسطة عبارة «Identität»[89] المتأتّية من التيار التفاعلي الرمزي والتحليل النفسي. إن ميد ودوركهايم يعينان هوية الأفراد في علاقة مع هوية المجموعة التي ينتمون إليها. وإن وحدة الكيان الجمعي إنما تكوّن النقطة المرجعية بالنسبة إلى الأرضية المشتركة للمنتمين كافّة، والتي تعبّر عن نفسها في أن المنتمين إليها يستطيعون الكلام **بعضهم مع بعض** في ضمير «الأنا المتكلّم» المفرد. وإن عبارة «هوية» يمكن أن تُبرَّر في الحالتين بواسطة نظرية في اللغة. ذلك بأن البنى الرمزية التي هي مقوِّمة بالنسبة إلى وحدة الكيان الجمعي والمنتمين الفرديين إليه، مرتبطة تحديدًا باستخدام الضمائر، وبالتالي باستخدام تلكم العبارات المُشيرية (deiktisch) التي هي مستعملة لأغراض التعرّف إلى هوية (Identifizierung) الأشخاص. يقينًا، إن المفهوم الاجتماعي - النفساني للهوية إنما يذكّر بادئ الأمر بعمليات تماهي (Identifikationen) الطفل مع شخصيته المرجعية، لكن مسارات التماهي هذه هي من جهتها تشارك في بناء تلك البنى الرمزية وفي صيانتها، التي هي وحدها ما يجعل التعرّف اللغوي على هوية (sprachliche Identifizierung) المجموعات والأشخاص أمرًا ممكنًا. والمصطلح النفساني يمكن أن يكون قد اختير دونما اكتراث بالمصطلح اللساني المطابق له. بيد أنني أقصد أن **المفهوم الاجتماعي - النفساني** للهوية[90] هو أيضًا في متناول **تفسير قائم على نظرية في اللغة** (sprachtheoretisch).

---

(88) بالإنكليزي في النص الألماني: «الذات»، «النفس». (المترجم)

(89) أي «الهوية». (المترجم)

(90) D. J. de Levita, *Der Begriff der Identität* (Frankfurt am Main: 1971); L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität* (Stuttgart: 1971);

وضمن هذا المنظور المعياري عن تطوّر «الأنا» تتلاقى مقاربات نظرية مختلفة:

H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: 1953); E. Jacobson, *The Self and the Object World* (New York: 1964; dtsch. Frankfurt am Main: 1973); D. W. Winnicott, *The Maturational Process and the Facilitating Enviroment* (New York: 1965); J. Loevinger, *Ego Development* (San Francisco: 1976); R. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977); J. Broughton, «The Development of Self, Mind, Reality and Knowledge,» in: W. Damon (ed.), *New Directions for Child Development, Moral Development* (San Fransisco: 1978), vol. 1, and R. G. Kegan, «The Evolving Self,» *Counceling Psychologist*, vol. 8, no. 2 (1979).

إن المراهق إنما يشكّل هويةً ما بمقدار ما ينبني له **عالمٌ اجتماعي**، إليه هو ينتمي، وبشكل تكميلي، **عالمٌ ذاتي**، محدود بالعالم الخارجي للوقائع والمعايير، والذي إليه هو يملك مدخلًا مفضّلًا. إن صلة هذين العالميْن تتكوّن في خضمّ العلاقة بين العنصرين المكوّنين للهوية، نعني «أنا المتكلّم» و«أنا الذات»[91]. إن الهيئة الأولى، أي «الأنا»، إنما توجد بادئ الأمر من أجل الذاتية المعبَّر عنها على النمط الإفصاحي[92]، الخاصة بطبيعة الحاجات والرغبات (Bedürfnisnatur)، أما الهيئة الأخرى فهي توجد من أجل الطابع الذي يحمل صبغة الأدوار الاجتماعية. إن مفهومَي «الأنا» هذين يقابلان بطريقة معينة هيأتَي «الهو» (Es)[93] و«الأنا الأعلى» في النموذج البنيوي الفرويدي. وبمساعدتهما يمكن تفسير الدلالتَين المخصوصتَين اللتَين تأخذهما عبارة «أنا» في التعابير العفوية عن تجارب الحياة أو في الأفعال الكلامية المقيدة بالمؤسسات. وفي التعابير عن تجارب الحياة تتكلّم الذات العاطفية (pathisch) على أمنياتها ومشاعرها، في حين أن ما يعبّر عن نفسه في الأفعال المطابقة للمعايير هو حرية الذات العملية، إلا أن الحالتين كلتيهما لا تزالان من دون انكسار العلاقة المتفكّرة بالذات.

في سياقات أخرى، كما سبق أن بينا، يضيف ميد إلى مفهوم «أنا» دلالةً أخرى أيضًا، فهو يتصوّر الأنا بوصفه في الوقت ذاته المبادر المستقلّ والخلاق إلى أفعال غير متوقّعة أساسًا. وإن ما يعبّر عن نفسه في القدرة على ابتداء الجديد هو استقلاليةُ الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل وفرديتُها أيضًا. ومفهوم «الأنا» (Ich-Begriff) الثالث هذا من شأنه أن يساعد على تفسير المعنى الذي تأخذه عبارة «أنا» في القضايا الإنجازية غير المقيدة مؤسّساتيًا. فحينما يتّخذ متكلّم ما (في دور ضمير المتكلّم المفرد) علاقة مع سامع ما (في دور المخاطب) ومن ثمّ يرفع مع عرضه عن فعلٍ كلامي ما ادّعاءً للصلاحية قابلًا للنقد، فهي يبرز بوصفه ذاتًا فاعلةً مكلّفة أو مسؤولة (zurechnungsfähig). إن بنية البيذاتية اللغوية التي تضبط

---

(91) بالإنكليزية في النص: «I» und «Me». (المترجم)

(92) خطأ في الترجمة الفرنسية: «sur le monde expressif»، علينا أن نقرأ: «sur le mode»، ليس «على العالم الإفصاحي» بل «على النمط الإفصاحي»، يراجع: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 112). (المترجم)

(93) «هو» لغير العاقل. (المترجم)

الأدوار التواصلية للشخص المتكلِّم والمتكلَّم معه والحاضر غير المشارك، إنما تجبر المشاركين، بمقدار ما يريدون التفاهم بعضهم مع بعض، على أن يفعلوا تحت مسبَّقة (Präsupposition)[94] التكليف أو المسؤولية[95].

إن عمليات الأمثَلة (Idealisierungen) التي قدّمها ميد عند تعيين «هوية الأنا» إنما ترتبط بهذا المفهوم عن الفاعل المكلّف أو المسؤول. ولقد عمل ميد على بلورة الجوانب المتعلقة بتحقيق الذات واستقلال الذات. وتحت هذه الجوانب المتعلقة بـ «الأنا» من حيث هو فرد وبـ «الأنا» عمومًا تتكرر، كما نرى الآن، هيئتا «أنا المتكلم» و«أنا الفرد» في شكل متفكّر. إن هوية «الأنا» إنما تجعل شخصًا ما قادرًا (befähigt) على **أن يحقّق ذاته تحت شروط الفعل المستقلّ**. وبالتالي ينبغي على الفاعل، من حيث هو «أنا عاطفي» كما من حيث هو «أنا عملي»، أن يتّخذ إزاء نفسه علاقة متفكّرة. إن استشراف (Entwurf)[96] جماعة تواصلية مثالية يمكن أن يتمّ فهمه بوصفه بناءً يجب أن يفسّر لنا ماذا نقصد بالمستوى الخاص **بفعلٍ** يتمّ **في موقف** قائم على **النقد الذاتي**. ومن خلال مفهوم الخطاب الكوني، ابتدأً ميد محاولته التفسيرية في شكل نظرية في التواصل. وأعني بذلك أنه بين هذا المفهوم عن «هوية الأنا» والسؤال المعالَج في الفلسفة التحليلية، والذي يدور حول كيفَ يمكن التعرّف إلى هوية الأشخاص، إنما توجد رابطةٌ يمكن أن يفسّرها تحليلٌ يجري على نحو سيمانطيقي.

أودّ الانطلاق من التصوّر السائد اليوم، والقاضي «بأن الرابطة بين مشاكل فلسفية أصيلة وما يعنيه مصطلح ’الهوية‘ الذي تسلّل إلى التفسير النفساني لكل الناس، هي فقط رابطة غير مباشرة تمامًا»[97]. يشدد هاينريش، عن حقّ، على التمييز الواضح بين مسألة التعرّف الرقمي إلى هوية شخص فردي ومسألة «هوية

---

(94) الافتراض المسبق. (المترجم)

(95) «إن بنية البيذاتية اللغوية التي تضبط الأدوار التواصلية للشخص المتكلِّم والمتكلَّم معه والحاضر غير المشارك، إنما تجبر المشاركين، بمقدار ما يريدون التفاهم بعضهم مع بعض، على أن يفعلوا تحت مسبَّقة التكليف أو المسؤولية» هذه الجملة بكاملها ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 113). (المترجم)

(96) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 113). (المترجم)

(97) D. Henrich, «Begriffe und Grenzen von Identität,» in: O. Marquard and K. Stierle (eds.), *Identität, Poetik und Hermeneutik* (München: 1979), vol. 8, pp. 371 ff.

هذا الشخص، إذا كان المقصود بذلك هو أن شخصًا يستطيع أن يظهر في أفعاله بوصفه مستقلًّا وغير قابل للمبادلة (unverwechselbar). «في النظرية الفلسفية تكون الهوية محمولًا له وظيفة مخصوصة، من خلاله يتمّ تمييز شيء أو موضوع مفرد بما هو كذلك من أشياء أو موضوعات أخرى من النوع نفسه، وعلى نحو معاكس، يسمح هذا المحمول بأن نقول إنه تحت شروط معينة وفي نطاق طرائق ولوج مختلفة لا يمكن مع ذلك أن يُدرَس بصفته غرضًا بعينه (thematisch) إلا موضوع وحيد. إن هوية كهذه لا تتطلّب على وجه التحديد أن الأفراد المتماهية (identisch) ينبغي أن تُميَز بعضها من بعض بواسطة صفات مخصوصة. وبالتأكيد هي (er)[98] لا تتطلّب أنه يمكن الكشف عن أنموذج أساسي من خلال العلاقة معه هم عليهم أن يوجّهوا سلوكهم أو من طريقه هم ينبغي أن يفسّروا هذه العلاقة ضمن رابطة موحّدة. حتى يظهر شيءٌ منه أنه غريب الأطوار تمامًا، أو يظهر شخصٌ يبدّل من أسلوب حياته ومن قناعته مع تقلّبات الطقس وذلك بطريقة جديدة في كل عام، إنما ينبغي بهذا المعنى الصوري أن يُخصَّص بكونه 'متماهيًا مع نفسه'. إذا كان شيء ما فردًا، إذًا ينبغي أن نعزو إليه هوية ما. ليس هناك أي معنى لأن نقول إنه اكتسب هوية ما أو فقدها. إن المفهوم الاجتماعي - النفساني للهوية إنما له هيئة منطقية أخرى تمامًا. إن 'الهوية' هنا هي خاصية مركّبة، يمكن أن يكتسبها الأشخاص في عمرٍ معين من الحياة. ينبغي عليهم ألا تكون لهم هذه الخاصية ويمكنهم حتى ألا يمتلكوها في كل وقت. وإذا ما اكتسبوها ذات المرار، فإنهم يكونون بفضلها 'مستقلّين بذواتهم' (selbständig). هم يستطيعون أن يتحرّروا من تأثير الآخرين ويستطيعون منح حياتهم شكلًا ما واستمرارية ما، ما كان لهم أن يمتلكوها في السابق، إنْ حدث ذلك، إلا عبر تأثير خارجي. وبهذا المعنى هم بفضل 'هوياتهم' أفراد مستقلّون (autonom). والمرء يرى أي تداعيات تقع بين المفهوم الفلسفي والمفهوم الاجتماعي - النفساني للهوية. لكن ذلك لا يغير شيئًا من أن دلالات كل منهما مختلفة تمامًا. إن أي أفراد كثيرين نشاء هم بإمكانهم أن يكونوا على وجه الدقّة مستقلّين بذواتهم بالطريقة نفسها وعلى الشاكلة نفسها.

(98) من الواضح أن الضمير لا يعود هنا إلى «هوية كهذه»، بل (على الأرجح) على عبارة «der Zusammenhang» (الرابطة) المذكورة في أوّل الفقرة التي يقتبس منها هبرماس هنا. وقد أورد شطرًا منها في رأس هذا المقطع من نصّه. وهو أمر يتوضّح بالعودة إلى نصّ هاينريش في صيغته الأصلية.

وإذا ما كان الأمر على هذا النحو، فإنه لا يمكن التمييز بينهم باعتبارهم أفرادًا من طريق 'هوياتهم'»[99]. إن هاينريش يحيل صراحةً على علم النفس الاجتماعي الذي وضعه ميد، إلا أنه لا يبرز بلا ريب من مفهوم الهوية سوى جانب **الاستقلال بالذات**، فهو يهمل جانب **تحقيق الذات** الذي تحته ليس يمكن أن يتمّ التعرّف إلى «هوية الأنا» من حيث الجنس العام (generisch) فحسب، نعني باعتباره شخصًا قادرًا بعامة على الفعل على نحو مستقل، بل باعتباره فردًا إليه يتمّ عزو (zugerechnet) تاريخ حياة غير قابل للمبادلة[100]. هذا الجانب الثاني لا يجوز في الحقيقة الخلط بينه وبين التعرّف الرقمي إلى هوية شخص مفرد. وذلك أن السؤال **من يريد المرء أن يكون** ليس له - كما يؤكّد توغندهات[101] - معنى تعرّف رقمي، بل معنى تعرّف كيفي إلى الهوية. حينما يكون شخصٌ «أ» على بينة ممّن يريد أن يكون، فإن التحديد الحملي لهوية الذات (die prädikative Selbstidentifizierung) إنما له أيضًا معنى أن هذا الشخص يميز نفسه عبر مشروع حياته وعبر تنظيم تاريخ حياته المضطَلع به في شكل مسؤول، باعتباره فردًا غير قابل للمبادلة عن سائر الأشخاص. لكن هذا التعرّف المعقّد إلى هوية الذات هو، في أي حال من أوّل نظرة، ليس شرطًا ضروريًا حتى يمكن التعرّف إلى هوية «أ» رقميًا من طرف «ب»، «ج»، «د»... ضمن المجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها.

إن المؤلّفين[102] كليهما يفصلان مفهوم «هوية الأنا» عن السؤال الذي يدور حول كيف يمكن أن يتمّ التعرّف إلى هوية شخص مفرد. فإن هاينريش يستخدم مفهوم الهوية بالنسبة إلى قدرة الأشخاص على الفعل في شكل مستقلّ، وذلك تعيينٌ بالجنس (generisch) للأشخاص بعامة. أما توغندهات فهو يستعمل مفهوم الهوية بالنسبة إلى قدرة شخصٍ ما على أن يتعرف إلى هويته على أساس علاقة متفكّرة بذاته باعتباره ذلك الذي يريد أن يكونه. وهكذا نستطيع أن نميز بين ثلاث وقائع أو حالات (Sachverhalte): التعرّف الرقمي إلى هوية شخص مفرد، والتعرّف بالجنس العام إلى هوية شخص ما باعتباره شخصًا قادرًا على الكلام

---

(99) Henrich, «Begriffe,» pp. 372 f.

(100) D. Locke, «Who I am,» *Philosophical Quarterly*, vol. 29 (1979), pp. 302 ff.

(101) E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt am Main: 1979), p. 284.

(102) هاينريش وتوغندهات. (المترجم)

وعلى الفعل بعامة، والتعرّف الكيفي إلى هوية شخص معين، له تاريخُ حياةٍ فردي، وطابع مخصوص ...إلخ. الآن لا أريد أن أقف عند الأطروحات التي حدّدها كل من هاينريش وتوغندهات، بل أن أستخدم مفهوم الهوية الذي وضعه ميد باعتباره خيطًا هاديًا، وذلك كي أرفع الحجاب عن الرابطة الدلالية بين الأنواع الثلاثة من تحديد الهوية. وسوف أقدّم تعليلًا للأطروحة التالية: إن التعرّف الحملي على هوية الذات، الذي يقوم به شخص ما، إنما هو من زاوية معينة افتراض مسبق بأن هذا الشخص يمكن أن يتعرف إلى هويته أناس آخرون من حيث الجنس العام ومن حيث العدد.

تنتمي كلمة «أنا»، مع سائر الضمائر الشخصية وظروف المكان والزمان وأسماء الإشارة، إلى فئة العبارات المشيرية (deiktisch)، وهذه بدورها تكوّن مع الأسماء والنعوت، فئة الألفاظ المفردة التي تُستخدَم من أجل التعرّف إلى هوية الموضوعات المفردة: «إن وظيفة لفظٍ مفرد إنما تتمثّل في أن متكلّمًا يحدّد من خلاله أيًا من الموضوعات كلها هو يقصد، وذلك يعني: على أيٍ من الموضوعات كلّها يجب أن تسوغ عبارة المحمول التي تكمّل اللفظ المفرد في جملة تامة»[103] ومثل سائر العبارات المشيرية لا تحصل الضمائر الشخصية على معنى واضح إلا في سياق الوضعية الكلامية (Sprechsituation) في كل مرّة. ومن خلال العبارة «أنا» يشير المتكلّم في كل مرة إلى ذات نفسه.

فضلًا عن خصائص مميزة أخرى، فقد تمّ قبل كل شيء ملاحظةُ أن متكلّمًا، يستخدم كلمة «أنا» على نحو ذي معنى، لا يمكنه أن يقترف أي خطأ. وإذا ما أراد سامعٌ ما في حالة كهذه أن يجادل في أن الكيان (Entität) المقصود من طرف المتكلّم هو غير غير مطابق (identisch) للكيان المشار إليه، أو أنه لا يوجد عمومًا، فإن المرء عليه أن يسأله ما إذا كان قد فهم الدلالة المشيرية لعبارة «أنا»[104] ويشرح توغندهات هذه الواقعة (Sachverhalt) من جهة ما يبين أن متكلّمًا ما من خلال عبارة «أنا»، منظورًا إليها في شكل معزول، لا يقدّم عمومًا أي تحديد للهوية، بل يشير إلى نفسه بوصفه شخصًا يمكن أن يتمّ التعرّف إلى هويته في ظروف مخصوصة من طرف

---

(103) Ibid., p. 71.

(104) H. N. Castaneda, «Indicators and Quasi-Indicators,» *American Philosophical Quaterly*, vol. 17 (1967), pp. 85 ff.

آخرين. ويرتكز توغندهات على نظريته التي برّرها في موضع آخر[105]، والقاضية بأن أي تعرف إلى هوية موضوع ما[106] يتطلّب مكوّنًا ذاتيًا ومكوّنًا موضوعيًا. وإن المعلومات المكانية-و-الزمانية (Raum-Zeit-Angaben) الموضوعية إنما ينبغي أن يكون من الممكن ربطها مع الهنا والآن الخاصّين بالوضعية الكلامية، ومن هذا المنظور يكون المتكلّم ووضعيتُه بمنزلة النقطة المرجعية الأخيرة لكل تحديدات الهوية. ومن جهة أخرى، فإن وصف الوضعية الكلامية الذي يتمّ من طريق العبارات المشيرية[107]، من قبيل «أنا»، «هنا»، «الآن»، لا يكفي من جهته من أجل التعرّف إلى هوية موضوع ما، أما وضعية المتكلّم فإنه ينبغي على العكس من ذلك أن يكون من الممكن ربطها مع المواقع-في-المكان-و-الزمان (Raum-Zeit-Stellen) الموضوعية. إن متسلّقي جبال تائهين يرسلون إشارات استغاثة ويجيبون «هنا» عن السؤال المتعلّق بموقعهم (Standort)، هم لا يحدّدون هوية الموضع الذي يوجدون فيه أكثر ممّا يفعل المتكلّم الذي يجيب إبّان مكالمة تلفونية على السؤال المتعلّق بمنْ يكون، إجابة مقتضبة بواسطة «أنا». ومن هذا المنظور، وهذا ما يريد توغندهات من خلال الأمثلة التي ساقها أن يبينه، فإن عبارة «أنا» لا تتميز في شيء عن العبارتيْن المشيريتين الأساسيتين الأخريْين «هنا» و«الآن».

إلا أن الفروق هي أكثر أهمية. ففي حين أن التائهين، الذين يجيبون بواسطة «هنا»، لا يعرفون أين يوجدون، فإن المشارك في المكالمة التلفونية، عندما يجيب «أنا» (Ich)، يعرف جيدًا من يكون - فبالنسبة إلى السامع فحسب إنما تكون المعلومة (عمومًا) غير كافية. إن «هنا» متسلّقي الجبال التائهين تكفي للتعرف إلى هوية الموقع إذا ما كان فريقُ بحثٍ ما يعرف موقعه الخاص، موجودًا في المدى السمعي لهم. وحتى في حالة المشارك في مكالمة تلفونية، فإن التعرّف المكاني والزماني إلى الهوية يمكن بوجه ما أن ينجح من جهة ما يؤكّد الشخص المجهول بعد السؤال رقم هاتفه، ومن المحتمل أن المتّصل عندئذ يعرف (أو يمكن أن

(105) E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 358 ff.

(106) «موضوع ما» كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 115). (المترجم)

(107) «المشيرية» (deiktisch) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 115). (المترجم)

يستعلم عن ذلك) أنه يتكلّم مع الشخص الذي هو الآن، على بعد ثلاثة منازل، في الطبقة الأرضية، يمسك بيده بسمّاعة جهاز الهاتف الموجود ها هنا. إن المتّصل يعرف الآن موقع المشارك الآخر، لكن سؤاله، مع منْ هو يتكلّم، لا يزال من دون إجابة. بإمكانه أن يسرع إلى المنزل المجاور كي يرى من الذي كان للتوّ موجودًا هناك قرب الجهاز. لنفرض أنه قام بذلك، وأنه عثر على أحد لا يعرفه وسأل هذا الأخير: «من أنت؟»، فإن النتيجة هي أن الطرف المجهول بإجابته «أنا» أحال المتّصل على **شخص** قابل للتعرف إلى هويته، وليس على **موضوع** قابل للتعرف إلى هويته من خلال الملاحظة فحسب. ومن حيث هو شخص **قابل للإدراك** فإن الطرف المجهول قد تمّ فعلًا التعرّف إلى هويته، على الرغم من أن السؤال عن هويتّه لم تتمّ الإجابة عنه في المعنى الذي توحي به الإجابةُ «أنا». بلا ريب، إن المتّصل ربما سوف يكون بإمكانه لاحقًا أن يروي لصديقه العائد في الأثناء أنه، في غيابه، صادف غريبًا في بيته. وهو يستطيع أن يقدّم وصفًا لمظهره الخارجي، وربما يستطيع الصديق أن يفسّر له عندئذ من يكون ذلك المجهول. ولكن لنفرض أن الحادثة لم تجد تفسيرًا[108]. ومن ثمّ يستطيع المتصل، في روايات لاحقة، أن يتعرف إلى هوية شريكه في المكالمة باعتباره ذلك الشخص الذي، في زمن معين وموضع معين، استخدم جهازَ هاتفٍ معينًا. ومع ذلك، فإن الحاجة للتعرّف إلى هوية الشخص لا تزال قائمة[109]، ذلك أن **الشخص** القابل للتعرف إلى هويته، الذي أشار إليه المتكلم بواسطة «أنا»، لم يكن مقصودًا بوصفه كيانًا أو شيئًا لا يمكن أن يتمّ التعرف إلى هويته إلا على أساس **الملاحظات** فحسب.

كان غيتش (Geach) قد دافع عن الأطروحة القاضية بأن محمول الهوية لا يمكن أن يتمّ استخدامه على نحو ذي معنى إلا في ارتباط مع التخصيص الكلّي لفئة من الموضوعات[110] وفي خضمّ المناظرة مع هذه الأطروحة، توصّل هاينريش إلى التمييز المهم بين شروط الهوية ومقاييس الهوية: «ليس ها هنا من

---

(108) «ولكن لنفرض أن الحادثة لم تجد تفسيرًا» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 116). (المترجم)

(109) «ومع ذلك فإن الحاجة للتعرف إلى هوية الشخص لا تزال قائمة» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 116). (المترجم)

(110) P. Geach, «Ontological Relativity and Relative Identity,» in: M. K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology* (New York: 1973).

معنى لأن نقول إن موضوعًا ما من شأنه أن يظهر تحت وصف ما باعتباره الرقم (نفسه)، وتحت وصف آخر باعتباره نقاطًا (متباينة). إن الخطّ الأسود على الورقة الذي يرسم الرقم 8، هو ليس هذا الرقم نفسه، وهو ما يعرفه المرء بأيسر الجهد من جهة كونه يمكن أن يكتبه أيضًا في شكل «VIII» أو في شكل «ثمانية». إن **شروط** الهوية تفصل بين أنماط الموضوعات الواحد عن الآخر فصلًا أساسيًا، في حين أن **مقاييس** الهوية يمكن أن تفرّد (individuieren) في مجال نمط من الموضوعات بطرائق مختلفة»[111] من الجلي أن الأشخاص لا يمكن أن يتمّ تحديد هوياتهم تحت الشروط نفسها التي تخص الموضوعات القابلة للملاحظة، إن أي تحديد مكاني - زماني للهوية لا يكفي في هذه الحالة. فإن الشروط الإضافية إنما تتوقف على الطريقة التي بها يمكن أن يتمّ تحديد هوية شخص ما تحديدًا بالجنس العام، أي باعتباره شخصًا.

في حين أن الأشياء أو الكيانات (Entitäten)[112] عمومًا هي معيَنة من جهة كون متكلّم ما يمكنه أن يقول عنها شيئًا ما، فإن الأشخاص ينتمون إلى فئة من الكيانات التي يمكنها هي نفسها أن تضطلع بدور متكلّم ما، وبالتالي أن تستخدم عبارة «أنا» التي تحيل على الذات (selbstbezüglich). وكي تُصنّف في فئة الشخص، فإن ما هو جوهري هو ليس أن تكون هذه الكيانات مجهّزة بالقدرة على الكلام وعلى الفعل، وأن تستطيع قول «أنا» فحسب، بل أيضًا **كيف** تقوم بذلك. إن عبارة «أنا» ليس لها **المعنى المشيري** للإحالة على موضوع ما فحسب، بل هي تسِم أيضًا الموقف التداولي أو المنظور الذي في نطاقه أو انطلاقًا منه يعبّر متكلّمٌ ما عن نفسه. إن كلمة «أنا» مستخدَمة في جملٍ تتعلق بتجارب الحياة إنما تدلّ على أن المتكلّم يعبّر عن نفسه في **نمط إفصاحيٍ**. وهو يضطلع من منظور ضمير الشخص المتكلّم بدور تقديم الذات على نحو بحيث يمكن أن تُعزى (zugeschrieben) إليه الرغبات والمشاعر والنوايا والآراء ...إلخ. إن عزو (Zuschreibung) تجارب في الحياة يقدّمها ملاحظٌ ما من منظور ضمير الشخص المتكلّم، إنما ينبغي **في نهاية المطاف**

---

(111) Henrich, «Begriffe,» p. 382.

(112) ننبّه إلى أن الترجمة الفرنسية تثبت لفظة «identités» وهو لئن كان على الأرجح خطأ بصريًا، فإنه مدعاة إلى سوء فهم كبير لمقصد هبرماس هنا، حيث يضيع التقابل الذي يريد أن يقيمه بين «الأشياء» و«الأشخاص». (المترجم)

أن يرتكز على عملية تفاهم، حيث يعمد الغير، من منظور الشخص المخاطب، إلى قبول التعبير الإفصاحي لـ «الأنا» باعتباره تعبيرًا صادقًا. وبهذا الاعتبار تحيل عبارة «أنا»، المستخدَمة في الجمل الإفصاحية، على العبارة المستخدَمة على نحو مماثل في الجمل الإنجازية. هذا يعني أن أحدهم يضطلع في الدور التواصلي للمتكلّم، مع طرف واحد آخر (على الأقلّ) في الدور التواصلي للمستمع، بعلاقة بيشخصية، حيث يتحرّكان كلاهما في دائرة المشاركين غير المعنيين في الوقت الحالي ولكن المحتملين. إن العلاقة البيشخصية المرتبطة بالشخص المتكلّم والمخاطَب والغائب هي تفعّل علاقة دفينة للانتماء إلى مجموعة اجتماعية. وإنما هنا فقط نأتي **إلى المعنى الضميري** (pronominal) **لعبارة «أنا»**.

عندما أجاب الطرف المجهول في الهاتف، حتى نعود إلى المثال الذي ضربناه من قبل، عن السؤال منْ عساه يكون، بقوله «أنا»، فهو قد تصرّف كأنه ينبغي التعرّف إليه باعتباره **شخصًا** له هوية يمكن تحديدها، وذلك يعني بوصفه كيانًا يستوفي شروط الهوية اللازمة لشخص ما، ولا يمكن أن يتمّ تحديد هويته عبر الملاحظة فحسب. إن الغريب يجعلنا نعرف أنه تشكّل بالنسبة إليه عالمٌ ذاتي يمتلك مدخلًا مميزًا، وعالمٌ اجتماعي هو ينتمي إليه. وهو يجعلنا نعرف أنه يستطيع أن يشارك في تفاعلات اجتماعية ما بحسب القواعد الصحيحة (regelrecht) وأنه يستطيع، بحسب القواعد الصحيحة، أن يفعل على نحو تواصلي. وهو يجعلنا نعرف أنه، من حيث هو شخص، قد اكتسب هوية ما. وإذا كان الطرف المجهول قد استوفى شروط الهوية الخاصة بشخص ما، فإنه من الواضح أيضًا، بأي وجه يمكن أن يتمّ تحديد هويته: بحسب الطريقة العادية من طريق اسم شخصي.

إن الاسم بما هو كذلك هو بالطبع لا يكفي، لكن مؤسّسة منح الأسماء إنما تسهر على أن يعمل أي اسم شخصي باعتباره **معلمًا** (Wegweiser) نستطيع من خلاله أن نوجّه أنفسنا، كي نبلغ امتلاك المعطيات التي تكفي كي يتمّ تحديد الهوية: تاريخ الولادة ومكانها، الانتماء العائلي، الحالة المدنية، الجنسية، الطائفة ... إلخ. إن هذه هي في العادة المقاييس التي بالاستناد إليها يتمّ تحديدُ هويةِ شخصٍ ما، على سبيل المثال عندما يثبت هويته من خلال الاستظهار بجواز السفر. أما سائر مقاييس الهوية فهي تحيل السائل على تلك الوضعيات التي فيها وحدها يمكن، **في نهاية المطاف**، تحديد هوية الأشخاص. هي تحيله بالقوة (virtuell)

على التفاعلات التي في نطاقها تتشكّل هوية الشخص المشكوك فيه. عندما تكون هوية شخص ما غير واضحة، عندما يتبين أن جواز السفر مزيف، وأن المعلومات الخاصة به غير صحيحة، فإن الأبحاث تقود **في نهاية الأمر** إلى سؤال الجيران والزملاء والأصدقاء وأفراد العائلة، وإذا اقتضى الأمر سؤال الوالدين، ما إذا كانوا **يعرفون** الشخص المعني بالأمر. وحده هذا النوع من المعرفة (Kenntnis) الأوّلية، المظفور بها انطلاقًا من تفاعلات مشتركة، **وفي نهاية المطاف** من تفاعلات التنشئة الاجتماعية، هو يسمح بإدراجٍ مكاني - زماني لشخص ما في سياق الحياة (Lebenszusammenhang) الذي تكونُ أمكنته **الاجتماعية** وأزمنته **التاريخية مهيكلة في شكل رمزي**.

إن خصوصية التعرّف إلى هوية شخص ما في مقابل التعرّف إلى هوية موضوع ما إنما تجد تفسيرها من جهة أن الأشخاص لا يستوفون شروط الهوية منذ أوّل أمرهم (ربما يجب أن نقول: من طبيعتهم) وحتى المقاييس التي بفضلها يمكن أن يتمّ تحديد هويتهم تحت هذه الشروط. هم ينبغي عليهم أوّلًا أن يكتسبوا هويتهم باعتبارهم (als) شخصًا (als Person)[113] إذا كان يجب أن يكون من الممكن تحديد هويتهم عمومًا بوصفهم شخصًا، وإذا اقتضت الحال باعتبارهم هذا الشخص المعين. ولكن بما أن الأشخاص، كما رأينا من قبلُ، هم يكتسبون هويتهم عبر التفاعلات التي تتم بتوسّط لغوي، فهم يستوفون شروط الهوية بالنسبة إلى الأشخاص والمقاييس الأساسية للهوية بالنسبة إلى شخص معين، ليس **بالنسبة إلى الغير** فحسب، بل أيضًا في الوقت ذاته **بالنسبة إلى الذات**. هم أنفسهم يفهمون أنفسهم باعتبارهم أشخاصًا، تعلّموا أن يشاركوا في تفاعلات اجتماعية، وهم يفهمون أنفسهم في كل مرة بصفة شخصٍ معين هو قد كبر باعتباره ابنًا أو بنتًا في ظلّ عائلة معينة، وفي بلاد معينة، وتربّى بروح طائفة معينة ...إلخ. هذه الخصائص، لا يستطيع شخص ما أن يعزوها (zuschreiben) لنفسه **بنفسه** إلا من جهة ما يجيب عن السؤال **أي نوع** من الإنسان هو، وليس عن السؤال **أي واحد** هو من بين الجميع. إن أي شخص لا يستوفي شروط الهوية ومقاييس الهوية التي على أساسها يمكن أن يتمّ تمييز هويتها **عن الآخرين** تمييزًا عدديًا، إلا عندما يكون في

---

(113) «باعتبارهم شخصًا» ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 118). (المترجم)

وضع يسمح له بأن يعزو لنفسه المحمولات ذات الصلة. وبهذا الاعتبار (Insofern) فإن التحديد الذاتي، الحملي، لهويةِ (die prädikative Selbstidentifikation) شخص ما، الذي تمّ القيام به في مستوى أوّلي، هو بمنزلة افتراض مسبق بأنه يمكن التعرّف إلى هويته من طرف الآخرين بوصفه شخصًا عمومًا، وذلك يعني في معنى الجنس العام، وبوصفه شخصًا معينًا، وبالتالي على نحو عددي.

لقد أدخل ميد في ما يتعلّق بالهوية الشخصية تصوّرًا (Konzept) من مستويين، ومن ثمّ بدّد التباسًا في مفهوم (Begriff) «اكتساب» الهوية[114] حتى هوية مواضعاتية، ملتصقة بأدوار ومعايير معينة، هي هوية مكتسبة، وذلك من جهة أن الطفل يستبطن نماذج السلوك المعزوّة (zugeschrieben) إليه ويتملّكها بطريقة معينة. وعن هذا **التملّك لهوية معزوّة** يريد ميد أن يميز الهوية **المعلنة** والتي هي إن صحّ التعبير **من إخراجه الخاص**. وقد عمل ميد على بلورة جانبين اثنين من «هوية الأنا» هذه، من خلال إحالة مخالفة للوقائع على الخطاب الكوني: من جهة أولى، القدرة على الفعل المستقلّ على أساس توجّهات في الفعل ذات نزعة كونية، ومن جهة أخرى، القدرة على تحقيق المرء لذاته ضمن قصّة حياة (Lebensgeschichte) من شأن المرء، من جهة ما يضطلع به على نحو مسؤول، أن يضفي عليه ضربًا من الاستمرارية. ومن زاوية الجماعة التواصلية المثالية يتغير أيضًا مستوى الادّعاء بالنسبة إلى التحديد الذاتي، الحملي، للهوية عند الأفراد المنشّئين اجتماعيًا. وعلى مستوى هوية الأدوار، يفهم شخصٌ ما نفسه على نحو بحيث يجيب، بمساعدة المحمولات المعزوّة، عن السؤال أي نوع من الناس هو (قد أصبح)،

---

(114) إن التفريق الإجمالي بين «هوية الأدوار» و«هوية الأنا» تحتاج بالطبع إلى تمييزات أخرى. حتى الطفل الصغير الذي لم يتعرّف إلى هويته عبر بنية الأدوار داخل عائلته وعبر انتمائه إليها، يقول لنفسه، بمجرّد أن يتعلّم الكلام، «أنا». لكن ذلك يؤكّد فقط أطروحتي بأنه مع كل مرحلة من تطوّر الهوية الشخصية، تتغير شروط الهوية بالنسبة إلى الأشخاص بعامة، كما أيضًا المقاييس الأساسية للهوية بالنسبة إلى أشخاص معينين. وحتى الأطفال الصغار والمولودون الجدد يمكن إذا اقتضى الأمر أن يتمّ إثبات هويتهم (ausgewiesen) من طرف الآباء بواسطة الأسماء وجوازات السفر؛ ولكن بالاستناد إلى النوع نفسه من المعطيات يُتعرف إلى هويتهم **في معنى آخر** غير أن يكونوا يافعين أو بالغين، هم باستطاعتهم هم **أنفسهم** أن يثبتوا هويتهم. إن الشروط المفترضة من أجل التعرّف الرقمي إلى هوية مولود جديد هي على سبيل المقارنة أقلّ تعقيدًا لأن إمكانات الخداع وخداع النفس هي أقلّ احتمالًا: هكذا، فإن صعوبات التعرف إلى الهوية عمومًا، كما يمكن أن يحدث عند الارتباك الشديد أو فقدان الهوية ...إلخ، لا تزال مستبعدة.

أي طابع هو له (هو قد اكتسبه). وعلى مستوى «هوية الأنا»، يفهم شخصٌ ما نفسه على نحو مغاير، وبالتحديد عبر الإجابة عن السؤال من أو ما نوع الإنسان الذي **يريد** أن يكون. وبدلًا من التوجّه نحو الماضي، حدث توجّه نحو المستقبل، قد جعل الماضي يتحوّل إلى مشكل. ومن ذلك نتجت أيضًا تبعاتٌ بالنسبة إلى طريقة التحديد العددي للهوية. وهذا بلا ريب تحت الافتراض المسبق بأن مفهوم «هوية الأنا» ليس إنشاءً خاملًا، بل هو في واقع الأمر يهمّ حدوس المنتمين إلى المجتمعات الحديثة بطريقة متزايدة وينعكس في الانتظارات الاجتماعية.

إذا ما ذهب المرء مع دوركهايم إلى القول بنزعة نحو لغْوَنة (Versprachlichung) المقدّس، والتي يمكن استقراؤها في عقلنة صور العالم وفي كونة القانون والأخلاق، وكذلك أيضًا في الفردنة (Individuierung) المطّردة للأفراد، فإن عليه أن يقبل بأن تصوّر «الهوية الأنا» يتناسب في شكل متزايد مع فهم الذات الذي يصاحب الممارسة التواصلية اليومية. وفي هذه الحالة سوف يُطرَح في شكل جدّي السؤالُ ما إذا لم يكن ينبغي، مع المستوى الجديد من تكوّن الهوية، أن تتغير أيضًا شروط الهوية ومقاييس الهوية. إن متكلّمًا ما إنما هو في العادة يوحي فقط من خلال الإجابة «نعم» بأنه يمكن أن يتمّ تحديد هويته جنسيًا (generisch) بوصفه ذاتًا قادرة على الكلام وعلى الفعل، وعدديًا بالاعتماد على معلومات خاصة ذات دلالة، هي تضيء لنا أصله أو منشأه. ولكن ما إنْ يستوفي مستوى ادّعاء «هوية الأنا»، عبر التحديد الذاتي الحملي للهوية، فهو سوف يوحي لنا من خلال الإجابة «أنا» (في سياقات مخصوصة)، بأنه يمكن تحديد هويته جنسيًا بوصفه ذاتًا مستقلّة قادرة على الكلام وعلى الفعل، وعدديًا بالاعتماد على تلكم المعلومات التي تضيء لنا استمرارية قصّة حياة **مضطلَع بها على نحو مسؤول**. وفي هذا الاتجاه يشير المفهوم الغربي الذي تمفصل في نطاق التراث اليهودي - المسيحي، عن النفس الخالدة للمخلوقات التي تتعرف إلى نفسها في العين النافذة لكل شيء، عين خالقٍ كلي الحضور ودائم في كل آن، باعتبارها كائنات مفرَّدة (individuiert)[115] تمامًا.

---

(115) جاء في **القرآن الكريم**: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (الأنعام: 94)، و«وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْداً» (مريم: 80). (المترجم)

(5) تحفّظان اثنان ضدّ نظرية المجتمع لدى ميد

إن الاستشراف الطوباوي لجماعة تواصلية من شأنه أن يضلّنا إذا نحن أسأنا فهمه على أنه توجيه نحو فلسفة في التاريخ، وأغفلنا منزلته المنهجية المحدودة التي لا يمكن أن تكون إلا مفيدة. إن بناء الخطاب غير المحدود وغير المشوّه هو أمر يمكن المرء أن يطبّقه عن المجتمعات الحديثة المعروفة لدينا باعتباره على أقصى تقدير شاشة أو رقاقةً (Folie) وذلك بغرض السماح للنزعات غير الواضحة للتطوّر بأن تظهر في ملامح أكثر توجّهًا. لقد اهتمّ ميد بالنموذج المشترك لهذه النزعات، نعني صيرورة الهيمنة المتزايدة (das Dominantwerden) التي تمارسها بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم - أو، مثلما كنّا قلناه بصدد دوركهايم، لغْوَنة المقدّس. وأنا أقصد بذلك عملية نقل إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية لأسس المقدّس، إلى التواصل اللغوي والفعل الموجّه نحو التفاهم (verständigungsorientiert)[116]. وبمقدار ما يضطلع الفعل التواصلي بوظائف اجتماعية مركزية، فإنه سوف تُفرَض على الوسط اللغوي مهمّات تفاهم (Verständigung)[117] جوهرّي. إن اللغة، بعبارات أخرى، لم تعد تصلح لنقل توافقات (Einverständnissen) مضمونة و**تحيينها** على نحو سابق على اللغة فحسب، بل أيضًا وبشكل متزايد **لاستحداث** (Herbeiführung) توافقات محفّزة في شكل عقلاني، وهذا في مجالات التجربة الخلقية - العملية وفي مجالات التجربة الإفصاحية ليس أقلّ منه في المجال العرفاني حقًّا المتعلّق بالتعامل مع واقعٍ موضوعي ما.

بهذه الطريقة استطاع ميد أن يتأوّل نزعات تطوّرية معينة، كانت في مرأى دوركهايم أيضًا، باعتبارها **عقلنة تواصلية لعالم الحياة.** ها هنا يتعلّق الأمر، من جهة أولى، بوضع تمايز بين المكوّنات البنيوية لعالم الحياة التي هي في أوّل الأمر متشابكة بشكل حادّ في صلب الوعي الجمعي: لقد حدث انفصال بين الثقافة والمجتمع والشخص بعضها عن بعض. ومن جهة أخرى، يتعلق الأمر بالتغييرات

(116) «موجّه نحو التفاهم» وليس «نحو التواصل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 120). (المترجم)

(117) «مهمّات تفاهم» وليس «مهمّات إجماع» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 107). (المترجم)

الجارية تارة في شكل متوازٍ وطورًا في شكل تكميلي، على هذه المستويات الثلاثة: بإزاحة[118] المعرفة المقدّسة بواسطة معرفة مرتكزة على علل ومبرّرات (Gründe)، ومتخصّصة بحسب ادّعاءات صلاحية، وبفصل القانوني والخلقي (Legalität und Moralität) على نحو متزامن مع كونتة القانون والأخلاق، وأخيرًا بانتشار النزعة الفردانية مع الادّعاءات المتنامية للاستقلالية وتحقيق الذات. وإن البنية العقلانية لهذه النزعة نحو اللّغْوَنة إنما تنكشف في أن مواصلة التقاليد والإبقاء على الأنظمة المشروعة واستمرارية التاريخ الحياتي[119] الأشخاص الفرديين، قد صارت أكثر فأكثر دومًا متوقّفة على المواقف التي من شأنها، في حالة استشكالها من حيث مواقف نعم/ لا، أن تحيل على ادّعاءاتِ صلاحيةٍ قابلة للنقد.

إن التبسيط المفرط ودرجة التجريد في منطوقات كهذه يؤدّيان بلا ريب إلى إثارة بعض الشكوك في شأن إمكان الاستفادة منها إمبيريقيًا. وفي النهاية هي تصلح من أجل توضيح الأمر الذي يمكننا أن نفهمه تحت العقلنة التواصلية لعالمِ حياةٍ معين. ولكن حتى في هذا السياق فإنه يوجد أمامنا تحفّظان. إن ميد نفسه يذكر هذين التحفّظين، ولكنه لا يولي لهما اهتمامًا كافيًا، فقد تسمّر، وهذا ما به يتعلق التحفّظ الأوّل، عند **الملامح الصورية** في التطوّر الحديث للقانون والأخلاق، عند الملامح الصورية للنزعة الفردانية في مجال تطوّر الشخصية، وهو قد أغفل الوجه الآخر للنزعة الصورانية ولم يتذكّر الثمن الذي ينبغي على العقل التواصلي، من أجل انتصاره، أن يدفعه بالعملة المتداولة في الحياة الأخلاقية (Sittlichkeit) الملموسة. وهذه الموضوعة لم تتمّ فقط معالجتها في أعقاب «جدل التنوير». فإن نقد هيغل النزعة الصورانية في الأخلاق الكانطية إنما يصلح اليوم بمنزلة أنموذج من أجل نظرية في ما-بعد-التنوير (Nachaufklärung)، يعود إلى أرنولد غيلن ويوهاشيم ريتر[120]. وعلى نحو أكثر جذرية في مقاربته وأقلّ نزعة تقليدية

---

(118) إزاحة في معنى التشريد والتهجير. (المترجم)

(119) «التاريخ الحياتي» وليس «الحياة المعيشة» (la vie vécue) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 121). (المترجم)

(120) Z. B. G. Rohrmoser, *Herrschaft und Versöhnung* (Freiburg: 1972); O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt am Main: 1973); H. Lübbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem* (Freiburg: 1975); R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie* (Stuttgart: 1977), بهذا الصدد: R. Lederer, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse* (Frankfurt am Main: 1979).

في استنتاجاته، كان نقدُ الحداثة هو الذي وُجّه إلى ظواهر مشابهة في سياق البنيوية الفرنسية، ونذكر على سبيل المثال نقد فوكو(121)، أما التحفّظ الآخر فهو يتعلّق بمدى اتساع إجراءات إعادة البناء التي فضّلها ميد، إذ إن ميد أغفل القيود الخارجية التي يخضع لها منطقُ تغييرِ شكل الإدماج الاجتماعي الذي هيأه. إن الجوانب الوظيفية من التطوّر الاجتماعي ينبغي أن توضَع في مقابل الجوانب البنيوية، إذا ما كان المرء يريد ألا ينغمس في أي خداع حول عدم قدرة العقل التواصلي. إن هذا هو اليوم المبحث المهيمن في نظرية المنظومات(122).

إن نقد الصورانية الإتيقية إنما يستنكر (nehmen Anstoss an) بادئ الأمر كون الانشغال بالمسائل المتعلقة بالمعايير الخلقية يقود إلى إمكان إغفال القيمة الخاصة بأشكال الحياة الثقافية وأساليب السلوك في الحياة، والتي لا تظهر إلا في الجمع(123). ومن منظور تحليل دوركهايم، فإن السؤال الذي يُطرَح هو ما الذي يتبقّى من الوعي الجمعي الذي كان في السابق مقوِّمًا بالنسبة إلى هوية المجتمعات القبلية، عندما يتبخّر التوافق (Einverständnis) المعياري الأساسي، المؤمَّن من خلال الطقوس، في شأن قيم ومضامين ملموسة، في إجماع (Konsens) على أسس الإتيقا التواصلية، لا يزال غير مؤمَّن عليه إلا في شكل إجرائي. إنه عبر الإجماع الإجرائي إنما يتمّ تصفية المضامين. وبمقدار ما أن القيم الثقافية لم يتمّ تجريدها وتحويلها إلى قيم صورية أساسية من قبيل المساواة والحرية والكرامة الإنسانية ...إلخ. هي تفقد هالتها وتوجد تحت تصرّف تفاهم لا يمكن استباق أحكامه. وفي الثقافة الجماهيرية تكون مضامين القيم مقلّصة إلى مكوّنات نمطية

---

(121) M. Foucault: *Archäologie des Wissens* (Frankfurt am Main: 1973); *Wahnsinn und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1973),

وعن نظرية الحداثة، يُراجع محاضرتي: «Die Moderne-ein unvollendetes Projekt,» in: Jürgen Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 444 ff.

[يورغن هبرماس «الحداثة: مشروع لم يكتمل». ترجمة فتحي المسكيني، في: مجلة تبين، العدد 1 (صيف 2012). (المترجم)]

(122) يراجع اعتراضات ن. لومان ضدّ نظرية في الفعل التواصلي:

N. Luhmann, «Systemtheoretische Argumentationen,» in: Jürgen Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 291 ff.

(123) «والتي لا تظهر إلا في الجمع» ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 108). (المترجم)

وفي الوقت ذاته قابلة للتحكّم والتلاعب، أما في الأعمال الهرمسية للفن الحديث فقد تمّ تذويتها. وبهذه الطريقة فإن المكوّنات الصورية والمادية، والمكوّنات المعيارية والإفصاحية، هي بلا ريب لا يمكن أن تنفصل إلا على مستوى الثقافة فحسب، أما في الممارسة التواصلية اليومية، حيث تنفصل عوالم الحياة الخاصة بالكيانات الجمعية المختلفة بعضها عن بعض بحدود واضحة، فإنها من قبل، كما من بعد، متواشجة مع أشكال الحياة الملموسة. إن أشكال الحياة المسكونة بالتقاليد إنما تجد عبارتها في الهويات الخاصة للمجموعات، المختومة بتقاليد مخصوصة، هي تتراكب وتتداخل وتتنافس بعضها مع بعض ...إلخ، وهي متمايزة عبر تقاليد إثنية ولغوية وجهوية أو طائفية. وفي الحياة الحديثة فقدت أشكالُ الحياة هذه قوّتَها الشمولية (tatalisierend) وبالتالي **الإقصائية**، وتمّ إدراجها تحت النزعة الكونية للقانون والأخلاق، إلا أنها من حيث هي أشكال حياة ملموسة هي تنصاع إلى مقياس آخر غير مقياس الكوننة.

أما ما إذا كان شكل الحياة الخاص بكيان جمعي معين أكثر أو أقلّ «سعادة»، أكثر أو أقلّ «نجاحًا»، فقد يمكن أن يكون سؤالًا عامًّا، نستطيع أن نوجّهه إلى **كل** أشكال الحياة، إلا أنه يشبه السؤال **الإكلينيكي** (klinisch) في شأن تقويم الهيئة النفسية والروحية لمريض ما أكثر ممّا يشبه السؤال **الأخلاقي** حول أحقية الاعتراف بمعيار أو منظومة مؤسساتية. إن الحكم الخلقي يفترض موقفًا فرضيًا، وبالتالي إمكان النظر إلى المعايير بوصفها شيئًا ما نستطيع أن نمنحه أو أن نسلبه صلاحية اجتماعية ما. لكن الافتراض المماثل بأننا نستطيع أن **نختار** أشكال الحياة بالطريقة نفسها هو بلا معنى. لا أحد يستطيع أن يعتنق على نحو متفكّر شكلَ الحياة الذي نشأ اجتماعيًا في نطاقه، بالطريقة ذاتها التي يعتنق بها معيارًا هو قد اقتنع بصلاحيته[124].

من هذه الزاوية يوجد نوع من التوازي بين **شكل حياة** كيانٍ جمعي و**تاريخ حياة**

---

(124) إن اعتماد تحليل اللغة في تجديد التمييز الهيغلي بين Moralität (الوعي الخلقي للفرد) وSittlichkeit (الحياة الأخلاقية لمجتمع ما) أمر فرضته أعمال من قبيل: A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft* (Konstanz: 1979), and B. C. Birchall, «Moral Life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory,» *Inquiry*, vol. 21 (1978), pp. 409 ff.

فردٍ معين. وإذا ما انطلقنا من مفهوم ميد عن «هوية الأنا»، فإن السؤال الذي يواجهنا هو ماذا يتبقى عندئذ من الهويات الملموسة، الملتصقة بأدوار ومعايير اجتماعية معينة، عندما يكون الكهل قد اكتسب القدرة **المعمَّمة** على تحقيق ذاته في شكل مستقلّ؟ إن «هوية الأنا»، كذا كان الجواب، إنما تحفظ نفسها من خلال القدرة على إدماج النتيجة الحاصلة عن هويات ملموسة، في شطر منها مفكّكة، وفي الشطر الآخر متجاوَزة، في صلب تاريخ حياتي مضطَلع به في شكل مسؤول. إن الهويات الملموسة المنزاحة إلى شكل الماضي، هي بوجه ما «منسوخة» (aufgehoben) في سيرة الحياة الفردية، لكن سيرة مستقلّة في الحياة إنما تتوقّف هي بدورها على القرار أو على القرارات المتعاقبة، المكرّرة والمُحياة (revidiert)، حول «من يريد المرء أن يكون». وإلى حدّ الآن أخذت بهذه الطريقة الوجودية (existentialistisch)[125] في الكلام، بيد أن ما يُصاغ (stilisiert) تحت هذا الوصف على أنه اختيار واعٍ، ومتحقّق في شكل عفوي، هو في واقع الأمر ما يتحقّق في شكل مسار مركّب وغير شفّاف. وفي أي حال، تمكن الإجابة عن سؤال «من يريد المرء أن يكون؟» أن لا تكون عقلانية، في معنى قرار أخلاقي. إن هذا «القرار» الوجودي (existentiell) هو بلا ريب شرط ضروري بالنسبة إلى موقف أخلاقي إزاء التاريخ الحياتي الخاص بنا، لكنه هو ذاته ليس نتيجة تأمّل أخلاقي. إن في أي اختيار لمشروع ما في الحياة إنما تندسّ لحظة من الاعتباط لا مناص منها، وهذا أمر يجد تفسيره بدوره في أن الفرد لا يتّخذ بإزاء تاريخ منشئه أي موقف فرضي، بل لا يستطيع أن ينفي أو يثبت سيرة حياته بالطريقة ذاتها التي ينفي بها أو يثبت معيارًا يكون ادّعاء صلاحية قيد المناقشة. إن أي درجة عليا من الفردنة (Individualisierung) لا تمكّن من أي مسافة مماثلة عن سيرتنا الخاصة في الحياة. ذلك ما أكّده ميد بنفسه: «إن أحد الفروق الفاصلة بين المجتمع الإنساني البدائي والمجتمع الإنساني المتمدّن هو أن الذات الفردية[126] في المجتمع الإنساني البدائي معينة في شكل أكثر شمولًا في ما يتعلق

(125) نسبة إلى الفلسفة الوجودية. (المترجم)

(126) علينا التنبيه إلى أن الأصل الألماني هنا، وهو شاهد مترجم عن الإنكليزي، يحتوي على تحريف للقولة الإنكليزية لدى ميد، فحيثما يقول ميد «the individual self» (الذات الفردية) يقول النص الألماني «das individuelle Glück» (السعادة الفردية أو الحظ الفردي). والفرق ليس هينًا. وبناء عليه نتّبع هنا النص الإنكليزي. يراجع: (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 109). (المترجم)

بتفكيرها وسلوكها، بواسطة النموذج العام للنشاط الاجتماعي المنظَّم... أما في المجتمع المتمدّن، فإن الفردية تتجلّى عبر الرفض أو التحقيق المعدّل لأي نمط (Typen) اجتماعي[127] معطى أكثر مما تتجلّى عبر النزعة المحافظة. وهي تميل لأن تكون شيئًا أكثر تميزًا وفرادةً وخصوصية (einzigartiger)[128] ممّا كان في المجتمع الإنساني البدائي. ولكن حتى في أشكال الحضارة الإنسانية الأكثر حداثة والأعلى تطوّرًا، فإن الفرد، مهما كان طريفًا وخلّاقًا في تفكيره أو في سلوكه، هو يضطلع دومًا وضرورةً، وعلى نحو يعكس ذاته[129] أو شخصيته[130]، بعلاقة محدّدة مع النموذج العام المنظّم للتجربة والنشاط المتجلّي في أو المخصِّص لمسار الحياة الاجتماعية الذي هو منخرط فيه، والذي تكون ذاته أو شخصيته في جوهرها تعبيرًا خلّاقًا عنه أو تجسيدًا له»[131].

إنه بمقدار ما يجعل شخصٌ ما قرارَه في شأن من يريد المرء أن يكون، متوقّفًا على تأمّلات عقلانية، فهو لا يتوجّه بحسب مقاييس أخلاقية، بل بحسب مقاييس السعادة والنجاح التي نضعها أيضًا في شكل حدسي في أساس أحكامنا على أشكال الحياة، وذلك أن سيرةَ حياةِ فردٍ ما هي متشابكة مع شكل الحياة الخاص بالكيان الجمعي الذي ينتمي إليه. أما ما إذا كانت حياةٌ ما سعيدة، فإن ذلك لا يُحسَم بمقتضى مقاييس الصحّة المعيارية، على الرغم من أن مقاييس الحياة الناجحة ليست هي أيضًا بمستقلّة استقلالًا تامًّا عن المقاييس الأخلاقية. منذ أرسطاطاليس، اشتغل التقليد الفلسفي على هذه العلاقة العسيرة الإدراك بين السعادة والعدالة، وذلك تحت عنوان الخير. إن أشكال الحياة إنما تتبلور، تمامًا مثل تواريخ الحياة، في شأن هويات خصوصية. وهذه لا يجوز لها، إذا كان يجب

(127) «النمط الاجتماعي» وليس «المجموعة الاجتماعية» (groupe social) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 123). (المترجم)

(128) بلفظة واحدة جمع المترجم الألماني ما جاء في النص الإنكليزي في لفظتين: «more singular and peculiar». يراجع: (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 110). (المترجم)

(129) في النص الإنكليزي نقرأ «his self» وفي النص الألماني نقرأ «هويته الخاصة» (seiner eigenen Identität). وهو ما يوافق تحاليل هبرماس. يراجع: (Ibid., p. 110). (المترجم)

(130) «وعلى نحو يعكس ذاته أو شخصيته» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 123). (المترجم)

(131) Mead, *Geist*, p. 265.

أن تنجح الحياة، أن تتناقض مع المطالب الأخلاقية، لكن جوهرها لا يمكن أن يُبرَّر هو ذاته من وجهات نظر ذات نزعة كونية[132].

أما التحفّظ الثاني، والأكثر جذرية، فهو لا يتوجّه ضدّ النزعة الصورانية، بل ضدّ **النزعة المثالية في نظرية ميد عن المجتمع**. ومع أن ميد لا يترك الاعتبارات الوظيفية خارج النظر في شكل كامل، فهو غير واضح في شأن الحدود أو المدى الذي يأخذه تحليل قائم على إعادة البناء (rekonstruktiv) لنشأة التفاعل المحكوم بمعايير وبتوسّط اللغة، وللتحوّل الحاصل في شكله. إن أحادية مقاربته نظرية التواصل وطريقته ذات النزعة البنيوية إنما تتجلّى في أنه لا تأتي إلى النظر إلا تلكم الوظائف الاجتماعية التي تمرّ عبر الفعل التواصلي، وحيث لا يمكن تعويض الفعل التواصلي بآليات أخرى. إن إعادة الإنتاج المادّية للمجتمع، والتأمين على بقائه الفيزيائي من الخارج كما من الداخل، هما أمران محجوبان من صورة مجتمعٍ يتمّ فهمه باعتباره عالمَ حياةٍ مهيكلًا على نحو تواصلي. إن إهمال الاقتصاد وقيادةَ الحروب والصراع على السلطة السياسية وإغفال ديناميكية التطوّر الاجتماعي لمصلحة منطقه، هي أمور من شأنها قبل كل شيء أن تُضعف تأمّلات ميد حول التطور الاجتماعي. وبالتحديد إذا صحّ أن الإدماج الاجتماعي ينبغي أن يؤمَّن تأمينًا متزايدًا عبر إجماع يتمّ البلوغ إليه بطريقة تواصلية، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو عن حدود القدرة الإدماجية للفعل الموجّه نحو التفاهم، وعن حدود النجاعة الإمبيريقية للحوافز العقلانية. إن إكراهات إعادة إنتاج منظومة المجتمع، التي **تخترق** (hindurchgreifen) توجّهات الفعل لدى الأفراد المنشّئين اجتماعيًا، تستغلق على تحليلٍ مركّز حصرًا على بنى التفاعل. إن **عقلنة عالم الحياة**، التي جلبت اهتمام ميد، لا تنال مكانتها إلا ضمن **تاريخ المنظومات** (Systemgeschichte)، وهو تاريخ ليس متاحًا إلا بالنسبة إلى تحليل وظائفي. وعلى الضدّ من ذلك تمتلك نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل الامتياز المتمثّل في أنها تضع أشكال التضامن الاجتماعي في ترابط مع التمايز البنيوي لمنظومة المجتمع.

---

(132) يراجع ردّي على النقد الذي وجّهه كلٌّ من س. لوكس (St. Lukes) وبنحبيب (Benhabib) إلى النزعة الصورية لأي إتيقا تواصلية، ضمن: Jürgen Habermas, «Reply to my Critics,» in: D. Held and J. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982), pp. 219 ff.

-VI-

الفاصل التأمّلي الثاني
المنظومة وعالم الحياة

ملاحظة تمهيدية عن الإدماج الاجتماعي والإدماج المنظوماتي بالاستناد إلى نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل

لقد تتبّعنا تغير البراديغم من النشاط الغائي إلى الفعل التواصلي، متّخذين خيطًا هاديًا لنا نظرية الفعل التي وضعها ميد، وذلك إلى حدّ النقطة حيث فرض مبحثُ البيذاتية والحفاظ على الذات نفسه علينا من جديد. ومع تغير البراديغم، الذي تحقّق **في داخل** نظرية الفعل، تمّت ملامسة **واحد** من المشكليْن الأساسييْن، اللذيْن معهما غادرنا مناقشة المعضلات (aporetisch) المتعلّقة بنقد العقل الأداتي. أما المشكل **الآخر**، فهو العلاقة التي لم يتمّ توضيحها بين نظرية الفعل ونظرية المنظومات، وبالتالي السؤال، بأي وجه يمكن هاتين الاستراتيجيتين المفهوميتين المتباعدتيْن، بعد انهيار الجدلية ذات النزعة المثالية، أن تحيل الواحدة على الأخرى، وأن تندمج الواحدة مع الأخرى. ومن خلال الإجابة الموقّتة التي سوف أبسطها في هذا الفصل، أريد أن أقيم الصلة مع إشكالية التشيؤ، التي نتجت من التلقّي الماركسي لأطروحة فيبر عن العقلانية. وبهذا الصدد تمنحنا نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل نقطة انطلاق مخصوصة.

لقد ذكر دوركهايم بلا ريب ظواهر **تقطيع** (Zerlegung) مسارات العمل[1]، لكنه استعمل عبارة «**تقسيم العمل**» في معنى التمايز البنيوي للمنظومات الاجتماعية. وإن التسمية «التقسيم الاجتماعي **للعمل**» إنما تجد تفسيرها من ناحية تاريخ الأفكار من واقع أن سيرورات تمايز المنظومات من جون ميلر (John Millar) وآدم سميث، عبر ماركس، وإلى حدّ سبنسر، قد تمّ البحث فيها في شكل مفصّل بالاستناد إلى منظومة الفعل الاجتماعي، ومن ثمّ بالاستناد إلى التمايز العميق بين الحالات المهنية والطبقات الاجتماعية والاقتصادية. كذلك يمتلك التمايز الوظيفي بين

(1) E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit* (Frankfurt am Main: 1977), p. 79.

المجموعات المهنية بالنسبة إلى دوركهايم دلالة نموذجية[2]. ومن جهة أخرى، يميل إلى قياس درجة تعقّد مجتمع ما بحسب مؤشّرات ديموغرافية، على الرغم من أن هذه المؤشرات هي مفحمة في المقام الأوّل بالنسبة إلى سيرورات التمايز في المجتمعات القبلية[3].

أدخل دوركهايم في بُعد تقسيم العمل الاجتماعي تمييزًا نمطيًا بين المجتمعات المتمايزة في شكل مقطعي (segmentär) والمجتمعات المتمايزة في شكل وظيفي، أما ما تمّ استخدامه بوصفه مقياسًا فهو التشابه أو عدم التشابه بين الوحدات المتمايزة. ويفسّر لنا النموذج البيولوجي الذي على أساسه بسطت هذه التيبولوجيا، أيضًا لأي سبب سمّى دوركهايم المجتمعات المتمايزة وظيفيًا مجتمعات «عضوية»: «فهي مؤلّفة، ليس من تكرار مقاطع متشابهة ومتجانسة، بل من منظومة من الأعضاء المختلفين كل عضو منهم له دور خاص، وهم أنفسهم مكوّنون من أجزاء متمايزة[4]. وكما أن العناصر الاجتماعية ليست لها الطبيعة نفسها، فهي ليست متهيئة بالطريقة ذاتها، لا هي متجاورة في شكل خطّي مثل فتحات مزمار ولا هي معلّبة بعضها في بعض، بل هي منسّقة وملحقة بعضها ببعض في شأن عضو مركزي واحد يمارس على بقية الجسم تأثيرًا معدِّلًا. وهذا العضو ذاته لم يعد له الطابع ذاته كما في الحالة السابقة، وذلك أنه إذا كان

---

(2) «... إن تقسيم العمل ليس أمرًا خاصًا بالعالم الاقتصادي؛ فإن المرء يمكنه أن يلاحظ تأثيره المتنامي في مختلف قطاعات المجتمع. إن الوظائف السياسية والإدارية والقضائية ما فتئت تتخصّص أكثر فأكثر على الدوام». Ibid., p. 80.

(3) «إن تقسيم العمل يتغير في علاقة مباشرة مع حجم المجتمعات وكثافتها؛ وإذا ما ازدادت بشكل متواصل في مجرى التطوّر الاجتماعي فذلك لأن المجتمعات تصبح دومًا أكثر كثافة، وعمومًا أكثر حجمًا». Ibid., p. 302.

(4) «وهم أنفسهم مكوّنون من أجزاء متمايزة» جملة ساقطة في النص الألماني الذي أورده هبرماس، والذي ينقل هنا شاهدًا من الترجمة الألمانية لكتاب دوركهايم بالفرنسية. يُراجع: (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 126) والغريب أن الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 114) – كما الترجمة الفرنسية – تورد الشاهد كاملًا، على عكس النص الألماني نفسه الذي اعتمد عليه هبرماس. وفي الأغلب، فإن المترجم الألماني هو الذي أسقط المقطع المشار إليه، وليس هبرماس. (المترجم)

الآخرون يتوقّف أمرهم عليه فإن أمره يتوقّف عليهم هو بدوره. بلا شكّ، هو لا تزال له وضعية مخصوصة، و- إذا شئنا - متميزة»[5]. إن دوركهايم يحدّد هوية الدولة باعتبارها العضو المركزي، ومن هذا المنظور هو لا يزال يتحرك في مجال التمثّل «الأوروبي القديم» للمجتمعات المشكَّلة سياسيًا. وعلى الضد من ذلك، هو يتقاسم مع سبنسر (وتاريخ نظريات التطوّر الوظائفية الأحدث عهدًا) التصوّر القاضي بأن تقسيم العمل ليس ظاهرة اجتماعية - ثقافية، بل يمثّل «ظاهرة من البيولوجيا العامة يبدو أنه ينبغي على المرء أن يبحث عن شروطه في الخصائص الجوهرية للمادّة المعضّاة»[6].

بذلك يبلغ دوركهايم مستوى تحليلي من «الحالة الاجتماعية (Sozialität) الخالية من المعايير»[7] التي يمكن أن يتمّ فصلها عن مستوى تحليل يقوم على إعادة بناء الفعل الموجّه نحو التفاهم كما يعيد بناء عالم الحياة والتغير الحاصل في شكل التضامن المجتمعي. ودوركهايم يثير الانطباع بأنه يريد أن يتأكّد من أنماط التضامن المجتمعي ومن مراتب التمايز داخل المنظومة وذلك في شكل مستقلّ للواحد عن الآخر، وذلك كي يقوم بعد ذلك بإلحاق التضامن الآلي بالمجتمعات المقطعية، والتضامن العضوي بالمجتمعات المتمايزة وظيفيًا. وبذلك، أمكن في بادئ الأمر أن يبقى مفتوحًا السؤالُ ما إذا كان يوجد بين درجة التمايز في المنظومة ونوع الإدماج الاجتماعي رابطة سببية خطّية، أو ما إذا كانت بنى الوعي والمجتمع تحيل في شكل داخلي بعضها على بعض، كما لحظات في كل واحد. بيد أنه من خلال هذه المقاربة إنما تدخل فكرة أخرى، ألا وهي تصوّر دوركهايم أن الوعي الجمعي هو عنصر مقوّم بالنسبة إلى المجتمعات القديمة، في حين أن رابطة الحياة في المجتمعات الحديثة مؤلَّفة عبر تقسيم العمل: «إن الحياة الاجتماعية إنما هي متفرّعة من منبع مضاعف، تشابه حالات الوعي وتقسيم العمل الاجتماعي»[8]. إن الانتقال من شكل من التضامن المجتمعي إلى شكل آخر يعني طبقًا لذلك تحوّلًا

(5) Durkheim, *Über die Teilung*, pp. 222 f.

(6) Ibid., p. 81.

(7) يراجع: N. Luhmann, «Einleitung zu E. Durkheim,» in: Durkheim, *Über die Teilung*, pp. 17-34.

(8) Durkheim, *Über die Teilung*, p. 266.

في **أسس الإدماج** داخل المجتمع. وفي حين أن المجتمعات البدائية مدمَجة عبر **توافق معياري أساسي**، يتمّ الإدماج في المجتمعات المتطوّرة عبر **الترابط المنظوماتي** (systemisch) **بين مجالات الفعل المخصَّصة في شكل وظيفي**.

هذا التصوّر وجده دوركهايم عند سبنسر مبسوطًا على نحو جذري. إذ يعتقد سبنسر «أن الحياة الاجتماعية، مثل كل حياة عمومًا، لا يمكن بالطبع أن تتنظّم إلا من خلال تأقلم غير واع وتلقائي، تحت الضغط المباشر للحاجات وليس طبقًا لمخطّط مدروس للعقل المتفكّر. فهو لا يتصوّر أن المجتمعات يمكن أن تنبني بحسب برنامج تمّ التناقش في شأنه في شكل رسمي... وبالتالي فإن التضامن الاجتماعي لن يكون سوى التطابق العفوي بين المصالح الفردية، توافقُ العقودُ هي التعبير الطبيعي عنه. إن نمط العلاقات الاجتماعية سوف يكون العلاقة الاقتصادية، مجرّدة من كل لوائح منظّمة، وكما تنتج من المبادرة الحرّة تمامًا للأطراف. وبكلمة واحدة، لن يكون المجتمع سوى إرساء علاقة بين أفراد يتبادلون منتجات عملهم، ومن دون أن يتدخّل أي فعل اجتماعي حقًّا من أجل تعديل هذا التبادل»[9]. يفسّر سبنسر الطابع المؤسّس للوحدة الذي ينطوي عليه تقسيم العمل، وذلك بمساعدة آلية منظوماتية، ألا وهي السوق. وعبر هذه السوق يتمّ إرساء علاقات التبادل التي ينخرط فيها الأفراد طبقًا لحساباتهم النفعية التي تتميز بمركزية «الأنا» وذلك في إطار القانون الخاص المدني (bürgerlich). إن السوق هي آلية، من شأنها أن تحقّق الإدماج الاجتماعي «بشكل عفوي»، وذلك من جهة ما يطابق، ليس بين بعض توجّهات الفعل عبر قواعد خلقية، بل بين مفاعيل فعل مجمَّعة (aggregiert) عبر روابط وظيفية. وعن سؤال دوركهايم، كيف يمكن تقسيم العمل أن يكون في الوقت نفسه قانونًا طبيعيًا للتطوّر وآلية الإنتاج بالنسبة إلى شكل معين من التضامن المجتمعي[10]، أعطى سبنسر إجابة واضحة. إن تقسيم العمل الاجتماعي المضبوط عبر الآلية غير المعيارية للسوق إنما يجد بكل بساطة عبارته المعيارية في «المنظومة الهائلة للعقود الخاصة».

لكن هذه الإجابة حملت دوركهايم على الوعي بأنه فهم سؤاله في معنى **آخر**.

---

(9) Ibid., pp. 242 f.

(10) Ibid., p. 81.

ومن خلال المناظرة مع سبنسر صار واضحًا أن دوركهايم لا يحبّذ تفسير التضامن العضوي في معنى (in Begriffen) إدماج منظوماتي للمجتمع، مفكوك الارتباط عن التوجّهات القيمية للفاعلين الفرديين، وبالتالي لا يودّ تفسيره في معنى آلية تعديل خالية من المعايير - في معنى «تبادل للمعلومات يتمّ من دون انقطاع من مكان إلى آخر بحسب حالة العرض والطلب»[11]، وذلك أنه في علاقات التبادل لا يجد دوركهايم «شيئًا قد يكون مشابهًا لمفعول قاعدة ما». إن مفعولًا كهذا لا يمكن أن يتحقّق أيضًا، كما أظنّ، في نطاق مجتمعات متمايزة إلا عبر قوّة الإدماج الاجتماعية التي من شأن القواعد الخلقية. وبالرجوع إلى الصورة التي رسمها سبنسر عن ضرب من مجتمع السوق المندمج حصريًا في شكل منظوماتي، طرح دوركهايم السؤال الخَطابي الآتي: «هل هذا هو في الواقع طابع المجتمعات التي أُنتجت وحدتُها عبر تقسيم العمل؟ إذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه يمكننا عن حقّ أن نشكّ في استقراره، وذلك أنه إذا كانت المصلحة تقرّب بين الناس، فإن ذلك لا يحدث أبدًا إلا لبعض اللحظات، إنها لا يمكن أن تخلق بينهم إلا رابطًا خارجيًا. وفي واقعة التبادل، يبقى مختلف الفاعلين بعضهم خارج بعض، فإذا انتهت العملية عاد كل طرف إلى نفسه واستعاد نفسه كلّيةً. إن ضمائر الناس (ihr Bewusstsein)[12] ليست في اتصال إلا في شكل سطحي، لا هي ينفذ بعضها إلى بعض ولا هي ينضمّ بعضها إلى بعض بكل قوة. وحتى متى ما نظرنا إلى عمق الأشياء، فنحن سوف نرى أن كل تناغم بين المصالح يخفي نزاعًا كامنًا أو مؤجّلًا فحسب، إذ حيثما تسود المصلحة وحدها، وبما أنه لا شيء يأتي كي يكبح مظاهر الأنانية القائمة، فإن كل 'أنا' يجد نفسه تلقاء الغير على طريق الحرب، وكل هدنة عن هذا التناحر الأبدي لن تكون لمدّة طويلة. إن المصلحة هي فعلًا أقلّ الأشياء ثباتًا في العالم»[13].

(11) Ibid., p. 257.

(12) هنا توجد صعوبة في ترجمة الكلمة الفرنسية «les consciences» («الوعي») في الجمع، سواء إلى الألمانية (الأغلب أنه لا يوجد جمع لكلمة Bewusstsein) أو إلى العربية (لا يوجد جمع لكلمة «وعي»)، وذلك على خلاف الفرنسية، وهو ما نعثر عليه في نصّ دوركهايم. ولذلك اقترحنا التعويل على كلمة «ضمير» التي تقبل الجمع، ولما بين الكلمتين من التواتر في الاستعمال. (المترجم)

(13) Ibid., p. 243.

حتى الشكل العضوي من التضامن المجتمعي ينبغي أن يتمّ تأمينه عبر القيم والمعايير، إنه، مثل التضامن الآلي، ومهما كان متغيرًا في بناه، بمنزلة تعبير عن الوعي الجمعي. وهذا الأخير لا يمكن أن يتمّ تعويضه بآلية منظوماتية مثل السوق، الذي شأنه أن ينسّق بين المفاعيل المجمَّعة للأفعال الموجّهة نحو المصالح: «إنه من الخطأ إذًا أن نقيم تعارضًا بين المجتمع المتأتّي من الجماعة القائمة على العقائد الإيمانية والمجتمع القائم في أساسه على التعاون، بحيث لا نمنح طابعًا خلقيًا إلا للمجتمع الأوّل، ولا نرى في المجتمع الثاني غير تجمّع اقتصادي. في الواقع، إن للتعاون أيضًا الطابعَ الخلقي الأصلي الخاص به»[14].

تبعًا لذلك، فإنه ينبغي أن يوجد رابط سببيٌّ بين تمايز مطّرد لمنظومة المجتمع وتكوين أخلاق مستقلّة ناجعة في الإدماج. ولكن في صالح هذه الأطروحة نكاد لا نجد أدلّة إمبيريقية. وإن المجتمعات الحديثة إنما تمنحنا صورة مغايرة. إن التمايز الكبير في المنظومة فائقة التركيب لاقتصاد السوق من شأنه أن يُدمّر الأشكال التقليدية للتضامن، من دون أن تنتج في الوقت ذاته توجيهات معيارية بإمكانها أن تضمن شكلًا عضويًا من التضامن. إن الأشكال الديمقراطية لتكوّن الإرادة السياسية وللأخلاق ذات النزعة الكونية هي - بحسب تشخيص دوركهايم - ضعيفة جدًّا، وهي أعجز من أن تواجه المفاعيل التفتيتية (desintegrierend) لتقسيم العمل. ينظر دوركهايم إلى المجتمعات الصناعية الرأسمالية بوصفها مدفوعة إلى حالة أنُومِيَا، حالة انعدام النواميس (Anomie) التي يرجعها إلى مسارات التمايز هذه التي من رحمها يجب أن تنشأ مع ذلك أخلاق جديدة «بحسب قوانين الطبيعة». هذه المعضلة تقابل بوجه ما مفارقة العقلنة الاجتماعية لدى فيبر.

لقد أراد دوركهايم أوّل الأمر أن يجد حلًا من طريق تمييز الظواهر العادية لتقسيم العمل عن «تقسيم العمل الخالي من النواميس» (anomisch). والمثال المركزي الذي ساقه عن تقسيم العمل الخالي من النواميس هو «العداوة بين العمل ورأس المال»[15]، لكن التحاليل التي قام بها دوركهايم في الكتاب الثالث من شأنها أن تجعل الدور الفاسد الذي تورّط فيه جليًا للعيان. من جهة أولى،

(14) Ibid., p. 268.

(15) Ibid., p. 396.

تمسّك بالأطروحة القاضية بأن تلك القواعد الخلقية التي تجعل التضامن العضوي ممكنًا، هي «في الحالة العادية، تنشأ من نفسها عن تقسيم العمل»[16]، ومن جهة أخرى يفسّر الطابع المختلّ لأشكال معينة من تقسيم العمل بافتقاد قواعد خلقية كهذه، ما هو مفقود هو ربط (Einbindung) مجالات الفعل المخصّص وظيفيًا بمعايير ملزمة (verbindlich) أخلاقيًا: «في كل هذه الحالات، إذا كان تقسيم العمل لا ينتج التضامن، فذلك لأن علاقات الأعضاء ليست منظّمة بقواعد (geregelt)، لأنها في حالة أنُومِيَا، في حالة انعدام النواميس»[17].

لم يستطع دوركهايم أن يحلّ هذه المفارقة. لقد أمسك بالثور من قرنيه واشترط **مطلبًا**، كما يبين ذلك تصدير الطبعة الثانية والمحاضرات اللاحقة حول الأخلاقيات المهنية، يقضي بأن التقسيمات المهنية لمنظومة الشغل الحديثة، يجب أن تشكّل نقطة الانطلاق بالنسبة إلى الأنظمة أو القواعد المعيارية المبرّرة بناء على نزعة كونية.

ليست إجابة دوركهايم وإنما طرحه للإشكال ما هو مليءٌ بالعبر، فهو طرحٌ يلفت إلى الروابط الإمبيريقية بين درجات تمايز المنظومة وأشكال الإدماج الاجتماعي. وإن تحليل هذه الروابط ليس ممكنًا إلا عندما نميز آليات تنسيق الأفعال، التي تناغم بين **توجّهات الفعل** لدى المشاركين بعضهم مع بعض، عن الآليات التي تحقّق استقرار روابط الفعل غير المقصودة بواسطة التشبيك (Vernetzung) الوظيفي بين **تبعات الفعل**. إن إدماج منظومة فعلٍ ما إنما يتمّ إرساؤه في حالة أولى عبر إجماعِ مضمون معياريًا أو مقصود إليه تواصليًا، وفي حالة أخرى عبر تنظيم غير معياري للقّرارات الفردية يتجاوز وعي الفاعلين. إن التمييز بين إدماج **اجتماعي** للمجتمع، مرتبط بتوجّهات الفعل، والإدماج **المنظوماتي**، الذي يتخطّى (hindurchgreifend) توجّهات الفعل، إنما يجبرنا على تمييز مقابل في صلب مفهوم المجتمع نفسه. وسواء انطلقنا مع ميد من المفاهيم الأساسية للتفاعل الاجتماعي أو مع دوركهايم من المفاهيم الأساسية للتمثيل (Repräsentation) الجمعي، فإن المجتمع، في الحالتين، إنما يتمّ تصوّره من منظور المشارك الخاص بالذوات

(16) Ibid., p. 408.

(17) Ibid., p. 410.

الفاعلة، باعتباره **عالم الحياة الخاص بمجموعة اجتماعية ما**. وبعين الضدّ من ذلك، فإن المجتمع من منظور الملاحظ الخاص بعنصر غير مشارك، لا يمكن تصوّره إلا باعتباره **منظومة من الأفعال**، حيث ما تحصل عليه هذه الأفعال، وفي كل مرة بحسب مساهمتها في الحفاظ على وجود المنظومة، هو مكانة وظيفية.

يستطيع المرء الآن أن يجمع المفهوم المنظوماتي عن المجتمع إلى مفهوم عالم الحياة وذلك بطريقة مشابهة لطريقة ميد، حيث إنه قد ربط الدلالات الطبيعية أو الموضوعية التي يعزوها عالم الأحياء إلى **الطرائق السلوكية للجسم العضوي** ضمن المنظومة المرجعية لعالمه المحيط الخاص بنوعه، بالدلالات السيمانطيقية (auf die semantisierten Bedeutungen) **للأفعال** المقابلة لها، والتي هي متاحة بالنسبة إلى الفاعل داخل عالم الحياة ذاته الخاص به. إن ميد، كما سبق أن رأينا، قد أعاد بناء نشأة العالم الاجتماعي – الثقافي باعتباره انتقالًا إلى مستوى من التفاعل يتمّ أوّل الأمر بتوسّط رمزي، ثمّ بتوسّط لغوي. ومن ثمّ فإن الدلالات الطبيعية، الناجمة عن المكانة داخل الدائرة الوظيفية للسلوك الحيواني، قد أعيدت صياغتها في دلالات رمزية، هي بالنسبة إلى المشاركين في التفاعل متوفرةٌ في شكل قصدي. وعبر هذا المسار من التطبيق السيمانطيقي (Semantisierungsvorgang) يتغير مجال الموضوع، وذلك على نحو بحيث إن النموذج الإيثولوجي (ethologisch)[18] لمنظومة معدّلة ذاتيًا (selbstgeregelt)، بموجبها تُعزى إلى كل حدث أو حال دلالةٌ ما على أساس مكانته الوظيفية، هو نموذج قد تمّ تعويضه خطوة خطوةً بالنموذج التواصلي الذي بمقتضاه يقوم الفاعلون بتوجيه أفعالهم بحسب تأويلاتهم الخاصة للوضعية. بلا شكّ كان يمكن هذا التصوّر عن عالم الحياة أن يكون **كافيًا**، لو أن مسار التحويل السيمانطيقي هذا قد استغرق **كل** الدلالات الطبيعية، وذلك يعني: لو أن كل الروابط المنظوماتية التي في نطاقها توجد التفاعلات في كل مرّة، قد تمّ الإمساك بها في أفق عالم الحياة وبالتالي في المعرفة الحدسية للمشاركين في التفاعل. إنها فرضية جريئة ولكن إمبيريقية، لا يمكن أن تُحسَم **مسبقًا** (vorntschieden) على المستوى التحليلي عبر تصوّر للمجتمع مبسوط في شكل نظرية في الفعل.

---

(18) أي متعلّق بدراسة سلوك الحيوان. (المترجم)

كل نظرية في المجتمع، محصورة في نظرية في التواصل، هي خاضعة لتقييدات ينبغي أن تتمّ ملاحظتها. إن تصوّر عالم الحياة الذي يعرض لنا من المنظور المفهومي للفعل الموجّه نحو التفاهم، هو ليس له بالنسبة إلى نظرية في المجتمع (gesellschaftstheoretische Reichweite) سوى مدى محدود. ولهذا السبب أودّ أن أقترح أن نتصوّر المجتمعات باعتبارها منظومةً وعالمَ حياةٍ **في الوقت ذاته** (1). وهذا المفهوم يثبت نفسه ضمن نظرية في التطوّر الاجتماعي، تفصل بين عقلنة عالم الحياة وبين التعقّد المتزايد في المنظومة المجتمعية، وذلك كي نجعل الترابط الذي لاحظه دوركهايم بين أشكال الإدماج الاجتماعي ودرجات تمايز المنظومة، أمرًا ملموسًا، وذلك يعني متاحًا أمام تحليل إمبيريقي (2). بذلك، أريد في تناسب مع مفهوم لوكاتش عن شكل الموضوعية أن أطوّر مفهومًا عن شكل التفاهم، بمساعدته يمكن أن يتمّ تقصّي (einholen) إشكالية التشيؤ في ضوء نظرية التواصل. وبواسطة هذه العدّة المفهومية سوف أستأنف في التأمّل الختامي تشخيص فيبر مرّة أخرى وأقترح بالنسبة إلى مفارقة العقلنة صياغة جديدة.

-1-

في تصور عالم الحياة والمثالية الهرمينوطيقية للسوسيولوجيا الفاهمة

أودّ أن أشرح مفهوم عالم الحياة ولهذا الغرض أن أستأنف من جديد تأمّلاتنا عن نظرية في التواصل. إن المقصد ليس متابعة البحث التداولي - الصوري في الفعل التواصلي، بل أريد بالأحرى أن أبني على أساس هذا المفهوم، بمقدار ما هو محلَّل إلى حدّ الآن، وأن أخوض في السؤال، كيف يكون من شأن عالم الحياة، من جهة ما هو الأفق الذي في نطاقه «بعدُ على الدوام» يتحرّك الفاعلون على نحو تواصلي، أن يحدَّد وأن يُغيَر بكامله عبر التحوّل البنيوي للمجتمع.

كنت قد أدخلت مفهوم عالم الحياة في شكل عرضي، وذلك من منظور البحث القائم على إعادة البناء. وهو يشكّل مفهومًا تكميليًا للفعل التواصلي. إن التحليل التداولي - الصوري، وبشكل مشابه للتحاليل الفينومينولوجية لعالم الحياة لدى هوسرل الأخير[1] أو تحليلات فتغنشتاين الأخير[2] عن شكل الحياة

(1) في شأن المفهوم الفينومينولوجي عن العالم، يراجع: L. Landgrebe: *Phänomenologie und Metaphysik* (Hamburg: 1949); *Philosophie der Gegenwart* (Bonn: 1952), pp. 65 ff.; A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness* (Pittsburg: 1964); G. Grand, *Welt, Ich und Zeit* (Den Haag: 1955); H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte* (Freiburg: 1962); W. Lippitz, «Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt,» *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 32 (1978), pp. 416 ff., and K. Ulmer, *Philosophie der modernen Lebenswelt* (Tübingen: 1972).

(2) في شأن تحليل أشكال الحياة الموجّه بشكل سوسيولوجي، يراجع: P. Winch, *The Idea of Social Science* (London: 1958; dtsch. Frankfurt am Main: 1966); R. Rhees, *Without Answers* (New York: 1969); D. L. Philipps and H. O. Mounce, *Moral Practices* (London: 1970); H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: 1972); P. McHugh et al., *On the Beginning of Social Inquiry* (London: 1974).

(Lebensformanalysen)[3] (التي لم تجر بلا ريب وفق مقصد نسقي)، إنما هو يستهدف البنى التي تُنصَّب في مقابل التجليات التاريخية لعوالم الحياة وأشكال الحياة الخاصة، باعتبارها بنى ثابتة. وعند هذه الخطوة نحن نتحمّل فصلًا ما بين الشكل والمحتوى. وبما أننا نتشبّث بمنظور صوري - تداولي في البحث، فإن بإمكاننا أن نستأنف استشكالات قد تمتّ دراستها إلى حدّ الآن في إطار الفلسفة الترنسندنتالية، وبالتالي أن نوجّه انتباهنا هنا نحو بنى عالم الحياة عمومًا.

أودّ بادئ الأمر أن أوضّح بأي وجه يسلك عالمُ الحياة تجاه تلكم العوالم الثلاثة التي على أساسها تضع ذواتٌ فاعلة، موجّهة نحو التفاهم، تعريفاتها المشتركة لوضعية ما (1). سوف يتمّ الاشتغال على مفهوم عالم الحياة الحاضر في فعلٍ تواصلي ما باعتباره سياقًا، وذلك تحت هدي التحليلات الفينومينولوجية لعالمِ الحياة ويتمّ ربطه بمفهوم دوركهايم عن الوعي الجمعي (2). وبلا ريب لن يكون ذلك مفيدًا فقط بالنسبة إلى التحليلات الإمبيريقية. إن مفاهيم عالم الحياة الشائعة في سوسيولوجيا الفهم إنما تقترن بتصوّرات عن الحياة اليومية، ولا تصلح في بادئ الأمر إلا للعرض السردي للحادثات التاريخية والعلاقات الاجتماعية (3). ومن هذا الأفق ينطلق البحث في الوظائف التي يضطلع بها الفعل التواصلي من أجل الحفاظ على عالم حياةٍ متمايز في شكل بنيوي. وبالاعتماد على هذه الوظائف يمكننا أن نوضّح الشروط الضرورية من أجل عقلنةٍ ما لعالم الحياة (4). وهكذا نصطدم بحدود المقاربات النظرية التي تماهي بين المجتمع وعالم الحياة، ولهذا السبب سوف أقترح أن نتصوّر المجتمع باعتباره منظومةً وعالمَ حياةٍ في الوقت ذاته (5).

(1) عالم الحياة بوصفه أفق الفعل التواصلي وخلفيته

كنت في المقدّمة قد ميزت، في المفترضات الأنطولوجية للفعل الغائي والفعل المعدّل بمعايير والفعل الدرامي، بين ثلاثة أنواع من العلاقة، بين

---

(3) تحليلات «شكل الحياة» وليس «شكل العالم المعيش» (la forme du monde vécu) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 131). (المترجم)

فاعل – و– عالم التي يمكن ذاتًا ما أن تضطلع بها إزاء شيء ما في عالم ما: إزاء شيء ما، إما يحدث في عالم موضوعي واحد وإما يمكن أن يتمّ إحداثه، إزاء شيء ما، يتمّ الاعتراف به داخل العالم الاجتماعي المتقاسَم بين كل المنتمين إلى كيان جمعي ما باعتباره أمرًا واجبًا (gesollt)، أو إزاء شيء ما، يعزوه فاعلون آخرون إلى العالم الذاتي الخاص بالمتكلّم والذي يمتلك مدخلًا مفضّلا له. هذه العلاقات– بين– فاعل–و–عالم تتكرّر في الأنماط الثلاثة من الفعل الموجّه نحو التفاهم. ومن خلال ضروب الاستخدام اللغوي، يمكن أن يتوضّح ماذا يعني أن متكلّمًا بمجرّد أن يقوم بعمل كلامي قياسي (Standardsprechakt) يتّخذ علاقة تداولية:

– إزاء شيء ما في العالم الموضوعي (من حيث هو جملة الكيانات التي حولها تكون المنطوقات الصائبة (wahr) ممكنة)، أو

– إزاء شيء ما في العالم الاجتماعي (من حيث هو جملة العلاقات البيشخصية المعدّلة في شكل مشروع)، أو

– إزاء شيء ما في العالم الذاتي (من حيث هو جملة تجارب الحياة التي لها مدخل مفضّل، والتي يمكن المتكلّم أن يعبّر عنها على نحو صادق (wahrhaftig)[4] أمام جمهور ما)،

بحيث إن مراجع (Die Referenten)[5] الفعل الكلامي إنما تبدو بالنسبة إلى المتكلّم بوصفها شيئًا موضوعيًا أو معياريًا أو ذاتيا.

كنت قد أشرت، عند إدخال مفهوم الفعل التواصلي[6]، إلى أن الأنماط الثلاثة من الفعل الموجّه نحو التفاهم إنما تمثّل حالات حدّية (Grenzfälle) فحسب. وفي واقع الأمر فإن التلفّظات التواصلية هي دائمًا متضمّنة في الصلات المختلفة مع العالم، إذ يرتكز الفعل التواصلي على مسار تأويلي تعاوني، ضمنه يتّصل المشاركون **في الوقت ذاته** بشيء ما داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي

---

(4) كلمة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 120). (المترجم)

(5) الأشياء المشار إليها. (المترجم)

(6) يراجع: المجلد الأول، ص 219 وما بعدها؛ 494 وما بعدها؛ و520 وما بعدها.

والعالم الذاتي، حتى ولو كانوا لا **يُبرزون** في تلفّظهم على المستوى الموضوعاتي إلا واحدًا فقط من المكونات الثلاثة. ومن ثمّ يستخدم المتكلّمُ والسامع المنظومةَ المرجعية للعوالم الثلاثة باعتبارها إطارًا تأويليًا، يعملون داخله على بلورة تعريفات مشتركة عن مقام الفعل (Handlungssituation) الذي من شأنهم. هم لا يقيمون الصلة مباشرة مع شيء ما داخل عالم ما، بل هم ينسّبون تلفّظهم بإمكان أن يتمّ التنازع في صلاحيته مع فاعل آخر. إن **التفاهم** إنما يعني اتّفاق (Handlungssituation) المشاركين في التواصل حول صلاحية تلفّظ ما، وإن **التوافق** (Einverständnis) هو الاعتراف البيذاتي بادّعاء الصلاحية الذي رفعه المتكلّم في شأنه. وحتى حين ينتمي تلفّظٌ ما في شكل واضح إلى ضرب **واحد** من التواصل، ويتناول (thematisiert) في شكل حادّ ادّعاءَ صلاحيةٍ من جنسه، فإن ضروب التواصل وادّعاءات الصلاحية المطابقة لها، إنما تظلّ في ما بينها في سياق إحالات (Verweisungszusammenhang) لم يمسسه سوء. كذا تسوغ في الفعل التواصلي القاعدة القاضية بأن مستمعًا ما، قد وافق على ادّعاء الصلاحية المتناوَل بوصفه موضوعًا في كل مرة، هو قد اعترف أيضًا بادعاءَي الصلاحية الآخريْن، المرفوعين في شكل ضمني، وإلا فإن عليه أن يفسّر عدم موافقته (Dissens). إن إجماعًا (ein Konsens) ما ليس من الممكن أن يحدث على سبيل المثال عندما يقبل مستمع ما **حقيقةَ إثباتٍ ما**، لكنه في الوقت ذاته يشكّك في صدق (Wahrhaftigkeit) المتكلّم أو في ملاءمة (Angemessenheit) التلفّظ الذي قام به، والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى الحالة التي مفادها على سبيل المثال أن مستمعًا ما يقبل **الصلوحية المعيارية** التي من شأن **أمرٍ** ما، لكنه لا يثق في جدية الإرادة المعبَّر عنها على هذا النحو، أو يشكّ في مفترضَات وجود الفعل المأمور به (وبالتالي في قابلية تنفيذ الأمر).

إن المثال المضروب عن أمرٍ يعتبره المخاطَب غير قابل للتنفيذ، فهو يذكّرنا بأن المشاركين في التفاعل يعبّرون دائمًا في مقامٍ ما، **عليهم** أن يعرّفوه في شكل **مشترك** بمقدار ما يفعلون على نحو موجّه نحو التفاهم. إن عامل البناء العجوز الذي يرسل زميله الشاب والقادم منذ فترة قصيرة للحصول على الجعة، ويطلب منه إن كان يمكنه أن ينصرف وأن يعود في بضعة دقائق، هو ينطلق من أن المقام واضحٌ بالنسبة إلى المشاركين، هنا بالنسبة إلى المخاطَب والزملاء الموجودين في مسمع منه: إن الفطور المرتقب هو **الغرض المُخبَر عنه** (das Thema)، والتزوّد

بالمشروبات هو **هدفٌ** متّصل بهذا الموضوع، أحد الزملاء القدامى رسم **خطّة** إرسال الزميل «الجديد» الذي هو بحكم وضعه لا يستطيع أن يتملّص بسهولة من هذا الطلب. إن التراتبية غير الرسمية داخل مجموعة العمّال في موقع البناء هي **الإطار المعياري** الذي في نطاقه يجوز لأحدهم أن يطلب شيئًا من الآخر. إن مقام الفعل معرَّف **زمانيًا** عبر وقت الاستراحة من العمل و**مكانيًا** عبر البعد الذي يفصل أقرب خمّارة عن موقع البناء. والآن إذا كان المقام على شاكلة بحيث إن أقرب خمّارة لا يمكن أن يتمّ بلوغها على الأقدام (zu Fuss)[7] في بضعة دقائق، وبالتالي فإن **خطّة** الزميل في العمل العجوز، في أي حال تحت الشروط المشار إليها، لا يمكن أن يتمّ **تنفيذها إلا بمساعدة** سيارة (أو أداة تنقّل أخرى)، فإن المخاطب سوف يجيب على الأرجح: «ولكن أنا لا أملك أي عربة».

إن خلفية أي تلفّظ تواصلي إنما تشكّله إذًا تعريفات المقام التي ينبغي، قياسًا على الحاجة الحالية إلى الفهم، أن تتداخل بما فيه الكفاية. وإذا لم يتمّ افتراض هذه الأرضية المشتركة، فإن الفاعلين ينبغي عليهم أن يحاولوا عبر الوسائل المستعملة للفعل الاستراتيجي على نحو موجّه نحو التفاهم، أن يستحدثوا تعريفًا مشتركًا للمقام، أو أن يتفاوضوا في شكل مباشر، وهو ما لا يحدث غالبًا في الممارسة التواصلية اليومية إلا في شكل «عمليات إصلاح». وحتى في الحالات حيث لا يكون ذلك ضروريًا، فإن كل تلفّظ جديد إنما يعني امتحانًا: إذ إن تعريف مقام الفعل المقترح في شكل ضمني من طرف المتكلّم إما أن يؤكَّد وإما يحوَّروإما يتمّ تعليقه جزئيًا، وإما على العموم أن يوضع موضع سؤال. هذا المسار المستمرّ من التعريف وإعادة التعريف (Umdefinition) إنما يعني إسناد (Zuordnung) المضامين إلى العوالم - وذلك بحسب ما **يسوغ** في كل مرة باعتباره جزءًا مكوِّنًا للعالم الموضوعي مؤوَّلا بالإجماع، أو باعتباره جزءًا معياريًا مكوّنا للعالم الاجتماعي معترَفًا به على نحو بيذاتي، أو باعتباره جزءًا خصوصيًا مكوّنًا لعالم ذاتي ما، متاحًا على نحو مفضّل. وفي الوقت ذاته، يرسم الفاعلون أنفسهم حدودًا تفصلهم عن هذه العوالم الثلاثة. ومع كل تعريف مشترك للمقام يعينون الحدّ الفاصل بين الطبيعة الخارجية والمجتمع والطبيعة الباطنية، ويجدّدون في الوقت ذاته رسم

(7) ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 134). (المترجم)

الحدود بينهم من حيث هم مؤوّلون، من جهة، وبين العالم الخارجي وعوالمهم الباطنية الخاصة بهم في كل مرة، من جهة أخرى.

تقريبًا مثلما أن زميل العمل العجوز يلاحظ، عندما يسمع إجابة الزميل الآخر، أنه ينبغي عليه أن يراجع الفرضية الضمنية بأن متجرًا يقع في الجوار يفتح يوم الاثنين. لكن الأمر سوف يكون على نحو مغاير لو أن الزميل في العمل الذي تمّت مخاطبته أعطى هذه الإجابة: «أنا ليس بي عطش هذا اليوم». هو سوف يستخلص من ردات الفعل المثيرة للدهشة أن «الجعة على الفطور» هو معيارٌ، يجب أن يتمّ اتّباعه بقطع النظر عن الحالة (Befindlichkeit) الذاتية لأحد المشاركين. ومن المحتمل أيضًا أن الزميل الجديد لا يفهم السياق المعياري الذي في نطاقه أعطاه زميل العمل العجوز أمرًا، ويستفسر أوّلًا عمّن سيكون عليه «الدور» في التزوّد بالجعة في اليوم الموالي، أو هو أخطأ الغرض المخبَر عنه، لأنه يأتي من منطقة أخرى، وليس له أي معرفة بإيقاع العمل المحلّي، على سبيل المثال عادة الفطور الثاني ولهذا هو يعيد السؤال: «لماذا يجب علي **الآن** أن أنقطع عن العمل؟». نحن نستطيع أن نتخيل سلسلة من المحادثات التي تبين أنه في كل مرة ثمّة واحد من المشاركين قد غير تعريف المقام الذي قدّمه في البداية، وتناغم مع تعريفات المقام التي قدّمها المشاركون الآخرون في التفاعل. في الحالتين الأوليين سوف تحدث إعادة تجميع للمكوّنات المفردة للمقام، سوف يحدث تحوّل في الهيئة (Gestaltswitch): إذ من الواقعة المفترضة بأن المتجر الذي يقع في الجوار هو مفتوح، ينشأ رأيٌ ذاتي قد تبين أنه خاطئ، ومن الرغبة المفترضة في تناول الجعة على الفطور، نشأ معيارٌ سلوكي معترَف به في شكل جمعي. وفي الحالتين الأخريين كلتيهما سوف يجد تأويلُ المقام، بالنظر إلى الأجزاء المكوّنة للعالم الاجتماعي، تتمّةً ما: إن الجعة يجلبها من يكون في أدنى منزلة، وعلى الساعة التاسعة يتناول المرء هنا الفطور الثاني. تحت هذه **التعريفات المعادة** تكمن الافتراضات في شأن أرضية مشتركة (die Gemeinsamkeitsunterstellungen) بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي في كل مرة. ومن خلال هذه المنظومة المرجعية يوحي (unterstellen)[8] المشاركون في التواصل بأن تعريفات المقام التي تشكّل في كل مرّة خلفية تلفّظ حالي ما، هي تسوغ على نحو بيذاتي.

(8) ربّما علينا أن نرى المعنيين المشار إليهما معًا: «يوحي» ولكن أيضًا «يفترض». الإيحاء والافتراض معًا. (المترجم)

بلا ريب، إن المقامات غير «معرَّفة» في معنى رسم صارم للحدود. إذ إن للمقامات دائمًا أفقًا ما، ينزاح مع الغرض المخبَر عنه (Thema). إن **مقامًا** ما هو مقطع، مستخرَج عبر الثيمات المخبر عنها ومتمفصل عبر أهداف الفعل ومخططاته، من **سياقات الإحالة على عالم الحياة**، التي هي مرتّبة على نحو متّحد المركز، ومع تزايد المسافة المكانية - الزمانية والاجتماعية تصبح في الوقت ذاته أكثر فأكثر مجهولة الهوية (Anonymer) وأكثر انتشارًا. كذا مثلًا، في ما يخصّ مشهد عمّال البناء الصغير هذا، فإن موضع البناء الواقع في شارع معين، والنقطة الزمنية، لنقلْ يوم اثنين معين قبل استراحة الفطور بقليل، والمجموعة المرجعية أي الزملاء الذين يوجدون في هذا الوقت في موقع البناء، كل هذه الأمور تكوّن نقطة الصفر من منظومة مرجعية مكانية - زمانية واجتماعية بالنسبة إلى عالمٍ يوجد في «المدى الحالي» للنظر. إن المحيط العمراني لأرض البناء، المنطقة، البلد، القارّة ...إلخ. هي تكوّن من ناحية مكانية «عالمًا قابلًا بالقوّة (Potentiell) للوصول إليه»، ويقابله من ناحية زمانية مجرى اليوم وتاريخ الحياة، والعصر ...إلخ. ومن ناحية اجتماعية، المجموعةُ المرجعية التي تمتدّ من الأسرة، عبر الجماعة المحلّية، والأمّة ...إلخ، إلى حدّ «المجتمع العالمي». وكان ألفريد شوتز قد أطنب ذات المرار في بيان هذه التقسيمات المكانية - الزمانية والاجتماعية لعالم الحياة اليومية(9).

إن **غرض** استراحة الفطور المرتقبة المخبَر عنه و**خطّة** جلب الجعة التي في ضوئها تمّ تقدير الغرض المخبر عنه، هما أمران يستبعدان من عالم الحياة الخاص بالمشاركين المباشرين **مقامًا** ما. وإن مقام الفعل هذا هو يقدّم نفسه بوصفه مجالًا من **حاجات التفاهم وإمكانات الفعل** الحالية: إذ الانتظارات التي يربطها الزملاء باستراحة الفطور، ووضعُ زميل شابّ وافدٍ حديثًا، والمسافة التي تفصل الخمّارة عن موقع البناء، وتوفر سيارة ...إلخ، هي أمور تنتمي إلى مكوّنات المقام. كذلك أن يتمّ ها هنا إنشاء منزل للأسرة، أن الزميل في العمل، العامل المهاجر، ليس له تأمين اجتماعي، أن زميلا آخر له ثلاثة أطفال، وأن البناء الجديد يخضع للتراتيب البلدية في ولاية بافاريا، هي ظروف **غير مفيدة أو غير ذات صلة** (relevant) بالنسبة إلى المقام المعطى.

---

(9) A. Schütz, *Collected Papers* (Den Haag: 1967; dtsch. Den Haag: 1971), vol. 1.

بلا ريب، إن الحدود متموّجة. وهذا الأمر ينكشف لنا ما إنْ يظهر مالك البناء يحمل صندوقًا من الجعة من أجل إبقاء العمّال في مزاج جيد، ما إنْ يتعثّر العامل المهاجر وهو يتأهّب لجلب الجعة فيسقط عن السلّم، ما إنْ تطرأ موضوعةُ التنظيم الجديد للإعانات الخاصة بالأطفال، أو ما إنْ يظهر المهندس المعماري مع موظّف من الإدارة المحلّية من أجل تفقّد عدد الطبقات. وفي هذه الحالات يتزحزح الغرض المخبر عنه ومعه يتزحزح أفقُ المقام، وذلك يعني: **مقطعُ عالم الحياة المفيد أو الذي له صلة بالمقام**، والذي تنشأ بالنسبة إليه، في ضوء إمكانات الفعل الحالية، حاجةٌ إلى التفاهم. إن المقامات لها حدود يمكن أن يتمّ في كل وقت تخطّيها، من هنا تأتّت الصورةُ التي أدخلها هوسرل عن **الأفق**[10] الذي يتزحزح بحسب موقعنا، والذي يمكنه، متى ما تحرّك المرء على أرضية غير مستوية، أن يتمدّد أو يتقلّص.

يكوّن مقام الفعل بالنسبة إلى المشاركين في كل مرّة مركز عالم الحياة الخاص بهم: هو يمتلك أفقًا متحرّكًا، لأنه **يحيل** على تعقّد عالم الحياة. وبطريقة معينة، فإن عالم الحياة الذي إليه ينتمي المشتركون في التواصل، هو حاضر على الدوام، ولكن فقط على نحو بحيث إنه يكوّن **خلفية** بالنسبة إلى المشهد الحالي. وما إنْ يتمّ إقحام **سياق إحالةٍ** كهذا في مقامٍ ما، وما إن يتحوّل إلى جزء مكوّن في مقام ما، يخسر طابعه المبتذل وصلابته التي لا جدال فيها. فإذا ما دخل واقعُ أن الزميل الجديد غير مؤمَّن ضدّ حوادث الشغل وبشكل مفاجئ في مجال الإفادة (Relevanzbereich) الخاص بحقل من الأغراض المخبر عنها، فإنه يستطيع أن يدخل صراحةً في الاعتبار، وذلك من خلال أدوار متضمّنة-في-القول عدة: يستطيع متكلّم ما أن يلاحظ أن «p»، وهو يستطيع أن يندم أو يخفي أن «p»، وهو يستطيع أن يقوم بالاتّهام بأن «p» ...إلخ. إن واقع الحال (der Sachverhalt)، بمجرّد أن يصبح جزءًا مكوّنًا للمقام، يمكن أن يتمّ الوعي به واستشكاله بوصفه واقعة مادّية (Tatsache)، بوصفه مضمونًا معياريًا، بوصفه محتوى تجربة في الحياة. وقبل أن يكتسب إفادةَ المقام (Situationsrelevanz)، فإن الظرف ذاته لن يكون معطى إلا

(10) يراجع في شأن هذا الأمر: H. Kuhn, «The Phenomenological Concept of Horizon,» in: M. Faber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl* (Cambridge, Mass.: 1940), pp. 106 ff.

في نمط **المفهوم بنفسه** (Selbstverständlichkeit) **في عالم الحياة**، الذي هو مألوف حدسًا عند المعنيين بالأمر، من دون اعتبار لإمكان استشكاله. إنه لا يتمّ حتى «الوعي» به بالمعنى الدقيق، إذا كانت المعرفة مخصَّصة من جهة أنها يمكن أن تُعلَّل وأن يُتنازَع فيها. وحدها المقاطع المحدودة من عالم الحياة التي يتمّ جرّها داخل أفق مقامٍ ما، هي تكوّن سياقًا للفعل الموجّه نحو التفاهم، قابلًا للتغريض (Thematisierungsfähig)، ويحدث تحت فئة **المعرفة**. ومن المنظور المصوَّب نحو المقام يظهر عالم الحياة باعتباره خزّانًا للأشياء المفهومة بنفسها أو للقناعات التي لا مزعزع لها، والتي يستخدمها المشتركون في التواصل لمصلحة مسارات التأويل التعاونية. لكن عناصر فردية، **وأشياء مفهومة بنفسها** معينة **يتمّ تحريكها في شكل معرفة مستقرّة وفي الوقت ذاته إشكالية، فقط عندما تصبح مفيدة بالنسبة إلى مقام ما.**

فإذا نحن الآن تخلّينا عن المفاهيم الأساسية لفلسفة الوعي التي في نطاقها كان هوسرل قد عالج إشكالية عالم الحياة، فإننا نستطيع أن نفكّر في عالم الحياة ممثَّلًا عبر مخزونٍ من النماذج التأويلية، متوارثٍ ثقافيًا ومنظَّم لغويًا. ومن ثمّ فإن الكلام على سياق إحالات، يربط مكوّنات المقام الواحد مع الآخر ويربط المقام مع عالم الحياة، لم يعد في حاجة لأن يُفسَّر في إطار فينومينولوجيا أو علم نفس الإدراك[11]. إن سياقات الإحالة إنما يمكن على الأرجح أن تُتَصوَّر باعتبارها سياقات دلالة، هي توجد بين تلفّظ تواصلي معطى والسياق المباشر وأفق الدلالة الحافّ (konnotativ) بها. إن سياقات الإحالة إنما تعود إلى العلاقات **المقعَّدة نحويًا** بين عناصر **مخزون معرفي منظَّم في شكل لغوي.**

إذا ما فرضنا، كما هو جارٍ في التقليد الذي يعود إلى هومبولدت[12]، علاقة داخلية بين بنى عالم الحياة وبنى الصورة اللغوية للعالم، فإن ما ستحصل عليه

(11) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil* (Hamburg: 1948).
حول نقد أسس نظرية الوعي التي تستند إليها أنطولوجيا الاجتماع الفينومينولوجية لدى أ. شوتز، يراجع: M. Theunissen, *Der Andere* (Berlin: 1965), pp. 406 ff.

(12) L. Weisgerber, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur* (Düsseldorf: 1957); R. Hoberg, *Die Lehre vom sprachlichen Feld* (Düsseldorf: 1970); H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?* (Frankfurt am Main: 1972).

اللغة والتراث الثقافي هو موقف ترنسندنتالي تجاه كل ما يمكن أن يصبح جزءًا مكوّنًا لمقام ما. اللغة والثقافة لا هما تتطابقان (sich decken) مع المفاهيم الصورية للعالم، والتي بمساعدتها يعرّف المشتركون في التواصل المقامَ الخاص بهم، ولا هما تظهران بمنزلة شيء داخل العالم. إن اللغة والثقافة هما مقوِّمتان (konstitutiv) بالنسبة إلى عالم الحياة ذاته. لا هما تشكّلان واحدًا من العوالم الصورية التي إليها يسند المشتركون في التواصل مكوّنات المقام، ولا هما تصادفاننا بمنزلة شيء ما داخل العالم الموضوعي أو العالم الاجتماعي أو العالم الذاتي. إن المشتركين في التواصل، بمجرّد ما ينفّذون أو يفهمون فعلًا كلاميًا ما، فإنهم يتحرّكون داخل لغتهم إلى حدّ بحيث إنهم لا يستطيعون أن يضعوا تلفّظًا حاليًا **أمام أنفسهم** باعتباره «شيئًا ما بيذاتيًا»، وذلك بالطريقة التي بها يختبرون تجربةً في الحياة باعتبارها شيئًا ما موضوعيًا، أو يصادفون انتظارًا سلوكيًا باعتباره شيئًا ما معياريًا أو يعيشون أو يعزون (zuschreiben)[13] رغبة أو شعورًا باعتباره شيئًا ما ذاتيًا. إن وسط التفاهم إنما يظلّ في ضرب مخصوص من **التعالي النصفي** (Halbtranszendenz). وما دام المشتركون في التواصل يحافظون على مواقفهم الإنجازية، فإن اللغة المستخدمة حاليًا إنما تبقى **وراء ظهورهم**. فتجاهها لا يستطيع المتكلّمون اتّخاذ أي **موقع خارج العالم** (extramundane Stellung). الشيء نفسه يسوغ على نماذج التأويل الثقافية، التي يتمّ توارثها داخل هذه اللغة. إن اللغة إنما لها، تحت جوانبها الدلالية، قرابة مخصوصة مع رؤية العالم المتمفصلة لغويًا. وإن اللغات الطبيعية إنما تحافظ على مضامين التراث التي ليس لها من بقاء إلا في شكل رمزي، وفي أغلب الأحيان في تجسيدات لغوية. ومن هنا فإن الثقافة أيضًا تطبع اللغة، وذلك أن القدرة الدلالية للغة ما ينبغي أن تكون على مقاس تعقّد المضامين الثقافية المتراكمة ونماذج التأويل والتقييم والتعبير.

هذا المخزون من المعارف يزوّد المنتمين بجملة من **القناعات العميقة** (Hintergrundüberzeugungen)، التي لا إشكال فيها والتي يُفترَض على نحو مشترك أنها مضمونة، وانطلاقًا من هذه القناعات في كل مرة يتكوّن السياقُ الخاص بمسارات التفاهم التي في نطاقها يستخدم المشتركون في التواصل تعريفات

---

(13) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 138). (المترجم)

المقام التي تمّ اختبارها أو يتفاوضون على تعريفات جديدة. إن المشتركين في التواصل إنما يعثرون سلفًا على الرابطة ما بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي الذي يواجهونه في كل مرة، وهي مؤوَّلة بعدُ من جهة المضمون. فإذا ما تخطّوا أفقَ مقامٍ معين، فإنهم لا يستطيعون أن يخوضوا في فراغ، وسرعان ما يجدون أنفسهم من جديد في مجال آخر من البداهة الثقافية، تمّ تحيينها ومع ذلك هي **مؤوَّلة سلفًا** (vorinterpretiert). في الممارسة التواصلية اليومية ليس ثمّة مقامات غير معروفة بإطلاق. حتى المقامات الجديدة تنبجس من عالم حياةٍ مشيَدٌ على مخزون ثقافي من المعارف مألوف على الدوام. وتجاهه لا يستطيع الفاعلون في شكل تواصلي أن يتّخذوا موقفًا خارج العالم كما لا يستطيعون اتّخاذه تجاه اللغة باعتبارها الوسط الذي يجري فيه مسارات التفاهم التي من طريقها يحفظ عالم الحياة نفسه. ومن جهة ما يستخدم تراثًا ثقافيًا فهو يواصله أيضًا.

إن مقولة عالم الحياة إنما لها بذلك منزلة **مغايرة** لتلك التي تمتلكها مفاهيم العالم الصورية التي تناولناها إلى حدّ الآن. هذه المفاهيم تشكّل، سوية مع ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد، العماد المقولي الذي يصلح من أجل إسناد المقامات الإشكالية، أي المحتاجة إلى التوحيد، إلى عالم الحياة الذي يكون قد تُؤوِّل من حيث محتواه. ومن خلال مفاهيم العالم الصورية يستطيع المتكلّمون والمستمعون أن يصفوا (qualifizieren) المراجع (die Referenten)[14] الممكنة لأفعالهم الكلامية على نحو بحيث يستطيعون إقامة الصلة مع شيء ما، أكان موضوعيًا أو معياريًا أو ذاتيًا. إن عالم الحياة، على الضدّ من ذلك، لا يسمح أبدًا بإسنادات مماثلة، إذ بمساعدته لا يستطيع المتكلمون والمستمعون أن يقيموا الصلة مع شيء ما بوصفه «شيئًا ما بيذاتيًا». إن الفاعلين في شكل تواصلي يتحرّكون دومًا **في داخل** أفق عالم الحياة الذي من شأنهم، ومنه لا يستطيعون خروجًا. فمن حيث ما هم مؤوّلون، فهم ينتمون هم أنفسهم مع أفعالهم الكلامية إلى عالم الحياة، لكنهم لا يستطيعون إقامة الصلة مع «شيء ما داخل عالم الحياة» بالطريقة ذاتها التي يتّصلون بها مع الوقائع أو المعايير أو الأحداث. إن بنى عالم

(14) الأشياء المحال عليها. (المترجم)

الحياة هي التي تحدد (festlegen) أشكال البيذاتية التي من شأن تفاهم ممكن. وإنما إليها يَدِين المشتركون في التواصل بموقعهم خارج العالم (extramundane) بإزاء ما هو داخل العالم (das Innerweltliche)، والذي حوله هم بإمكانهم أن يتفاهموا. إن عالم الحياة هو بوجه ما الموضع الترنسندنتالي الذي في نطاقه يلتقي المتكلّمون والمستمعون، وحيث يمكنهم على نحو متبادل أن يرفعوا الادّعاء بأن تلفّظاتهم متطابقة مع العالم (الموضوعي والاجتماعي والذاتي)، وحيث يستطيعون نقد وتأكيد ادّعاءات الصلاحية هذه، وحلّ خلافاتهم وتحقيق التوافق. وبعبارة واحدة: بإزاء اللغة والثقافة لا يستطيع المشاركون بالفعل أن يتّخذوا المسافة نفسها كما إزاء جملة الوقائع والمعايير والأحداث التي في شأنها يكون التفاهم ممكنًا.

إن الرسم التالي يجب أن يساعد على بيان أن عالم الحياة إنما هو مقوِّمٌ بالنسبة إلى التفاهم **بما هو كذلك**، في حين أن تصوّرات العالم الصورية هي تشكّل منظومة مرجعية بالنسبة إلى **ما حوله** يكون التفاهم ممكنًا: إن المتكلّمين والمستمعين هم يتفاهمون، انطلاقًا من عالم الحياة المشترك الخاص بهم، حول شيء ما داخل العالم الموضوعي أو الاجتماعي أو الذاتي.

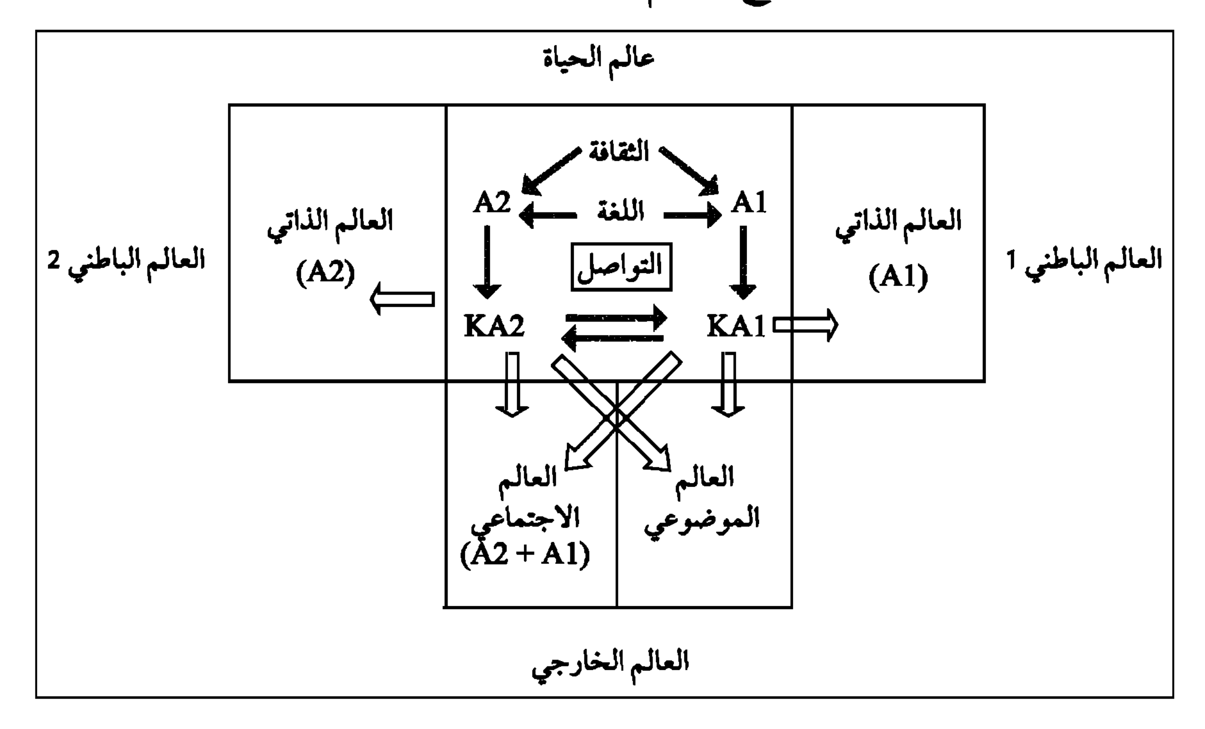
(2) المفهوم الاجتماعي - الفينومينولوجي عن عالم الحياة في ضوء نظرية التواصل

إن أي شكل/ رسم بياني هو بدرجة معينة غيرُ كافٍ هنا، ولهذا السبب أودّ أن أدقّق مفهوم عالم الحياة الخاص بنظرية التواصل عبر عقد مقارنة مع مفهوم عالم الحياة الفينومينولوجي، وهو الوحيد إلى حدّ الآن الذي خضع لتحليل مفصّل. وأحيل هنا على المخطوطات التي خلّفها ألفريد شوتز في شأن «بنى عالم الحياة»، والتي حقّقها ونشرها توماس لوكمان[15].

(15) A. Schütz and Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (Frankfurt am Main: 1979),
ويراجع أيضًا: A. Schütz, *Das Problem der Relevanz* (Frankfurt am Main: 1971),
وكذلك المساهمات ضمن: W. M. Sprondel and R. Grathoff (eds.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften* (Stuttgart: 1979).

الشكل (1-VI)

العلاقات مع العالم ضمن الأعمال التواصلية



تشير **الخطوط المزدوجة** إلى أواصر العلاقة مع العالم التي يقيمها الفاعلون (A) بواسطة تلفّظاتهم (KA).

إلى حدّ الآن تصوّرنا الفعل باعتباره سيطرة على مقامات ما. وإن مفهوم الفعل التواصلي قد أبرز في السيطرة على المقام قبل كل شيء جانبين اثنين: **الجانب الغائي**، المتعلّق بالتحقيق الفعلي للغايات (أو تنفيذ خطّة الفعل) و**الجانب التواصلي**، المتعلّق بتأويل (Auslegung) المقام والبلوغ إلى توافق. في الفعل التواصلي يتابع المشاركون مخطّطهم باتفاق جميع الأطراف على أساس تعريف مشترك للمقام. فإذا كان ينبغي أن يتمّ التفاوض أوّلًا حول تعريف مشترك للمقام، أو إذا فشلت محاولات التفاهم في إطار تعريفات مشتركة للمقام، فإن الوصول إلى إجماع، والذي يمثّل في العادة شرطًا من أجل متابعة هدف ما، من شأنه أن يصبح هو نفسه الغاية المنشودة. إن **النجاح** التي تمّ بلوغه عبر الفعل الغائي و**الإجماع** التي تحقّق عبر أعمال التفاهم هما في كل الأحوال بمنزلة المقياس بالنسبة إلى التوفيق أو الإخفاق في السيطرة على المقام. وشأن **المقام** (Situation) أن يمثّل مقطع عالم الحياة الذي تمّ فرزه (ausgegrenzt) أو رسم حدوده بالنظر إلى غرض

ما. وإن **الغرض** (Thema) إنما يطرأ في ارتباط مع المصالح وأهداف الفعل التي من شأن مشارك واحد (على الأقل)، وهو يحيط **بمجال الإفادة** (Relevanzbereich) الخاص بمكوّنات المقام القابل للتغريض (thematisierungsfähig) ويتمّ إبرازه عبر **المخطّطات** التي يصوغها المشاركون على أساس تأويلهم المقام، وذلك من أجل تحقيق غاياتهم في شكل فعلي في كل مرة. وإن ما هو مقوِّمٌ بالنسبة إلى الفعل الموجّه نحو التفاهم هو الشرط القاضي بأن المشاركين ينفّذون مخطّطاتهم بالتراضي، في مقامٍ للفعل، معرَّف على نحو مشترك. وهم يحاولون تفادي خطرْين: **خطر التفاهم الفاشل**، وبالتالي خطر الخلاف أو سوء الفهم، وخطر **مخطّط الفعل الفاشل**، وبالتالي خطر الإخفاق. إن استبعاد الخطر الأوّل هو شرط ضروري من أجل السيطرة على الخطر الثاني. إن المشاركين لا يستطيعون بلوغ أهدافهم إذا هم لم يستطيعوا تغطية حاجة التفاهم المطلوبة بالنسبة إلى إمكانات الفعل في ذلك المقام - على أي حال هم لم يعد يمكنهم عندئذ بلوغ هدفهم من طريق الفعل التواصلي.

إن شوتز ولوكمان يميزان أيضًا بين الجوانب الخاصة بتأويل المقام والجوانب المتعلقة بتنفيذ مخطّطِ فعلٍ ما في ذلك المقام: «... فمنذ الموقف الطبيعي يكون العالم متروكًا بعدُ لي من أجل التأويل. وينبغي علي أن **أفهم** عالم الحياة الخاصّ بي إلى تلك الدرجة الضرورية حتى أستطيع أن أفعل فيه وأن **أؤثّر فيه**»[16]. إن تأويل العالم المحفَّز تداوليًا من شأنه أن يقود إلى تأويلات للمقام، على أساسها يستطيع العامل (der Aktor) أن يطوّر مخطّط فعله: «كل مقام له أفق داخلي وخارجي غير متناهٍ، وهو قابل للتأويل (auslegbar) تبعًا لعلائقه مع مقامات أو تجارب أخرى ... إلخ، بالنظر إلى تاريخه السابق ومستقبله. وفي الوقت ذاته، وعلى أساس مفرداته التي تشكّله، هو قابل للتقسيم وقابل للتأويل في شكل غير محصور. غير أن هذا لا يسوغ إلا من حيث المبدأ فحسب. أما على المستوى العملي، فإن كل مقام ليس محتاجًا إلى التأويل إلا في شكل محصور. إن المصلحة المخطَّط لها في شكل معين، التي تتفرّع عن تراتب المخطّطات في مجرى الحياة، من شأنها أن

---

(16) Schütz and Luckmann, p. 28.

[«وأن أؤثّر فيه»- ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 141). (المترجم)]

ترسم حدود الضرورة الداعية إلى تعيين المقام. لا يحتاج المقام لأن يتمّ تعيينه إلا بمقدار ما يكون ذلك ضروريًا من أجل السيطرة عليه»[17]، ويرتكز تأويل المقام على مخزون المعرفة الذي يتوفر عليه دومًا عاملٌ ما في نطاق عالم الحياة الخاص به. «إن مخزون المعرفة في شأن عالم الحياة هو متّصل على أنحاء عدّة بالمقام الخاص بالذات المجرِّبة. وهو ينبني من رواسب التجارب التي كانت حينية في السابق، ومرتبطة بمقامات من شأنها. وعلى العكس من ذلك، فإن كل تجربة حينية، وذلك بحسب نمطيتها وإفادتها المبسوطة في مخزون المعرفة الذي من شأنها في كل مرة، هي تنبثّ في مجرى تجارب الحياة وفي سيرة الحياة الخاصة. أخيرًا فإن كل مقام إنما يُعرَّف ويُسيطَر عليه بمساعدة مخزون المعرفة»[18].

ويتصوّر شوتز ولوكمان أن العامل يبني العالم الذي يعيش منه، انطلاقًا من العناصر الأساسية لمخزونه المعرفي. وهما يصفان كيف يكون من شأنه عندئذ أن يجرّب البنى العامة لعالم الحياة الخاصّ به[19]: «في كل مقام لا يكون العالمُ معطًى لي إلا في مقطع محصور، جزء من العالم فقط هو يوجد في المدى الحالي. ولكن في هذا المجال تتدرّج مجالاتٌ أخرى من المدى الذي يمكن ترميمه أو يمكن الحصول عليه فحسب، والتي تكشف بدورها عن بنية زمانية، كما تكشف عن بنية اجتماعية. وفضلًا عن ذلك لا أستطيع أن أؤثّر سوى في مقطع من العالم فحسب. إلا أنه حول منطقة التأثير الحالية إنما تصطفّ من جديد مناطق تأثير يمكن ترميمها ويمكن الحصول عليها هي تمتلك أيضًا بنية زمانية واجتماعية. وإن تجربتي في عالم الحياة هي أيضًا مقسّمة في شكل زماني: إن الديمومة الداخلية هي مجرى تجارب الحياة الذي يتكوّن من الأطوار الحاضرة والحافظة والمستبِقة (retentiv und protentiv)[20]، كما أيضًا من الذكريات والانتظارات. وهي تتساوق مع زمان العالم والزمان البيولوجي والزمان الاجتماعي، وتترسّب في التتالي الفريد لسيرة مفصّلة في الحياة. أخيرًا، فإن تجربتي مقسَّمة اجتماعيًا. كل التجارب إنما لها بُعدٌ

(17) Schütz and Luckmann, p. 149.

(18) Ibid., p. 133.

(19) «وهما يصفان كيف يكون من شأنه عندئذ أن يجرّب البنى العامّة لعالم الحياة الخاصّ به» جملة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 128). (المترجم)

(20) مصطلحات مستقاة من دروس هوسرل عن فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمن. (المترجم)

اجتماعي، كما أن التقسيم الزماني والمكاني لتجربتي هو أيضًا 'موسومٌ اجتماعيًا' (sozialisiert). لكن تجربتي عن العالم الاجتماعي هي فضلًا عن ذلك تمتلك بنية مخصوصة. إن الآخر هو معطى لي في شكل مباشر ضمن «علاقة النحن» بوصفه إنسانًا يشبهني (Mitmensch)، في حين أن تجارب العالم الاجتماعي التي تتمّ بتوسّط هي متدرّجة بحسب مراتب الغفلية (Anonymität)، ومقسّمة في تجارب العالم المعاصر والعالم السابق والعالم اللاحق»[21].

إن التحليل الفينومينولوجي عن بنى عالم الحياة قد وضع لنفسه هدفًا في المقام الأوّل أن يفسّر التقسيم المكاني - الزماني والاجتماعي لعالم الحياة، ولن أخوض في ذلك هنا أكثر من ذلك، بل إن ما يهمّني هو كون شوتز ولوكمان قد توقّفا عند نموذج فلسفة الوعي. لقد ابتدآ مثل هوسرل من الوعي الأنوي (egologisch) الذي تكون البنى العامة لعالم الحياة معطاة بالنسبة إليه بوصفها شروطًا ذاتية ضرورية لتجربة عالم حياةٍ اجتماعي مصمَّم في شكل ملموس، ومطبوع تاريخيًا: «في ذلك كله لا يتعلّق الأمر بتجارب مخصوصة، ملموسة ومتغيرة، بل بالبنى الأساسية لتجربة عالم الحياة بعامة. وعلى الضدّ من التجارب المخصوصة لا تدخل هذه البنى الأساسية في الموقف الطبيعي بوصفها نواة تجربة في قبضة الوعي، إلا أنها شرط لكل تجربة لعالم الحياة وهي تنخرط في أفق التجربة»[22].

وبلا ريب، إن نموذج الذاتية الناشطة (leistend) المطوَّر انطلاقًا من السؤال الأساسي في **نظرية المعرفة**، والذي يشكّل عالم الحياة باعتباره الإطار الترنسندنتالي للتجربة اليومية الممكنة، قد أخذ لدى شوتز ولوكمان منعرجًا نحو **نظرية في الفعل**. وبلا شكّ، فإن النماذج المستخدمة في علم النفس وعلم الاجتماع في شأن العامل المتوحّد، المحرَّك عبر إثارة ما أو الفاعل طبقًا لمخطّط في مقامٍ ما[23]، تكتسب مقدارًا من العمق عند ربطها بالتحليلات الفينومينولوجية

(21) Schütz and Luckmann, p. 137.

(22) Ibid., pp. 137 f.

(23) G. W. Allport, *Personality* (New York: 1939); T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: 1949); Th. M. Newcomb, *Social Psychology* (New York: 1950); K. Lewin, *Field Theory in the Social Sciences* (New York: 1951); R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus* (Tübingen: 1958), and F. H. Tenbruck, «Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie,» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 13 (1961), pp. 1 ff.

عن عالم الحياة ومقام الفعل(24)، وهذه هي مرة أخرى نقطة الانطلاق بالنسبة إلى نظرية المنظومات المهذّبة في شكل فينومينولوجي(25)، ومن هنا ينكشف لنا عرضًا بأي قدر من الرشاقة تقوم نظرية المنظومات بوراثة فلسفة الوعي. إذا ما أوّل المرء مقامَ الذات الفاعلة بوصفه البيئة المحيطة (Umwelt) بمنظومة الشخصية، فإن نتائج التحليل الفينومينولوجي لعالم الحياة يمكن دمجُها بسلاسة في نظرية منظوماتية عن الملاحظة لدى لومان (Luhmannsche Observanz)، بل إن ذلك يمنحنا الأفضلية بأنه يمكننا أن نترك خارج الاهتمام ذلك المشكل الذي فشل فيه هوسرل في **التأمّلات الديكارتية**، وأنا أعني التوليد المونادولوجي لبيذاتيةِ عالم الحياة(26). هذا المشكل لن يظهر مجدّدًا عندما يتمّ تعويض العلاقة-ذات-موضوع بواسطة تلكم العلاقة بين المنظومة وعالم الحياة. إن منظومات الشخصية هي تكوّن، بحسب هذا التمثّل، بيئات محيطة بعضها بالنسبة إلى بعض، مثلما يجري الأمر على مستوى آخر مع منظومات الشخصية ومنظومات المجتمع. بذلك يمّحي مشكل البيذاتية، وبالتالي السؤال، كيف تستطيع ذواتٌ متباينة أن تتقاسم عالم الحياة نفسه، وذلك لمصلحة مشكل التداخل، ونعني بذلك السؤال، كيف تستطيع أنواع معينة من المنظومات أن تكوّن بعضها بالنسبة إلى بعض بيئات محيطة معينة عرضية في شكل مشروط ومتصادية الواحدة مع الأخرى(27). إن الثمن مقابل إعادة الصياغة هذه سوف يشغلنا مرة أخرى.

---

(24) في السوسيولوجيا الألمانية وقعت مقاربات فينومينولوجية من طريق ن. ستافنهاغن وهـ. بلسنر، يراجع: H. P. Bahrdt, *Industriebürokratie* (Stuttgart: 1958); H. Popitz, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie* (Tübingen: 1967), and H. P. Dreitzel, *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft* (Stuttgart: 1968).

عن التلقّي في علم النفس الألماني، يراجع: C. F. Graumann, *Zur Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität* (Berlin: 1960).

(25) J. Markowitz, *Die Soziale Situation* (Frankfurt am Main: 1980),

وكذلك: L. Eley, *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie* (Freiburg: 1972).

(26) A. Schütz, «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl,» *Philosophische Rundschau* (1957), pp. 81 ff.; M. Theunissen: *Der Andere*, pp. 102 ff.; *Kritische Theorie der Gesellschaft* (Berlin: 1981); D. M. Carr, «The Fifth Meditation and Husserls Cartesianism,» *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. 34 (1973), pp. 14 ff., and P. Hutcheson, «Husserl's Problem of Intersubjectivity,» *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 11 (1980), pp. 144 ff.

(27) N. Luhmann, «Interpenetration,» *Zeitschrift für Soziologie* (1977), pp. 62 ff.

لقد اتّخذ ألفريد شوتز في حقل التوتّر هذا ما بين التحليل الفينومينولوجي لعالم الحياة والنظرية السوسيولوجية عن الفعل، موقفًا متضاربًا. من جهة أولى، يرى شوتز أن هوسرل لم يحلّ مشكل البيذاتية، وتحت تأثير البراغماتية الأميركية، وعلى الخصوص ميد، كما يؤكّد ذلك لوكمان عن حقّ[28] وهو يميل إلى إزاحة تشكّل (Konstitution) عالم الحياة جانبًا وينطلق حالًا من عالم حياةٍ مشكَّل (konstituiert) على نحو بيذاتي. ومن جهة ثانية، لا ينعطف شوتز مثلًا نحو مقاربة قائمة على نظرية في التواصل، وإنما هو يبقى واقفًا عند المنهج الحدسي لدى هوسرل، بل هو يأخذ على عاتقه معمارية الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. وفي هذا الإطار يتصوّر مشروعه الخاص باعتباره أنطولوجيا قطاعية عن المجتمع. وهذا ما يفسّر أن شوتز ولوكمان لا يدركان بنى عالم الحياة بناءً على الوصول المباشر إلى بنى الذاتية المنتجة في شكل لغوي، بل بناءً على انعكاس تجربة الحياة الخاصة بالفاعلين المعزولين. وفي إطار فلسفة الوعي تظلّ «الذات المجرّبة لحياتها (erlebend)» هي النقطة المرجعية الأخيرة للتحليل. إن الاستطراد التالي يبين بذلك أن الملامح الأساسية لعالم الحياة الذي يتمّ تشكيله، والموصوفة وصفًا فينومينولوجيًا، يمكن تفسيرها من دون صعوبة إذا ما قام المرء بإدخال «عالم الحياة» باعتباره مفهومًا تكميليًا لـ «الفعل التواصلي».

لقد وضع شوتز ولوكمان في الصدارة قبل كل شيء ثلاث لحظات: (أ) الألفة الساذجة مع خلفية معطاة من دون مشاكل، (ب) صلاحية عالمٍ متقاسَم في شكل بيذاتي، إضافةً إلى (ج) الطابع الشامل وغير المتعين في الوقتً ذاته، سهل الاختراق ومع ذلك الراسم للحدود، الذي يميز عالم الحياة.

بصدد (أ) إن عالم الحياة هو معطى للذات المجرّبة **بلا جدال:** «ما يجب أن يُفهَم تحت عبارة عالم الحياة اليومي هو ذلك المجال من الواقع الذي يعثر عليه الكهل اليقظ والعادي في موقف الذهن البشري السليم باعتباره أمرًا معطى فحسب (schlicht). ومن خلال معطى فحسب نشير إلى كل ما نجرّبه في حياتنا بوصفه أمرًا لا جدال فيه، كل وضع للأشياء هو بالنسبة إلينا إلى حدّ الآن أمر غير

(28) ضمن المقدّمتيْن إلى: Schütz, *Collected Papers*, pp. 20 f., and Schütz and Luckmann, p. 14.

إشكالي»[29]. إن الطريقة التي يكون بها عالمُ الحياة غيرَ إشكالي، ينبغي أن تُفهَم في معنى جذري، فهو، من حيث هو عالم حياةٍ، لا يمكن أن يصبح إشكاليًا، هو يمكن في الأكثر أن **ينهار**. إن مكوّنات عالم الحياة التي نحن منها في ألفة ساذجة، ليس لها منزلة الوقائع أو المعايير أو تجارب الحياة التي حولها يستطيع المتكلّمون والمستمعون إذا اقتضت الحال أن يتفاهموا. كل مكوّنات مقامٍ ما للفعل يريد المشاركون، من خلال الاستعانة بتلفّظاتهم التواصلية، أن يبلغوا في شأنها إجماعًا ما، ينبغي أيضًا أن يكون من الممكن أن توضَع موضع سؤال. لكن هذا المجال الخاص بما هو قابل للتغريض (Thematisierungsfähig) وما هو قابل للاستشكال، هو مجال محصور في مقامِ فعلٍ بعينه، ويظلّ **محبوسًا** داخل آفاق عالمِ حياةٍ ما مهما كانت ضبابية. إن عالمَ الحياة من شأنه أن يكوّن لما يُقال وما يُتَحادَث فيه وما يُتخاطَب في شأنه (gesprochen, besprochen, angesprochen)، في مقامٍ ما، سياقًا غير مباشر هو من حيث المبدأ في المتناول، لكنه لا ينتمي إلى مجال الإفادة الخاص بمقام الفعل، والذي تمّ رسم حدوده على مستوى الغرض. إن عالم الحياة يكوّن الشبكة الحاضرة حدسًا، من جهة ما هي مألوفة وشفّافة وفي الوقت ذاته لا يحيط بها البصر، من المفترضات التي ينبغي أن يتمّ استيفاؤها حتى يتسنّى لأي تلفّظ حالي عمومًا أن يكون ذا معنى، أي حتى يمكن أن يكون ذا صلاحية أو بلا صلاحية[30]. لكن المفترضات المفيدة في مقام ما هي سوى مقطع من ذلك فحسب. وحده هذا السياق **المتخاطَب في شأنه من دون توسّط** بإمكانه، كما بين ذلك مثال عمّال البناء، أن ينخرط في تيار الاستشكال للفعل التواصلي، **في حين يظلّ عالم الحياة دومًا خلف الستارة**. إنه «الأرضية غير المساءَلة (unbefragt) لكل المعطيات مثلما هو الإطار الذي لا جدال فيه (fraglos) الذي في نطاقه تُطرَح علي المشكلات التي ينبغي أن أسيطر عليها»[31]. إن عالم الحياة هو معطى في هيئة شيء مفهوم بنفسه، ولا يستطيع أن يصمد إلا دون عتبة القناعات القابلة للنقد من حيث الأساس.

---

(29) Schütz and Luckmann, p. 25.

(30) J. R. Searle, «Literal Meaning,» in: *Expression and Meaning* (Cambridge: 1979), pp. 117 ff., وكذلك أعلاه: المجلد الأول، ص 491 وما بعدها.

(31) Schütz and Luckmann, p. 26.

بصدد (ب) هذا اليقين يَدين به عالم الحياة إلى عنصر قبلي ثاوٍ في صلب (eingebaut) بيذاتية التفاهم اللغوي. وعلى الرغم من أن شوتز ولوكمان، وتحت وطأة المقدّمات الكبرى لفلسفة الوعي، يهوّنان من مكانة اللغة، وبالخصوص من مكانة التوسّط اللغوي في التفاعل الاجتماعي، فإنهما يؤكّدان بيذاتية عالم الحياة: «وهكذا، فإن عالم حياتي (meine Lebenswelt) هو في البداية ليس عالمي الخصوصي (meine Privatwelt)، وإنما على مستوى بيذاتي. إن البنية الأساسية لواقعه الفعلي هي مشتركة بيننا، وإنه من المفهوم بنفسه بالنسبة إلي أنني وإلى حدّ معين أستطيع أن أكتسب معرفة عن تجارب حياة أشباهي من بني البشر، على سبيل المثال عن حوافز فعلهم، كما أنني أقبل أيضًا على نحو معاكس بأن الأمر نفسه يسوغ بالنسبة إليهم في ما يتعلق بي»[32]. ومرة أخرى، ينبغي أن يتمّ فهمُ الطابع المشترك لعالم الحياة في معنى جذري: إنه يوجد خارج نطاق كل خلاف ممكن، ولا يمكن أن يصبح مثارًا للجدل (kontrovers) مثل معرفة متقاسَمة في شكل بيذاتي، بل يمكن في أقصى الأحوال أن **يتفكّك** (zerfallen). إن منظورية الإدراك والتأويل، المرتبطة بالأدوار التواصلية للشخص المتكلّم والمخاطب والغائب، إنما هي حاسمة بالنسبة إلى بنية مقام الفعل. لكن المنتمين إلى كيان جمعي ما هم ينتسبون إلى عالم الحياة الخاص بهم في صيغة الجمع (in der ersten Person Plural)، وبالتالي بكيفية مشابهة للطريقة التي ينتسب بها المتكلّم المعزول في صيغة المفرد إلى العالم الذاتي الذي يمتلك أفضيلة ما في الولوج إليه. يرتكز الطابع المشترك بلا ريب على معرفة مجمَع عليها (konsentiert)، على مخزون معرفي ثقافي يتقاسمه المنتمون إلى ذلك الكيان الجمعي. بيد أنه في ضوء مقام حالي للفعل فحسب، إنما يكتسب المقطع المفيد من عالم الحياة منزلةَ واقعٍ عرضي يمكن أن يتمّ تأويله أيضًا على نحو مغاير. إن المنتمين إنما يعيشون بلا ريبٍ مع الوعي بالخطر من أنه يمكن في أي وقت أن تطرأ مقامات جديدة، وأن عليهم على الدوام أن يسيطروا على مقامات جديدة، لكن هذه المقامات لا تستطيع أن تهزّ الثقة الساذجة في عالم الحياة. إن الممارسة التواصلية اليومية لا تتّفق مع الفرضية القاضية بأن «كل شيء يمكن أن يكون على نحو آخر»: «أنا أثق بأن العالم، كما هو معروف لدي إلى حدّ الآن، سوف يبقى كما هو أكثر من ذلك، وبالتالي بأن المخزون المعرفي الذي تكوّن

---

(32) Ibid., p. 26.

من تجاربي (Erfahrungen) الخاصة والمأخوذ عن أشباهي من الناس سوف يستمرّ في الاحتفاظ بصلوحيته (Gültigkeit) الأساسية. ونحن يمكننا أن نخصّص ذلك، مع هوسرل، باعتباره هويةَ 'وهلمّ جرًا' (die Identität des 'Und so weiter'). وعن هذه الفرضية تنتج الفرضية الأخرى والأساسية، القاضية بأنني أستطيع أن أكرّر تجاربي الناجحة في وقت سابق. وبما أن بنية العالم يمكن أن يتمّ أخذها باعتبارها ثابتة، وبما أن تجربتي السابقة تسوغ (gilt)، فإن قدرتي على التأثير في العالم بهذا القدر أو ذاك إنما تبقى محفوظة. وبشكل متضايف مع هوية 'هلمّ جرّا'، تتكوّن، كما بين ذلك هوسرل، الهوية التكميليةُ لـ 'أنا أستطيع دومًا أن أعيد الكرّة'. هاتان الهويتان كلتاهما والفرضية المؤسَّسة عليهما في شأن ثبات بنية العالم، وفي شأن صلوحية تجربتي السابقة وقدرتي على التأثير في العالم، إنما هي جوانب جوهرية من التفكير في نطاق الموقف الطبيعي»[33].

بصدد (ج) إن تحصين مناعة عالم الحياة ضدّ المراجعات الشاملة إنما له صلة مع السمة الأساسية الثالثة التي أبرزها شوتز بالاستناد إلى هوسرل: إن المقامات تتبدّل، لكن **حدود عالم الحياة لا يمكن التعالي عليها**. إن عالم الحياة إنما يكوّن المنطقة المحيطة التي في مداها تنزاح آفاق المقام وتتوسّع أو تضيق. هو يكوّن سياقًا، على الرغم من كونه غير محدود، يرسم حدودًا: «إن المخزون المعرفي للتفكير في نطاق عالم الحياة لا ينبغي فهمُه بوصفه سياقًا شفّافًا في جملته، وإنما على الأرجح باعتباره كلًّا (Totalität) مؤلّفًا من البداهات المفهومة بنفسها، المتبدّلة من مقام إلى مقام التي يتمّ إبرازها في كل مرة بإزاء خلفية من عدم التعين. هذا الكل ليس قابلًا للإدراك (erfassbar) بما هو كذلك، لكنه، من حيث هو مجرَّبٌ-في-الحياة (erlebt) بوصفه أرضية أكثر أمنًا وأكثر وثوقًا به، لكل تأويل مشروط بمقامٍ ما، هو معطى في مجرى التجربة»[34]. إن عالم الحياة يحدّد مقامات الفعل على شاكلة سياق مفهوم سلفًا، ولكن غير متخاطَب في شأنه. إن عالم الحياة المخفي عن مجال الإفادة الخاص بمقام فعلٍ ما إنما يظلّ هناك بوصفه واقعًا هو في الوقت ذاته لا جدال فيه و«متروك في الظلّ»، لا يدخل في مسار التفاهم الحالي في كل مرة

(33) Ibid., p. 29.

(34) Ibid., p. 31.

أو لا يدخل إلا في شكل غير مباشر جدًّا، وبمقدار ذلك يظلّ غير متعين، ويمكن بلا ريب أن ينخرط في تيار غرض جديد وبالتالي في مجال التهيئة لمقامٍ مغاير. ومن ثمّ نحن نلاقيه بوصفه واقعًا موثوقًا به حدسًا، ومؤوَّلًا سلفًا. إنه فقط من جهة أنه يكتسب إفادةً في مقامٍ ما، إنما يأتي مقطعٌ من عالم الحياة إلى مرمى النظر باعتباره بداهة ثقافية مفهومة بنفسها، ترتكز على تأويلات، ولكونها يمكن أن تُتَّخذ غرضًا، هي الآن فقدت هذا النمط من المعطى الذي لا جدال فيه: «إذ حتى في نطاق الموقف الطبيعي، فإن عدم الشفافية النسبية لعالم الحياة يمكن في كل وقت أن تصبح قابلة للإدراك على مستوى ذاتي. وكل مسار تأويلي مخصوص يمكن أن يمنحنا فرصة في هذا الشأن. بيد أنه في التفكّر النظري فحسب إنما تقود التجربة الحية (das Erlebnis) عن عدم كفاية التأويلات المخصوصة إلى الإبصار بالمحدودية الجوهرية للمخزون المعرفي لعالم الحياة عمومًا»[35] ما دمنا لم نتخلّص من الموقف الساذج، الموجَّه مقاميًا (situationszugewandt) الذي من شأن فاعل متورّط في الممارسة التواصلية اليومية، فلن نستطيع أن نستبصر محدوديةَ عالم حياة ما، يتوقّف على مخزون معرفي ثقافي خاص به، قابل للتوسّع في أي وقت، ومعه هو يتغير. وبالنسبة إلى المنتمين إليه، يكوّن عالم الحياة سياقًا لا يمكن خداعه ومن حيث المبدأ هو لا ينضب. ولهذا السبب يستطيع كلُّ فهم للمقام أن يرتكز على فهم إجمالي (global) سابق. وكل تعريف للمقام هو «تأويل في إطار ما وقع تأويله، في نطاق واقعٍ مألوف في أساسه ومألوف في نمطه...»[36].

كل خطوة نقوم بها خارج الأفق الخاص بأي مقام نشاء، تفتح أمامنا سياق معنى آخر (Sinnzusammenhang)[37]، هو بلا ريب محتاج إلى التفسير، لكنه هو معروف بعدُ حدسًا. وما كان إلى حدّ الآن «مفهومًا بنفسه»، يتحوّل بذلك إلى معرفة ثقافية، يمكن أن تُستعمَل من أجل تعريف المقام ويمكن أن توضَع موضع اختبار في الفعل التواصلي.

---

(35) Ibid., p. 210.

(36) Ibid., p. 29.

(37) «سياق معنى» وليس «سياقًا» فحسب، كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 146). (المترجم)

وحده الفهم الحديث للعالم، بلا ريب، يتميز بأن التراث الثقافي يمكن أن يوضَع أمام هذا الاختبار **على أوسع نطاق** وبطريقة منهجية. فإن صور العالم المتمركزة التي لا تسمح بعدُ بعقد تمايز جذري فيها بين مفهومات صورية عن العالم، تتمتّع، على الأقلّ في مجالاتها الأساسية، بمناعة ضدّ التجارب الناشزة (dissonant). وهذه الحالة تزداد بمقدار ما تقلّ الحظوظ في «أن ينفجر الطابع المسلَّم به (Fraglosigkeit) في تجربتي»[38]، ففي مجال التجربة حيث يتمّ التعامل الأداتي - العرفاني مع الطبيعة الخارجية من الصعب تفادي «التفجيرات» ذاتها، وذلك حتى عندما تنجح صور العالم التي تتمتع بقوة امتصاص في أن تحصر بقوّة نطاق الحادثات الطارئة (Kontingenzen) التي يتمّ إدراكها. أما في مجال التجربة الخاص بالتفاعلات الموجّهة بمعايير، فإن عالمًا اجتماعيًا من العلاقات البيشخصية المنظّمة تنظيمًا مشروعًا، لا يتخلّص إلا تدريجيًا من خلفية عالم الحياة المنبثّة فيه.

إذا ما فهمنا تحليل عالم الحياة باعتباره محاولة من أجل وصف ما سمّاه دوركهايم الوعي الجمعي وصفًا يعيد بناءه من المنظور الداخلي للأعضاء المنتمين إليه، فإن الزاوية التي تحتها نظر دوركهايم إلى التحوّل في بني الوعي الجمعي يمكن أن تكون درسًا مفيدًا بالنسبة إلى بحثٍ ذي منطلق فينومينولوجي. إن مسارات التمايز التي لاحظها دوركهايم يمكن عندئذ أن تُفهَم على نحو بحيث يفقد عالم الحياة تسلّطه (Gewalt) الضارّ على الممارسة التواصلية اليومية، وذلك بمقدار ما يَدين الفاعلون بتفاهمهم إلى أعمال تأويلية **خاصّة**. إن مسار تمايز عالم الحياة إنما يتصوّره دوركهايم باعتباره انفصالًا بين الثقافة والمجتمع والشخصية، وهذه المسائل ينبغي علينا بلا ريب مرة أخرى أن نُدرجها في بحثنا وأن نفسّرها بوصفها مكوّنات بنيوية لعالم الحياة.

إلى حدّ الآن، استنادًا إلى مباحث فينومينولوجية، حصرنا أنفسنا عند مفهوم ثقافوي لعالم الحياة. وطبقًا له تصلح النماذج الثقافية للتأويل والتقويم والتعبير باعتبارها **مصادر** بالنسبة إلى أعمال التفاهم الخاصة بالمشاركين في التفاعل، الذين يتفاوضون حول تعريف مشترك للمقام، وفي هذا الإطار هم يودّون أن يخلقوا إجماعًا على شيء ما داخل عالمٍ بعينه. إن مقام الفعل المؤوَّل يرسم

(38) Schütz and Luckmann, p. 33.

مضمارًا، مفتوحًا بفضل غرض ما، أمام بدائل فعل عدة، أي أمام شروط ووسائل من أجل تنفيذ المخططات. ينتمي إلى المقام كلُّ ما يلفت الانتباه باعتباره **تقييدًا** (Beschränkung) بالنسبة إلى مبادرات الفعل ذات الصلة. وفي حين أن الفاعل يحتفظ وراء ظهره بعالم الحياة بوصفه مصدرًا للفعل الموجّه نحو التفاهم، فإنه تعترضه التقييدات التي تفرضها الظروف التي يتمّ فيها تنفيذ مخطّطاته، باعتبارها أجزاءً مكوّنة للمقام. وهذه الأجزاء يمكن أن تُصنَّف في المنظومة المرجعية للمفاهيم الصورية الثلاثة للعالم إلى وقائع ومعايير وتجارب حياة.

من اليسير الآن أن نماهي بين عالم الحياة والخلفية المعرفية الموروثة ثقافيًا، وذلك أن الثقافة واللغة لا تُعدّان في العادة من مكوّنات المقام. هما لا ترسمان حدود مضمار الفعل بأي وجه وكذلك لا تقعان تحت واحد من المفهومات الصورية عن العالم، والتي بمساعدتها يتفاهم المشاركون حول مقامهم. وهما لا **تحتاجان** إلى أي مفهوم يمكن تحته أن يتمّ تصوّرهما عناصر ضمن مقام ما للفعل. إنه في تلك اللحظات النادرة فحسب، عندما **تفشلان بوصفهما مورديْن** (als Ressourcen versagen) يمكن النهل منهما، إنما تطوّر الثقافة واللغة ذلك النوع الفريد من المقاومة التي نجرّبها في مقامات التفاهم المعطَّل. وعندئذ تظهر الحاجة إلى أعمال الترميم التي يقوم بها المترجمون والمؤوّلون أو المعالجون. هم أيضًا لا يتوفر لديهم، متى ما أرادوا أن يُقحموا في تأويل مشترك للمقام عناصر من عالم الحياة تعمل في شكل سيئ – من قبيل تلفّظات غير مفهومة، تقاليد غير شفّافة، وفي أقصى الحالات لغة لم تفكّ شفرتها – إلا مفاهيم العالم الثلاثة التي نعرفها. إنه ينبغي عليهم أن يتعرّفوا إلى عناصر عالم الحياة التي فشلت بصفتها موارد يمكن النهل منها، وذلك بصفتها وقائع ثقافية من شأنها أن ترسم حدود مضمار الفعل.

إنه على نحو مغاير لما هي عليه الحال مع الثقافة إنما يجري الأمر مع الأنظمة المؤسساتية وبنى الشخصية. إنها تستطيع تمامًا أن ترسم حدود مضمار المبادرة لدى الفاعلين، وأن **تواجههم** (begegnen) باعتبارهم أجزاء مكوّنة للمقام. ومن ثمّ هي تقع أيضًا من حيث هي شيء معياري أو ذاتي، من عند نفسها إن صحّ التعبير، تحت واحد من المفهومات الصورية عن العالم. هذا الظرف لا يجوز بلا ريب أن يؤدّي بنا إلى الاعتقاد بأن المعايير وتجارب الحياة (على نحو مشابه للوقائع أو الأشياء والأحداث) يمكن أن تظهر حصريًا باعتبارها شيئًا ما في شأنه يتفاهم

المشاركون في التفاعل. هي يمكنها أن تأخذ منزلة مزدوجة - بوصفها أجزاء مؤلّفة لعالمٍ اجتماعي أو عالم ذاتي، من جهة أولى، وبوصفها مكوّنات بنيوية في عالم الحياة من جهة أخرى.

يمثُل الفعل، أو السيطرة على المقامات، باعتباره مسارًا دائريًا، في نطاقه يكون الفاعل في الوقت ذاته - **المبادر** إلى أفعال يمكن أن تُعزى إليه **والنتاج** الحاصل عن التقاليد الموروثة التي يوجد داخلها، وعن المجموعات التضامنية التي إليها ينتمي، وعن مسارات التنشئة الاجتماعية ومسارات التعلّم، الخاضع لها. وفي حين أنه من الأمام يفرض المقطع المفيد للمقام نفسه بوصفه مشكلًا، ينبغي عليه أن يحلّه بمفرده، فإنه من الوراء هو مجرور بخلفية عالم الحياة الخاص به، الذي لا يتكوّن أبدًا من يقينيات ثقافية. هذه الخلفية تتكوّن أيضًا من مهارات فردية، مثل أن يعرف المرء حدسًا، **كيف** يكون ماهرًا في التعامل مع مقام ما، ومن ممارسات مستقرّة اجتماعيًا، مثل أن يعرف المرء حدسًا **على ماذا** يستطيع أن يعتمد في مقام ما، وليست بأقلّ في ذلك من القناعات الخلفية المعروفة بطريقة مبتذلة. إن المجتمع والشخصية لا يفعلان فعلهما في شكل تقييدات، بل هما يُستخدمان أيضًا في شكل موارد. إن الطابع غير المُشكَل (Fraglosigkeit) لعالم الحياة الذي انطلاقًا منه يتمّ الفعل على مستوى التواصل (kommunikativ)[39]، إنما يدين بوجوده أيضًا إلى الأمان الذي يدين به الفاعل إلى أشكال التضامن التي تمّ إقرارها والكفاءات التي تمّ اختبارها. أجل، إن طابع المفارقة الموجود في معرفتنا بعالم الحياة، والتي لا تنقل إلينا الشعور باليقين المطلق إلا من أجل أن المرء لا يعرف **عنه** شيئًا، إنما يدين بوجوده أيضًا إلى كون المعرفة التي **عليها** يستطيع المرء أن يعوّل، والمعرفة **بالطريقة** التي بها يصنع المرء شيئًا ما، هي لا تزال مرتبطة على نحو لا تمايز فيه بما يعرفه المرء في شكل سابق على التفكّر (präreflexiv). ولكن حين تكون أشكال التضامن في المجموعات المندمجة عبر القيم والمعايير، وكفاءات الأفراد المنشّئين اجتماعيًا، متدفّقة من الخلف في صلب الفعل التواصلي، بطريقة مشابهة لما يحصل في التقاليد الثقافية، فإنه من المستحسن أن يتمّ **تصحيح التقليص الثقافوي لمفهوم عالم الحياة**.

(39) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 135). (المترجم)

(3) من المفهوم الصوري - التداولي إلى المفهوم السوسيولوجي لعالم الحياة وذلك عبر المفهوم السردي

إن مفهوم عالم الحياة الذي تمّت إلى حدّ الآن مناقشته من جهة نظرية التواصل هو بلا ريب قد تخلّص من فلسفة الوعي إلا أنه لا يزال يقف دومًا على المستوى التحليلي نفسه مع المفهوم الترنسندنتالي لعالم الحياة الخاص بالفينومينولوجيا. وهو قد تمّ الظفر به من طريق إعادة البناء لمعرفة سابقة على النظر نصادفها لدى متكلّمين كُفءٍ: فمن منظور المشاركين يبدو عالم الحياة بمنزلة سياق مشكِّل لأفق مسارات التفاهم، ومن جهة ما يرسم حدود مجال الإفادة الذي من شأن المقام المعطى في كل مرّة، يظلّ هذا السياق مستبعَدا من الثَّيْتَمَة (Thematisierung) في نطاق هذا المقام. إن مفهوم عالم الحياة الذي تمّ تطويره في إطار نظرية التواصل من منظور المشاركين ليس قابلًا مباشرة للاستعمال من أجل غايات نظرية، وهو ليس مناسبًا لتحديد مجال الموضوع الخاص بالعلوم الاجتماعية، وبالتالي تلك المنطقة داخل العالم الموضوعي، التي تكوّن جملة الوقائع المتاحة تأويليًا، التاريخية أو الاجتماعية - الثقافية بالمعنى الأوسع. ولهذا الأمر ما يُستحسَن على الأرجح هو **التصوّر اليومي عن عالم الحياة**، ذاك الذي بمساعدته ينجح الفاعلون (Handelnde) في شكل تواصلي وتنجح تلفّظاتُهم في اتّخاذ مواقع ومواقيت بعينها داخل الأطر الاجتماعية والأزمنة التاريخية، ففي ظلّ الممارسة التواصلية اليومية، يلتقي الأشخاص الواحد مع الآخر ليس في مواقف المشاركين فحسب، بل يقدّمون أيضًا عروضًا سردية عن حادثات (Begebenheiten) جرت في سياق عالم الحياة الخاص بهم. وإن **السرد** (Erzählung) هو شكل متخصّص من الكلام التوصيفي، يُستخدَم في وصف الأحداث والموضوعات الاجتماعية - الثقافية. إذ يؤسّس الفواعل (Aktoren) عروضهم السردية على تصوّر عامي (Laienkonzept) عن «العالم» في معنى العالم اليومي أو عالم الحياة، وهو تصوّر شأنه أن يعرّف جملة أوضاع الأشياء التي يمكن أن تتمّ إعادة استنساخها في **تواريخ حقيقية**.

هذا التصوّر اليومي بالتالي يستبعد من العالم الموضوعي منطقة الحوادث القابلة للسرد أو الوقائع التاريخية. وإن الممارسة السردية هي فضلًا عن ذلك لا تصلح للحاجة المبتذلة للتفاهم بين المنتمين الذين ينبغي عليهم أن ينسّقوا تعاونهم فحسب، بل هو له أيضًا وظيفة تخصّ فهم الذات لدى الأشخاص الذين

ينبغي عليهم أن **يموضعوا** (objektivieren) انتماءهم إلى عالم الحياة الذي ينتمون إليه في أدوارهم الحينية (aktuell) بصفتهم مشاركين في التواصل. هم لا يستطيعون على وجه التحديد تشكيل هوية شخصية إلا عندما يعرفون أن تتابع أحداثهم الخاصة هو يكوّن تاريخَ حياةٍ قابلًا للعرض في شكل سردي، وهم لا يستطيعون تشكيل هوية اجتماعية إلا عندما يعرفون أن تلك الأفعال من شأنها، عبر المشاركة في التفاعلات، أن تحافظ على انتمائهم إلى المجموعات الاجتماعية، ومن ثمّ هم يتورطون (verstrickt) في تاريخ الكيانات الجمعية القابل للعرض في شكل سردي. لا تحافظ الكيانات الجمعية على هويتها إلا بمقدار ما يتسنّى للتمثّلات التي يصنعها المنتمون عن عالم الحياة الخاص بهم، أن تتداخل كفايةً، وأن تتكثّف في جملة خلفية من القناعات التي لا إشكال فيها ولا جدال.

أعتبر تحليل شكل المنطوقات السردية، مثل تلك التي نفّذها أ. ك. دانتو (A. C. Danto) أوّل مرة[40] وكذلك تحليل شكل النصوص السردية، بمنزلة مدخل واعد على المستوى المنهجي إلى توضيح التصوّر العامّي (Laienkonzept) لعالم الحياة، الذي يتّصل بجملة الوقائع الاجتماعية - الثقافية، ومن ثمّ يمنحنا نقطة انطلاق بالنسبة إلى نظرية المجتمع. وفي النحو الذي يفرض قواعد السرد (Grammatik von Erzählungen) من الممكن أن نستقرئ كيف نتعرف إلى الظروف والأحداث التي تطرأ في عالم حياةٍ ما وكيف **نصفها**، كيف نأخذ تفاعلات المنتمين إلى المجموعات في الأمكنة الاجتماعية والأزمنة التاريخية فنصنع منها **شبكة ووصلة متتالية** (vernetzen und sequentialisieren) من الوحدات المركّبة، وكيف نفسّر أفعال الأفراد والأحداث التي يصطدمون بها، وأعمال الكيانات الجمعية والأقدار التي يعانون منها، من منظور السيطرة على المقامات. ومن خلال شكل السرد نختار منظورًا هو يجبرنا «نحويًا» على أن نضع في أساس الوصف تصوّرًا يوميًا عن عالم الحياة باعتباره **منظومة إحالة عرفانية**.

---

(40) A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: 1974),
وكذلك أيضًا: P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (Oxford: 1974).
في شأن النقاش الألماني، يراجع: H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte* (Frankfurt am Main: 1972); R. Koselleck and W. D. Stempel (eds.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung* (München: 1973); K. Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie* (Freiburg: 1974); J. Rüsen, *Für erneuerte Historik* (Stuttgart: 1976), and H. M. Baumgartner and J. Rüsen (eds.), *Geschichte und Theorie* (Frankfurt am Main: 1976).

بإمكان هذا **المفهوم**، المتوفر حدسًا، عن عالم الحياة **الاجتماعي - الثقافي** أن يكتسب خصوبة نظرية وذلك إذا ما نجح في أن يطوّر انطلاقًا من ذلك منظومةَ إحالةٍ بالنسبة إلى وُصُوفٍ وتفسيرات تخصّ عالم حياةٍ في جملته، وليس بحوادث تجري فيه فحسب. وفي حين أن العرض السردي يتعلّق بما هو كائن داخل العالم، فإن العرض النظري يجب أن يفسّر إعادة إنتاج عالم الحياة هو ذاته. يثبت الأفراد والمجموعات أنفسهم بأن يسيطروا على المقامات، ولكن كيف يثبت عالم الحياة نفسه الذي منه لا يكوّن كلُّ مقام إلا مقطعًا فحسب؟ إن السارد هو مجبَر نحويًا عبر شكل العرض السردي على إبداء اهتمام ما بهوية الأشخاص الفاعلين كما أيضًا بحرمة رابطة الحياة (Lebenszusammenhang) التي تجمعهم. عندما نسرد التواريخ، لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من أن نقول أيضًا، كيف «جرى» الأمر بالنسبة إلى الذوات التي كانت متورطة فيها، وبأي قدر «امتُحنت» (erfahren) الجماعات التي كانت تنتمي إليها. ومع ذلك فإن الضرر الذي يلحق بهوية شخصية أو التهديد الذي يحدق بالحرمة الاجتماعية هو أمر لا يمكننا أن نجعله مرئيًا في الحكايات التي نسردها إلا على نحو غير مباشر. إن العروض السردية **تُحيل** بلا ريب على مسارات إعادة إنتاج من مستوى أعلى، على أوامر الحفاظ على عوالم الحياة، لكنها لا تستطيع أن تتّخذ بنى عالم حياةٍ ما تيمةً (zum Thema machen) لها بالطريقة ذاتها التي يأخذها ما يجري داخله. إن التصوّر اليومي عن عالم الحياة الذي نضعه أساسًا للعروض السردية باعتباره منظومة مرجعية، ينبغي أن يتمّ تهذيبه أوّلًا من أجل غايات نظرية، وذلك على شاكلة بحيث إنه يجعل المنطوقات في شأن إعادة إنتاج عوالم الحياة المهيكلة في شكل تواصلي أو حول المحافظة على نفسها، أمرًا ممكنًا.

في حين أن عالم الحياة هو، في **منظور المشاركين**، معطى بوصفه سياقًا مكوّنًا للأفق الذي من شأن مقام فعلٍ ما فحسب، فإن التصوّر اليومي لعالم الحياة، المفترَض في **منظور السارد**، هو مستخدَمٌ بعدُ دومًا من أجل غايات عرفانية. وكي نجعله خصبًا على المستوى النظري، بإمكاننا أن ننطلق من تلكم الوظائف الأساسية التي يؤدّيها وسطُ اللغة بالنسبة إلى إعادة إنتاج عالم الحياة، كما سبق أن رأينا ذلك مع ميد. عندما (indem) يتفاهم المشاركون في التفاعل مع بعضهم البعض حول مقامٍ ما، فهم يوجدون في نطاق تراث ثقافي، في الوقت ذاته يستعملونه

ويجدّدونه، وعندما ينسّق المشاركون في التفاعل أفعالهم عبر الاعتراف البيذاتي بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، فهم يرتكزون على انتماءات ما إلى المجموعات الاجتماعية ويعزّزون في الوقت ذاته من اندماجهم فيها، وعندما يشارك اليافعون في التفاعلات مع شخصيات مرجعية فاعلة بكفاءة، يستبطنون التوجّهات القيمية لمجموعاتهم الاجتماعية ويكتسبون قدرات معمّمة على الفعل.

تحت **الجانب** الوظيفي **للتفاهم** يُستخدَم الفعل التواصلي في توارث تقاليد (Tradition) المعرفة الثقافية وتجديدها، وتحت جانب **التنسيق بين الأفعال** يُستخدَم في الإدماج الاجتماعي وبناء التضامن، وأخيرًا تحت **جانب التنشئة الاجتماعية** يُستخدَم الفعل التواصلي في تشكيل الهويات الشخصية. إن البنى الرمزية لعالم الحياة إنما تعيد إنتاج نفسها من طريق مواصلة المعرفة السائغة (gültig) وتوطيد التضامن داخل المجموعة والتكوين المسبق لفواعل مكلّفين (zurechnungsfähig)[41]. وإن مسار إعادة الإنتاج من شأنه أن يربط المقامات الجديدة بالأوضاع القائمة لعالم الحياة، وذلك في البعد **السيمانطيقي** للدلالات أو المضامين (Inhalten) (التي للتراث الثقافي)، كما في أبعاد **الفضاء الاجتماعي** (لمجموعات مندمجة اجتماعيًا) و**الزمان التاريخي** (للأجيال المتتالية بعضها على بعض). هذه السيرورات من **إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية** تقابلها **المكوّنات البنيوية** لعالم الحياة، أي الثقافة والمجتمع والشخص.

أنا أسمّي **ثقافةً** مخزون المعرفة الذي منه يستمدّ المشاركون في التواصل تأويلات ما عندما يتفاهمون على شيء ما في نطاق عالم ما، وأسمّي **مجتمعًا** الأنظمةُ المشروعة التي عبرها يعدّل المشاركون في التواصل انتماءهم إلى المجموعات الاجتماعية ومن ثمّ يحصلون على التضامن وتحت مسمّى **الشخصية** أفهم الكفاءات التي من شأنها أن تجعل ذاتًا ما قادرة على الكلام وعلى الفعل، وبالتالي تجعلها في وضع يسمح لها بأن تشارك في مسارات التفاهم ومن ثمّ أن تثبت هوية خاصة. ويكوّن الحقل الدلالي للمحتويات (Gehalten) الرمزية والفضاء الاجتماعي والزمان التاريخي **الأبعاد** التي في نطاقها تمتدّ الأفعال التواصلية. كما تكوّن التفاعلات التي تنسج شبكة الممارسة التواصلية اليومية الوسطَ الذي

---

(41) قادرون على تحمّل تبعات أفعالهم. (المترجم)

عبره تعيد الثقافة والمجتمع والشخص إنتاج أنفسها. وهذه السيرورات من إعادة الإنتاج هي تمتدّ إلى البنى الرمزية لعالم الحياة. وعنها ينبغي علينا أن نميز عملية الحفاظ على الحامل المادّي لعالم الحياة.

إن **إعادة الإنتاج المادّية** إنما تتمّ عبر وسط النشاط الغائي الذي من خلاله يتدخّل الأفراد المنشَّؤون اجتماعيًا في العالم من أجل تحقيق أهدافهم. وكما رأى ذلك ماكس فيبر، فإن المشاكل التي ينبغي على الفاعلين في المقام في كل مرة أن يسيطروا عليها، تنقسم إلى مشاكل «الحاجة الداخلية» ومشاكل «الحاجة الخارجية». هذه الفئات من المهمات التي تنتج من منظورات الفعل، إنما تقابلها، متى اعتبرناها من منظور الحفاظ على عالم الحياة، سيروراتُ إعادة الإنتاج الرمزية والمادّية. وإلى هذا الأمر سوف نعود لاحقًا.

في بادئ الأمر، أريد أن أبحث بأي وجه أتت المقاربات المختلفة لسوسيولوجيا «الفهم» إلى تصوّر المجتمع بوصفه عالمَ حياة. بذلك من دون شك لا يدخل في مرمى النظر التعقّد البنيوي لعالم الحياة، وكيف ينفتح أمام تحليل يسترشد بنظرية التواصل. إنه حيثما يتمّ دومًا تقديم «عالم الحياة» بوصفه مفهومًا أساسيًا في نظرية المجتمع، وذلك سواء تحت الاسم الذي وُضع في التداول بفضل هوسرل أو تحت اسم أشكال الحياة والثقافات والجماعات اللغوية ...إلخ. فإن المقاربات تظلّ انتقائية، ولا تتعلّق استراتيجيات تكوين المفهوم في معظم الأحيان إلا بواحد فقط من المكوّنات البنيوية الثلاثة لعالم الحياة.

حتى قراءة نظرية التواصل التي قدّمتها بناءً على تحليل ألفرد شوتز هي تشير إلى مفهوم عن عالم الحياة، محصور في بعض جوانب التفاهم، ومختصر في شكل ثقافوي. وتبعًا لتلك القراءة، يقوم المشاركون في كل مرة بتحيين بعض من القناعات الخلفية المستمدّة من مخزون المعرفة الثقافية، ويُستخدَم مسار التفاهم في التفاوض حول تعريفات مشتركة للمقام، وهذه بدورها ينبغي أن تستوفي الشروط النقدية من أجل توافق مقبول باعتباره قائمًا على تعليلات. ومن ثمّ تكون المعرفة الثقافية، بمقدار ما تدخل في تعريفات المقام، خاضعة لاختبار ما: فهي ينبغي أن تثبت نفسها «أمام العالم»، وذلك يعني أمام الوقائع والمعايير والأحداث. وإن المراجعات إنما تؤثّر في شكل غير مباشر على مكوّنات المعرفة التي لم تقع تْيَمَتُها (nicht thematisiert)، تلك التي من خلالها تكون المضامين غير المُشكَلة

مترابطة من الداخل. ومن هذه الناحية يبرز الفعل التواصلي باعتباره آلية تأويل، عبرها تعيد المعرفة الثقافية إنتاج نفسها. وتتمثّل إعادة إنتاج عالم الحياة أساسًا في استئناف التراث وتجديده، على نحو يتحرّك بين طرفين إما مجرّد متابعة التقاليد وإما القطع معها. وفي التراث الفينومينولوجي الذي يعود إلى هوسرل وألفرد شوتز انغمست نظرية المجتمع التي أسّست على هذا النوع من التصوّر لعالم الحياة **المختصَر في شكل ثقافوي**، انغمست تبعًا لذلك **في سوسيولوجيا المعرفة**. وهذا يسوغ على سبيل المثال بالنسبة إلى بيتر برغر (Peter Berger) وتوماس لوكمان اللذيْن يكشفان عن نظريتهما عن «البناء الاجتماعي للواقع» على النحو التالي: «إن الأطروحات الحاسمة في هذا الكتاب هي توجد في العنوان والعنوان الفرعي، نعني: أن الواقع هو شيء يُبنى اجتماعيًا، وأن: سوسيولوجيا المعرفة عليها أن تبحث في المسارات التي في نطاقها يحدث هذا الأمر»[42].

تتوضّح أحادية المفهوم الثقافوي عن عالم الحياة بمجرّد أن نعتبر أن الفعل التواصلي ليس مسار تفاهم فحسب، أن الفواعل، عندما يتفاهمون على شيء ما داخل عالم ما، هم في الوقت ذاته يشاركون في تفاعلات من خلالها يشكّلون ويعزّزون ويجدّدون سواء انتماءهم إلى مجموعات اجتماعية أم هويتهم الخاصة. والأفعال التواصلية هي ليست سيرورات تأويل، في نطاقها تكون المعرفة الثقافية معرّضة إلى «اختبار أمام العالم» فحسب، بل هي تعني في الآن نفسه سيرورات الإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. هكذا يتمّ «اختبار» عالم الحياة بطريقة مغايرة تمامًا: إذ إن هذه الامتحانات لا تقاس **مباشرة** عبر ادّعاءات الصلاحية، التي يمكن أن يتمّ نقدها، وبالتالي عبر مقاييس العقلانية، بل عبر مقاييس التضامن مع المنتمين إلى المجموعة وهوية الفرد الذي تمّت تنشئته الاجتماعية. وبينما يعيد المشاركون في التفاعل، وهم ملتفتون إلى «العالم»، إنتاج المعرفة الثقافية التي منها هم ينهلون، وذلك عبر أعمال التفاهم، هم في الوقت ذاته يعيدون إنتاج انتمائهم إلى الكيان الجمعي وإنتاج هويتهم الخاصة. وما إنْ يصعد أحد هذين الجانبين إلى الصدارة، يأخذ مفهوم عالم الحياة من جديد صيغةً أحادية، أي مختزلة إما في **نزعة مؤسساتية** وإما في **نظرية المجتمع**.

---

(42) P. L. Berger and Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Frankfurt am Main: 1969), p. 1.

في التقليد الذي يعود إلى دوركهايم، يوجد في أساس نظرية المجتمع تصوّرٌ عن عالم الحياة مختصَر في الجانب المتعلق بالإدماج الاجتماعي. ولهذا الغرض اختار بارسونز عبارة «societal community»[43] أو الرابطة المجتمعية، وهو يفهم بذلك عالم الحياة الخاص بمجموعة اجتماعية مندمجة. وهو يكوّن نواة أي مجتمع، حيث يتمّ فهم «المجتمع» باعتباره المكوّن البنيوي الذي، عبر العلاقات البيشخصية المنظّمة في شكل مشروع، يثبّت الوضع [القانوني] (der Status)، نعني حقوق المنتمين إلى المجموعة وواجباتهم. ها هنا يتمّ تمثّل الثقافة والشخصية بوصفهما مجرد مكمّلات وظيفية لـ «societal community»: فالثقافة تزوّد المجتمع بالقيم التي يمكن أن تتمّ مأسستُها، والأفراد الذين تمّت تنشئتهم الاجتماعية يساهمون بالتحفيزات التي تكون مناسبة للانتظارات السلوكية الخاضعة للمعايير (normiert).

في التقليد الذي يصعد إلى ميد تتأسّس نظرية المجتمع من جهة أخرى على تصوّر لعالم الحياة تمّ اختصاره في جانب التنشئة الاجتماعية (Vergesellschaftung) للأفراد. وإن ممثّلين عن النزعة التفاعلية الرمزية، من قبيل هربرت بلومر (H. Blumer)، أرنولد مارشال روز (A. M. Rose)، أنسالم شتروس (A. Strauss) أو رالف تونر (R. H. Turner) يتصوّرون عالم الحياة باعتباره وسطًا اجتماعيًا - ثقافيًا بالنسبة إلى فعل تواصلي، يتمّ تمثّله بوصفه لعبة أدوار أو أخذ أدوار أو تصميم أدوار ...إلخ. والثقافة والمجتمع لا يأتيان إلى الاعتبار إلا كوسط بالنسبة إلى «مسارات التكوين»، حيث يكون الفواعل متورطين طيلة حياتهم. ومن المنطقي عندئذ أن تتقلّص نظرية المجتمع في **علم النفس الاجتماعي**[44].

أما إذا ما اشتغل المرء على الضدّ من ذلك على مفهوم التفاعل الرمزي الذي

---

(43) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(44) يراجع: A. M. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes* (Boston: 1962).

إن المناظرة المشار إليها أعلاه بين الإثنيات المنهجية وبين التفاعلية الرمزية (أي زيمرمان ووايد في مقابل دزينيم، ضمن: J. D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life* (London: 1971), pp. 259 ff., 285 ff.,

يمكن أن نرجعها إلى التنافس بين مفهومين أحاديين عن عالم الحياة، أحدهما ثقافوي والآخر نظري - اجتماعي.

وضعه ميد نفسه في مركز الانتباه، كما تمّ اقتراح ذلك، باعتباره تصوّرًا يشير إلى التفاعلات التي تتمّ بتوسط اللغة وتُضبَط بمعايير، ومن ثمّ إذا ما فتح التحليلات الفينومينولوجية عن عالم الحياة، فإنه سوف يظفر بمدخل إلى السياق المركّب من المسارات الثلاثة من إعادة الإنتاج.

(4) وظائف الفعل الموجّه نحو التفاهم بالنسبة إلى إعادة إنتاج عالم الحياة. وأبعاد عقلنة عالم الحياة

إن إعادة الإنتاج الثقافي لعالم الحياة من شأنها أن تضمن أن يتمّ في البُعد الدلالي ربط المقامات الجديدة الطارئة بالأوضاع القائمة للعالم: هي تضمن **استمرارية** التراث وتضمن **انسجامًا** (Kohärenz) في المعرفة، يكون كافيًا بالنسبة إلى الممارسة اليومية في كل مرة. الاستمرارية والانسجام يُقاسان بحسب **عقلانية** المعرفة المقبولة باعتبارها ذات صلوحية (gültig). وذلك ينكشف عند حدوث اضطرابات في إعادة الإنتاج الثقافية التي تتجلّى في فقدان ما للمعنى وتؤدّي إلى أزمة في الشرعنة (Legitimation) وأزمة في التوجّه. وفي حالات كهذه، لن يعود بإمكان الفواعل تغطية الحاجة إلى التفاهم الطارئة مع المقامات الجديدة، انطلاقًا من مخزون المعرفة الثقافية. إن خطاطات التأويل المقبولة على أنها ذات صلوحية تفشل عندئذ وتشحّ موارد «المعنى».

من شأن الإدماج الاجتماعي لعالم الحياة أن يضمن أن يتمّ ربط المقامات الجديدة الطارئة في بُعد المكان الاجتماعي بالأوضاع القائمة للعالم: هي تسهر على التنسيق بين الأفعال في شأن العلاقات البيشخصية المعدّلة في شكل مشروع وتستديم هوية المجموعات بمقدار يكون كافيًا بالنسبة إلى الممارسة اليومية. ومن ثمّ يُقاس التنسيق بين الأفعال و**حفظ استقرار** هويات المجموعات بحسب درجة **تضامن** الأعضاء. وهذا ينكشف مع اضطرابات الإدماج الاجتماعي التي تظهر عند **انعدام القوانين** (Anomie) وفي النزاعات المتصلة بها. وفي حالات كهذه، لن يكون بإمكان الفواعل تغطية الحاجة إلى التنسيق الطارئة مع المقامات الجديدة، انطلاقًا من مستودع الأنظمة المشروعة. والانتماءات الاجتماعية المعدّلة في شكل مشروع لن تعود كافية وتشحّ موارد «التضامن الاجتماعي».

إن التنشئة الاجتماعية للأعضاء في عالم حياة ما من شأنها، أخيرًا، أن تضمن أن يتمّ ربط المقامات الجديدة الطارئة في بُعد الزمان التاريخي بالأوضاع القائمة للعالم: هي تضمن بالنسبة إلى الأجيال القادمة اكتساب **القدرات المعمّمة على الفعل** وتسهر على التناغم (Abstimmung) بين **قصص الحياة** (Lebensgeschichten) **الفردية وأشكال الحياة الجماعية**. وإن القدرات التفاعلية وأساليب السلوك في الحياة تُقاس بحسب **أهلية الأشخاص للتكليف** (Zurechnungsfähigkeit)[45]. وهذا ينكشف مع الاضطرابات في سيرورة التنشئة الاجتماعية، التي تتجلّى في الأمراض النفسية وظواهر الاغتراب المتصلة بها. وفي حالات كهذه، لا تكفي قدرات الفواعل للإبقاء على بيذاتية مقامات الفعل المعرَّفة في شكل مشترك. إن منظومة الشخصية لم يعد بإمكانها أن تحافظ على هويتها إلا بمساعدة استراتيجيات دفاعية، من شأنها أن تضعف أي مشاركة في التفاعلات تكون عادلة إزاء الواقع، بحيث تشحّ موارد «قوة الأنا».

إذا ما قام المرء بهذه التمييزات، فإن السؤال الذي يُطرح هو أي مساهمات حقّقتها مسارات إعادة الإنتاج الفردية في الحفاظ على المكوّنات البنيوية لعالم الحياة. وإذا كانت الثقافة تمنحنا ما يكفي من المعرفة السائغة بحيث يمكن أن يتمّ تغطية حاجة التفاهم المعطاة في عالم حياة ما، فإن مساهمات إعادة الإنتاج الثقافي في الحفاظ على المكوّنين **الاثنين الآخرين** إنما تتمثّل، من جهة أولى، في **عمليات إضفاء المشروعية** (Legitimationen)[46] على المؤسسات القائمة، ومن جهة أخرى، في **نماذج سلوكية ناجعة في التكوين** (bildungswirksam) بالنسبة إلى اكتساب القدرات المعمّمة على الفعل. وإذا كان مجتمعٌ ما مندمجًا إلى حدّ بحيث إن الحاجة إلى التنسيق المعطاة في عالم حياة ما يمكن أن تتمّ تغطيتها، فإن مساهمات مسارات الإدماج في الحفاظ على المكوّنين **الاثنين الآخرين**، إنما تتمثّل، من جهة أولى، في **الانتماءات الاجتماعية** للأفراد، **المعدّلة في شكل مشروع**، ومن جهة أخرى، في الواجبات الخلقية أو **الإلزامات** (Obligationen): حيث يتمّ إدراج المستودع الأساسي للقيم الثقافية الذي هو مُمَأسَسٌ في أنظمة

(45) قدرة الأشخاص على تحمّل مسؤولية أفعالهم. (المترجم)

(46) الشرعنات. (المترجم)

مشروعة، في صلب واقع معياري هو، إن لم يكن صمد أمام النقد، فهو مع ذلك قادر على المقاومة، وفي هذا الإطار متحرّر من اختبار المدة الذي يفرضه الفعل الموجّه نحو التفاهم. وأخيرًا، إذا ما شكّلت منظومات الشخصية هويةً هي من الثبات بحيث تستطيع هذه المنظومات أن تسيطر على المقامات الطارئة داخل عالم الحياة الخاص بها على نحو عادل إزاء الواقع، فإن مساهمة مسارات التنشئة الاجتماعية في الحفاظ على المكوّنين **الاثنين** الآخرين إنما تتمثّل، من جهة أولى، في **أعمال التأويل** ومن جهة أخرى في **التحفيزات من أجل أفعال مطابقة للمعايير** (الجدول (VI-1)).

الجدول (VI-1)

مساهمات مسارات إعادة الإنتاج

في الحفاظ على المكوّنات البنيوية لعالم الحياة

مكوّنات بنيوية / مسارات إعادة الإنتاج	ثقافة	مجتمع	شخصية
إعادة إنتاج ثقافي	خطاطات تأويل قابلة للإجماع («معرفة سائغة»)	عمليات الشرعنة	نماذج سلوك ناجعة بالنسبة إلى التكوين، أهداف تربوية
الإدماج الاجتماعي	الإلزامات	علاقات بيشخصية معدّلة في شكل مشروع	انتماءات اجتماعية
التنشئة الاجتماعية	أعمال التأويل	تحفيزات من أجل أفعال مطابقة للمعايير	قدرات تفاعلية («هوية شخصية»)

إن مسارات إعادة الإنتاج الفردية إنما يمكن أن تقوَّم بحسب مقاييس **عقلانية المعرفة** وتضامن المنتمين وأهلية التكليف **لدى شخصية البالغ**. بلا ريب تتنوّع المقاييس داخل هذه الأبعاد بحسب درجة التمايز البنيوي في عالم الحياة. وعلى هذه الدرجة يتوقّف أيضًا حجم الحاجة إلى المعرفة المجمع عليها وإلى الأنظمة

المشروعة وإلى الاستقلالية الشخصية. وتتجلّى الاضطرابات في إعادة الإنتاج في ميدان الثقافة والمجتمع والشخص، الذي هو خاص في كل مرة، في هيئة فقدان للمعنى أو انعدام للقوانين أو مرض نفسي (باثولوجيات نفسية). وفي كل واحد من الميادين الأخرى يتعلق الأمر بظواهر حرمان مماثلة (الجدول (VI–2)).

الجدول (VI–2)

مظاهر الأزمة عند حدوث اضطرابات في إعادة الإنتاج (باثولوجيات)

مكوّنات بنيوية / اضطرابات في ميدان	الثقافة	المجتمع	الشخص	أبعاد التقييم
إعادة الإنتاج الثقافي	فقدان المعنى	سحب الشرعية	أزمة توجّهات وأزمة تربوية	عقلانية المعرفة
الإدماج الاجتماعي	تهديد أمن الهوية الجماعية	انعدام القوانين	اغتراب	تضامن المنتمين
التنشئة الاجتماعية	قطيعة مع التراث	سحب التحفيزات	أمراض نفسية	أهلية التكليف لدى الشخص

على هذا الأساس نستطيع أن نخصّص الوظائف التي يضطلع بها الفعل الموجّه نحو التفاهم من أجل إعادة إنتاج عالم الحياة. إذ تتضمّن الحقول التي تمّ إبرازها على خطّ قُطري (in der Diagonale) التخصيصات التي كنّا رسمنا بها أوّل الأمر الحدود الفاصلة بين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. وفي الأثناء كنّا قد رأينا كيف أن **كل واحد** من مسارات إعادة الإنتاج هو يقدّم مساهمة في الحفاظ على **كل** مكوّنات عالم الحياة. ولذلك يمكننا أن نعزو إلى الوسط اللغوي الذي عبره تعيد بنى عالم الحياة إنتاج نفسها، تلكم الوظائف المشار إليها في الجدول (VI–3).

الجدول (VI–3)

وظائف إعادة إنتاج الفعل الموجّه نحو التفاهم

مكوّنات بنيوية / مسارات إعادة الإنتاج	الثقافة	المجتمع	الشخص
إعادة الإنتاج الثقافي	توارث، نقد، اكتساب معرفة ثقافية	تجديد معرفة ناجعة في الشرعنة	إعادة إنتاج المعرفة التكوينية
الإدماج الاجتماعي	تحقيق المناعة لمستودع أساسي من قيم التوجيه	التنسيق بين الأفعال عبر ادّعاءات صلاحية معترَف بها على نحو بيذاتي	إعادة إنتاج نماذج للانتماء الاجتماعي
التنشئة الاجتماعية	تثقيف	استبطان القيم	تكوين الهوية

مع هذه التعينات المجمّعة في شكل تخطيطي، لم يبلغ المفهوم التواصلي عن عالم الحياة بعدُ درجة التفسير التي يمتلكها نظيره الفينومينولوجي. ومع ذلك فإنني أريد أن أكتفي بهذه الخطاطة، وذلك كي أعود إلى السؤال عمّا إذا كان تصوّر عالم الحياة المقترح مناسبًا باعتباره مفهومًا أساسيًا في نظرية المجتمع[47]. كان ألفرد شوتز، على الرغم من كثير من التحفّظات، بقي متمسّكا بنهج الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. فإذا ما اعتبر المرء المنهج الذي طوّره هوسرل منهجًا لا ضرر فيه، فإن ادّعاء الكونية في تحليلات عالم الحياة المنجزة في شكل فينومينولوجي سوف يُفهَم من ذات نفسه. غير أنه حينما نقوم بإدخال مفهوم عالم الحياة المبني على نظرية التواصل، فإن النية في مقاربة أي مجتمعات **نشاء** بمساعدته لم تعد مبتذلة قط. إن عبء إقامة الدليل على صلاحية مفهوم عالم الحياة صلاحية كونية وعابرة للثقافات والعصور إنما تنزاح إذًا نحو المفهوم التكميلي لـ «الفعل التواصلي».

(47) وليس «مبدأ نظريًا للمجتمع» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 158). (المترجم)

لقد حاول ميد في ما يتعلق بحقل الانتقال من الحيوان إلى الإنسان أن يعيد بناء تدرّج متتابع من أشكال التفاعل. وبحسب إعادة البناء هذه يكون الفعل التواصلي أساسيًا من ناحية أنثروبولوجية، وما يوجد هنا هي تعليلات تجريبية وليس قرارات منهجية مسبقة، تشير إلى أن بنى التفاعل الذي يتمّ بتوسّط اللغة والمحكوم بمعايير إنما تعين نقطة الانطلاق بالنسبة إلى التطوّرات الاجتماعية - الثقافية عمومًا. وبذلك أيضًا قد تمّ تثبيت المضمار الذي في داخله يمكن عوالم الحياة التاريخية أن تتنوّع. وبالطبع فإن هذه **التقييدات البنيوية** تترك مسائل **ديناميكا التطور** على حالها لم تُمسّ. وهي لا يمكن أن تتمّ معالجتها من دون لجوء إلى شروط جانبية عارضة، من دون تحليل علاقات التبعية بين التحوّل الاجتماعي - الثقافي والتغييرات في إعادة الإنتاج المادّي. ومع ذلك فإن حقيقة أن التطوّرات الاجتماعية - الثقافية تخضع للتقييدات البنيوية للفعل التواصلي يمكن أن يكون لها مفعول نسقي معين. لا يحقّ لنا بلا ريب أن نتكلّم على منطق تطوّري، في معنى التراث النظري الذي يعود إلى بياجيه، والذي لا يزال يحتاج إلى توضيح، إلا عندما تتنوّع بنى عوالم الحياة التاريخية في المضمار المعرَّف عبر شكل التفاعل، ليس على نحو عرضي، بل في تبعية لمسارات التعلّم، وبالتالي في شكل موجّه. إن **تنوّعًا موجّهًا في بنى عالم الحياة** إنما يكون موجودًا على سبيل المثال عندما يمكننا أن نجلب التغييرات ذات الدلالة على صعيد التطوّر تحت زاوية التمايزات البنيوية بين الثقافة والمجتمع والشخصية. ومسارات التعلم سوف ينبغي على المرء أن يصادر عليها من أجل تمايز بنيوي كهذا في عالم الحياة[48] إذا ما أمكن أن نبرهن على أن ذلك يعني نموًّا في العقلانية.

إن فكرة أَلْسَنَة (Versprachlichung)[49] المقدّس قد استُخدمت لدينا بوصفها خيطًا هاديًا من أجل تأويل مستند كهذا إلى ميد ودوركهايم. وهذه الفكرة يمكننا الآن أن نعيد صياغتها على النحو التالي. كلّما كانت المكوّنات البنيوية لعالم الحياة والمسارات التي تساهم في الحفاظ عليها، متمايزة، دخلت سياقات التفاعل أكثر فأكثر تحت شروط تفاهم محفَّز عقلانيًا، وبالتالي تحت شروط تكوين إجماع يرتكز **في آخر المطاف** على سلطة أفضل حجّة. وإن مشروع ميد الطوباوي عن

---

(48) «في عالم الحياة» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 159). (المترجم)

(49) «البناء اللغوي»، «التخريج اللساني»، «التلسين» ...إلخ. (المترجم)

الخطاب الكوني تعرّفنا إليه - إلى حد الآن - في المضمار المخصوص لجماعة تواصلية تسمح من جهة أولى بتحقيق الذات، ومن جهة أخرى، بحجاج أخلاقي. بيد أنه وراء هذا إنما توجد الفكرة الأكثر كونية عن حالة حيث لم تعد إعادة إنتاج عالم الحياة **تمرّ** عبر وسط الفعل الموجّه نحو التفاهم، بل هي **تُفرَض** على الأعمال التأويلية للفاعلين. يُحيل الخطاب الكوني على عالم حياة مؤمثَل، يعيد إنتاج نفسه بفضل آلية تفاهم، مخلَّصة[50] على نطاق واسع من السياقات المعيارية، وتمّ تحويلها بناءً على مواقف - نعم/ لا محفّزة عقلانيًا. وهذا النوع من منح الاستقلال (Autonomisierung) لا يمكن أن يطرأ إلا بمقدار ما لم تعد إكراهاتُ إعادة الإنتاج المادي محجوبةً خلف قناع فهم معياري أساسي، غير قابل للاختراق عقلانيًا، وبالتالي خلف سلطة المقدّس. إن **عالمَ حياةٍ معقلَنًا** في هذا المعنى لن يعيد إنتاج نفسه أبدًا في أشكال خالية من النزاع، بل إن النزاعات تحدث تحت مسمّياتها **الخاصة**، ولن تعود مخفية في ثنايا القناعات التي لا تستطيع أن تصمد أمام التحقّق منها بواسطة الخطاب (diskursiv). وفي أي حال، فإن عالم الحياة هذا لن يظفر بشفافية أصيلة إذا لم يسمح إلا بمقامات حيث سوف يمكن الفاعلين البالغين أن يميزوا الأفعال الموجّهة نحو النجاح والأفعال الموجهة نحو التفاهم تمييزًا يبلغ من الوضوح مقدار ما بين استعدادات (Einstellung)[51] محفّزة تجريبيًا ومواقف (Stellungnahme)[52] بواسطة نعم/ ولا محفّزة عقلانيًا.

إن المعالم التاريخية غير المفصّلة التي ساقها ميد ودوركهايم في شأن عقلنة عالم الحياة إنما يمكن أن ننسّقها تحت زوايا نظر ثلاث: التمايز البنيوي في عالم الحياة (أ)، والفصل بين الشكل والمضمون (ب)، والصيرورة الانعكاسية (Reflexivwerden) لإعادة الإنتاج الرمزي.

إضافة (أ) في العلاقة بين **الثقافة والمجتمع** انكشف التمايز البنيوي عبر فك الارتباط المتزايد بين منظومة المؤسسات وصور العالم، وفي العلاقة بين **الشخصية والمجتمع** حصل ذلك عبر توسيع مجال الاحتمالات (Kontingenzspielraum) من

(50) الضمير يعود على «آلية التفاهم» وليس على «عالم الحياة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 159). (المترجم)

(51) في معنى استعداد حاصل، هيئة، حالة ...إلخ. (المترجم)

(52) في معنى التعبير عن «رأي»، التموقع إزاء طرح أو مسألة ...إلخ. (المترجم)

أجل إرساء علاقات بيشخصية، وفي العلاقة بين **الثقافة والشخصية** انكشف لنا أن تجديد التقاليد متوقف في شكل أكثر قوّة دومًا على تقبّل النقد والقدرة على الابتكار لدى الأفراد. وبمنزلة ضرب من نقاط الفرار (Fluchtpunkte)[53] في هذه النزعة التطوّرية، تنتج بالنسبة إلى الثقافة حالةٌ من المراجعة الدائمة للتقاليد المذوَّبة (verflüssigt)[54]، والتي أصبحت متفكّرة، أما بالنسبة إلى المجتمع فتنتج حالةٌ من تبعية الأنظمة المشروعة إلى الإجراءات الصورية لوضع المعايير وتبرير المعايير (Normbegründung)، وأما بالنسبة إلى الشخصية فتنتج حالةٌ حيث يتمّ تحقيق الاستقرار المضبوط ذاتيًا في شكل مستمرّ لهوية أنوية (Ich-Identität) عالية التجريد. هذه النزعات لا يمكنها أن تنجح في مسعاها إلا بمقدار ما أن اتخاذ المواقف نعم/لا الذي يسند الممارسة التواصلية اليومية، لا **يرجع** إلى توافق معياري يتمّ عزوه (zugeschriben)، بل **ينبع** من مسارات التأويل التعاونية للمشاركين. ولهذا تعلن عن تحرير طاقة العقلانية المودعة في الفعل التواصلي.

إضافة (ب) إن التمايز بين الثقافة والمجتمع والشخصية إنما يقابله تمايزٌ بين الشكل والمضمون. **فعلى المستوى الثقافي** تنفصل نوَيات[55] التراث الكافلة للهوية عن المضامين الملموسة، تلك التي كانت لا تزال متشابكة معها في الصور الأسطورية عن العالم. هي تتقلّص إلى عناصر صورية من قبيل مفاهيم عن العالم، مفترضات تواصلية، إجراءات حجاجية، قيم أساسية مجردة، وهلمَّ جرًّا. أما **على مستوى المجتمع** فتتبلور مبادئ كلّية تخرج عن السياقات الجزئية التي لا تزال تلتصق بها في المجتمعات البدائية. وفي المجتمعات الحديثة تفوز مبادئ في النظام القانوني وفي الأخلاق لا تنفكّ تبتعد (immer weniger) في تصميمها عن طراز أشكال الحياة الملموسة. وأما على **مستوى منظومة الشخصية** فإن البنى العرفانية المكتسبة في مسارات التنشئة الاجتماعية ما فتئت تنفصل في شكل أكثر قوة عن مضامين المعرفة الثقافية التي كانت مندمجة معها أوّل الأمر في «الفكر الملموس». والموضوعات التي يمكن أن تتمّ ممارسة المهارات الصورية عليها صارت أكثر فأكثر متغيرة.

---

(53) «نقاط الفرار»... مصطلح في الهندسة الوصفية. (المترجم)

(54) التي تمتّ إسالتها، إذابتها ...إلخ. (المترجم)

(55) نوَيات جمع نواة. (المترجم)

إضافة ج) إن التمايز البنيوي في عالم الحياة إنما يقابله، أخيرًا، تخصيص وظيفي لمسارات إعادة الإنتاج ذات الصلة، ففي المجتمعات الحديثة، تتكوّن منظومات الفعل حيث يتمّ الاشتغال في شكل مهني على المهمات المتخصّصة في التراث الثقافي والإدماج الاجتماعي والتربية. وكان ماكس فيبر قد سلّط الضوء على الدلالة التطوّرية في **منظومات الفعل الثقافية** (بالنسبة إلى العلم والقانون والفن). وأكّد ميد ودوركهايم من جانبهما الدلالة التطوّرية للديمقراطية: فإن الأشكال الديمقراطية في تكوين الإرادة السياسية ليست نتيجة انتقال السلطة لمصلحة المؤيدين للمنظومة الاقتصادية الرأسمالية فحسب، بل تنتصر معها أيضًا **أشكال تكوين الإرادة بواسطة الخطاب**. وهذه الأخيرة من شأنها أن تؤثّر في النموّ الطبيعي (Naturwüchsigkeit) للسيادة التي تستمدّ من التقاليد مشروعيتها، وذلك بطريقة مشابهة لتلك التي بها تمكّن العلمُ الطبيعي الحديث وجهازٌ قضائي يدرّسه المختصّون والفنُّ المستقلّ من تهديم النموّ الطبيعي للتقاليد الكنسية. لكن عقلنة عالم الحياة لا تمتدّ إلى مجالات إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي فحسب، ومن بين الكلاسيكيين الذين درسناهم، كان دوركهايم هو الذي تصدّى للتطوّرات المتوازية في مجال التنشئة الاجتماعية. ومنذ القرن الثامن عشر، وقع **إضفاء طابع بيداغوجي** (Pädagogisierung) **على مسارات التربية**، حيث جعلت من الممكن وضع منظومة تكوينية معفاة من الوصاية الإجبارية للكنيسة والعائلة. وإن التربية الصورية هي اليوم تصل إلى حدّ التنشئة الاجتماعية للطفولة المبكرة. وكما في حالة منظومات الفعل الثقافية والتكوين السياسي للإرادة الذي يتمّ عبر أشكال الخطاب تعني صورنة (Formalisierung) التربية ليس إعدادًا مهنيًا فحسب، بل **انعكاسًا في اتّجاه** (reflexive Brechung) إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة.

بلا ريب، إن عقلنة متزايدة لعالم الحياة، كما كان قد شخّص ذلك تحت جوانب مختلفة كل من فيبر وميد ودوركهايم، لا تضمن بأي وجه مسارات إعادة إنتاج خالية من الاضطراب. فمع درجة العقلنة لا ينزاح إلا المستوى الذي عليه يمكن أن تطرأ الاضطرابات. ذلك أن نظرية فيبر عن العقلنة الاجتماعية، كما بينت ذلك أطروحاته عن فقدان المعنى وفقدان الحرية، أُعدّت من أجل تشخيص

التطوّرات الخاطئة. وعند ميد توجد أصداء على نقد ما للعقل الأداتي[56]، حتى ولو أن أبحاثه في نظرية التواصل تسوغ في المقام الأوّل عن النشوء السليم (Orthogenese)[57] للمجتمعات المعاصرة. وإن نشوءها المرضي (Pathogenese) هو الهدف المعلن من نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل. لكن تغير شكل الإدماج الاجتماعي مع ذلك لا يستطيع أن يربطه مع درجات تمايز المنظومة بالقدر الكافي من الوضوح بحيث يتسنّى له تفسير «تقسيم العمل في ظل انعدام القوانين»، وبالتالي تفسير الأشكال الحديثة من «الأنوميا» أو انعدام القوانين. إذا ما فهمنا النزاعات التي أرجعها دوركهايم إلى عدم الاندماج الاجتماعي على نحو أعمّ، باعتبارها اضطرابات في إعادة إنتاج ضرب من عالم الحياة متمايز بنيويًا على نطاق واسع، فإن «التضامن العضوي» سوف يمثل أمامنا باعتباره الشكل السوي من الإدماج الاجتماعي داخل عالم حياة معقلَن. ومثل «الأشكال غير السوية»، التي خصّص لها دوركهايم الكتاب الثالث من أبحاثه، يقع على مستوى البنى الرمزية لعالم الحياة.

إنه على مستوى مغاير إنما تقع الآليات المنظوماتية التي أدخلها دوركهايم تحت عنوان «تقسيم العمل». وبذلك يَنفتح إمكان وضع الأشكال الحديثة من الأنوميا أو انعدام القوانين تحت المساءلة، كيف يكون من شأن مسارات تمايز المنظومة أن تؤثّر في عالم الحياة وعندئذ أن تُدخل اضطرابًا على إعادة إنتاجه الرمزي. هكذا أيضًا سوف يمكننا تحليل ظواهر التشيؤ على خطّ النظر في تشوّهات عالم الحياة. وإن التنوير المضاد الذي بدأ مع الثورة الفرنسية إنما يسوّغ القيام بنقد الحداثة التي تشعّبت منذئذ في شكل واسع[58]. إن القاسم المشترك فيه هو القناعة بأن فقدان المعنى، والأنوميا والاغتراب، أمراض المجتمع البرجوازي، أو مابعد التقليدي عمومًا، إنما يمكن ردّها إلى عقلنة عالم الحياة نفسها. وهذا

---

(56) G. H. Mead, *Selected Writings*, Ed. by A. J. Reck (Indianapolis: 1964), p. 296.

(57) «-ortho» بادئة تعني «القويم، الصحيح، العمودي...»، وبالتالي المعنى هو: التكوّن العمودي أو المستقيم للأجيال البشرية من دون أي تأثر بالعوامل الخارجية. (المترجم)

(58) كان هذا التقليد ممثّلًا بين الحربين من طرف مؤلّفين مثل أ. غيلن (A. Gehlen) وم. هايدغر وك. لورنز (K. Lorenz) وك. شميدت (C. Schmitt)، أما اليوم فليس له استئناف على المستوى ذاته إلا في مابعد البنيوية الفرنسية.

النقد اللبق (gewandt) ولكن إلى الخلف هو في مقاربته نقد للثقافة البرجوازية. وإن النقد الماركسي للمجتمع البرجوازي هو على الضدّ من ذلك قد ثبّت أقدامه في علاقات الإنتاج، لأنه يقبل عقلنة عالم الحياة، لكنه يريد تفسير تشوّهات عالم الحياة المعقلَن انطلاقًا من شروط إعادة الإنتاج المادي. وهذا المدخل المادّي إلى اضطرابات إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة يتطلّب نظريةً تعمل بالاستناد إلى قاعدة من المفاهيم الأساسية أوسع نطاقًا من مدخل «عالم الحياة». وينبغي عليها أن تختار استراتيجية نظرية، لا تماهي عالم الحياة مع المجتمع في جملته، ولا تردّه إلى روابط منظوماتية.

بذلك أنقاد هنا إلى الفكرة القاضية، من جهة أولى، بأن ديناميكا التطوّر محكومة عبر أوامر ناتجة من مشاكل التأمين على البقاء (Bestandsicherung)، بمعنى مشاكل إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة، ولكن أن هذا التطوّر المجتمعي، من جهة أخرى، يستعمل **إمكانات** بنيوية، ويخضع، من جهته، إلى **تقييدات** (Beschränkungen) بنيوية، هي تتغير في شكل نسقي مع عقلنة عالم الحياة، وذلك في تبعية لمسارات التعلّم ذات الصلة. هكذا، فإن منظور نظرية المنظومات قد تمّ تنسيبُه عبر القبول بأن عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تقود إلى تنوّع موجّه في النماذج البنيوية المعرِّفة لبقاء المنظومة.

(5) حدود السوسيولوجيا الفاهمة التي تماهي بين عالم الحياة والمجتمع

إن «سوسيولوجيا فاهمة» (verstehende Soziologie)، تمكّن انصهار المجتمع في عالم الحياة، تربط نفسها بمنظور التأويل الذاتي للثقافة المبحوث عنها في كل مرة، وهذا المنظور الداخلي من شأنه أن يمحو كل ما يؤثّر من الخارج في عالم حياة اجتماعي - ثقافي ما. وإن المقاربات الاجتماعية - الثقافية على الخصوص، التي تنطلق من مفهوم ثقافوي عن عالم الحياة، تورّط نفسها في الاستنتاجات الخاطئة لضرب من «المثالية الهرمينوطيقية» (فيلمر) (Wellmer). أما الطرف الآخر لها، فهو نزعة وصفانية منهجية تمتنع من الادعاءات التفسيرية المبرَّرة لتكوين نظرية في العلوم الاجتماعية[59]، وهذا يصحّ قبل كل شيء على التنويعات الفينومينولوجية

---

(59) = Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970), and A.

واللسانية والإثنو-منهجية لضرب من السوسيولوجيا الفاهمة التي لا تتجاوز عادةً الصياغات المتكررة لمعرفة يومية مبتذلة بهذا القدر أو ذاك.

إن المجتمع إنما يقدّم نفسه، من المنظور الداخلي لعالم الحياة، باعتباره شبكة من التعاونات التي تتمّ بواسطة التواصل[60]. لا يعني ذلك أن كل الأشياء العارضة، كل التبعات غير المتوقعة، كل التنسيقات والنزاعات الفاشلة سوف يتمّ طردها. لكن ما يربط الأفراد المنشّئين اجتماعيًا ويؤمّن الاندماج في المجتمع إنما هو نسيجٌ من الأفعال التواصلية التي لا يمكن أن تنجح إلا في ضوء التقاليد الثقافية - وليس أي آلية منظوماتية تقع خارج منال (entzogen) المعرفة الحدسية للأعضاء المنتمين. إن عالم الحياة، الذي يبنيه الأعضاء المنتمون انطلاقًا من التقاليد الثقافية المشتركة، له ماصدقٌ مشترك (koextensiv) مع المجتمع، وهو يجذب كل السيرورات الاجتماعية داخل شعاع المسارات التأويلية التعاونية. كذلك هو يضفي على كل ما يقع داخل المجتمع شفافية الشيء الذي يستطيع المرء أن يتكلّم حوله - حتى ولو كان المرء لا يفهمه (بعدُ). وإذا ما تصوّرنا المجتمع بهذه الطريقة فإننا نقبل بثلاثة افتراضات (Fiktionen): نحن نلمّح إلى استقلالية الفاعلين (أ)، وعدم تبعية الثقافة (ب) وشفافية التواصل (ج). وهذه الافتراضات الثلاثة منصهرة في قواعد (Grammatik) السرديات وتعود إلى الظهور في سوسيولوجيا فاهمة، وثقافوية في شكل أُحادي.

في شأن أ) من حيث هم أعضاء منتمون إلى عالم حياة اجتماعي - ثقافي معين يستوفي الفاعلون في شكل أساسي شروط (Präsuppositionen) المشاركين في التواصل المؤهَّلين (zurechnungsfähig)[61]. والأهلية (Zurechnungsfähigkeit)[62] تعني أن المرء يستطيع أن يوجّه نفسه بحسب ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، ومن هذا الاعتبار لا ينتج بالطبع أن نسيج التفاعلات، الممتدّ عبر الأمكنة الاجتماعية

Ryan, «Normal Science or Political Ideology?,» in: P. Laslett, , W. G. Runciman and O. Skinner (eds.), = *Philosophy, Politics and Society* (Cambridge: 1972), vol. 4.

(60) في الترجمة الإنكليزية يوجد كلام غير وارد في النص الألماني الذي بين أيدينا: «... مع علاقات استراتيجية وقطائع متضمّنة فيها» (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 148). (المترجم)

(61) المكلّفون، القادرون على التمييز. (المترجم)

(62) الأهلية (القانونية، الأخلاقية ...إلخ). (المترجم)

والأزمنة التاريخية، لا يمكن أن تُفسَّر إلا انطلاقًا من النوايا والقرارات التي يتخذها المشاركون. لا يتحكّم الفاعلون في مقامات فعلهم تحكّمًا كاملًا أبدًا. هم لا يسيطرون لا على إمكانات التفاهم والنزاعات الخاصة بهم، ولا على نتائج أفعالهم واستتباعاتها، إنهم - وفق عبارة فيلهلم شاب (Wilhelm Albert Johann Schapp)[63] - **متورطون** في تواريخهم[64] سوى أن المحيط الذي يجدونه سلفًا في كل مرة يقدّم إليهم مقامًا في نطاقه هم يتوجّهون، ويحاولون السيطرة عليه بحسب رؤاهم ونواياهم. ولكن عندما يتكوّن المجتمع في شكل حصري من العلاقات التي تنخرط فيها الذوات الفاعلة في شكل مستقلّ الواحدة مع الأخرى، فإنه تنشأ الصورة المتعلقة بمسارٍ من التنشئة الاجتماعية هو يتحقق بإرادة أعضائه البالغين ووعيهم.

في شأن ب) يشير مفهوم عالم الحياة فضلًا عن ذلك إلى عدم تبعية الثقافة إلى الإكراهات الخارجية. فإن القوة الآمرة للثقافة إنما ترتكز على قناعة الفاعلين، الذين يستعملون ويختبرون ويستكملون خطاطات التأويل والتقويم والتعبير الموروثة (überlifert)[65]. ومن وجهة نظر الذوات الفاعلة في شكل تواصلي لا يمكن لأي سلطة **غريبة** أن تختبئ وراء الرمزية الثقافية. إن عالم الحياة إنما يشكّل في مقام الفعل أفقًا لا يمكن اختراقه، إنه كلّية (Totalität) بلا جانب آخر. وبالنسبة إلى المنتمين إلى عالم حياةٍ اجتماعي - ثقافي يكون على وجه الدقة ممّا لا معنى له أن نسأل ما إذا كانت الثقافة التي في ضوئها يتناظرون مع الطبيعة الخارجية والمجتمع والطبيعة الباطنية، **تابعة** في شكل إمبيريقي إلى شيء آخر.

في شأن ج)، وأخيرًا، فإن المشاركين في التواصل يتلاقون داخل أفق من إمكانات التفاهم غير المحدودة. وما يقدّم نفسه على المستوى المنهجي باعتباره ادّعاء الكونية الخاص بالهرمينوطيقا، يعكس الفهم الذاتي فحسب للعاميين (Laien) الذين يفعلون على نحو موجّه نحو التفاهم. ينبغي عليهم أن ينطلقوا من أنهم، من حيث المبدأ، قادرون على أن يتفاهموا على كل شيء.

---

(63) فيلسوف وعالم قانون ألماني (1884 - 1965). طبق الفينومينولوجيا الهوسرلية على الظواهر الحقوقية. (المترجم)

(64) W. Schapp, *In Geschichten verstrickt* (Wiesbaden: 1976).

(65) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 164). (المترجم)

وبما أنهم يحتفظون بموقف إنجازي، لا يستطيع الفاعلون في شكل تواصلي أن يعوّلوا على تشوّه نسقي في تواصلهم، بمعنى على أشكال المقاومة التي تثوي في صلب البنية اللغوية وتحصر مضمار التواصل في شكل خفي. وهذا بالطبع لا يستبعد وعيًا ذا نزعة خطّائية (fallibilistisch)[66]. يعرف المنتمون أنه يمكن أن يضلّوا، ولكن حتى إجماعٌ، يتبين لاحقًا أنه خادعٌ، ويرتكز بادئ الأمر على اعتراف غير قسري (ungezwungen) بادعاءات صلاحية قابلة للنقد. ومن المنظور الداخلي للمنتمين إلى عالمِ حياةٍ اجتماعي - ثقافي لا يمكن أن يوجد إجماع زائف في معنى القناعات المستجلبة بالعنف، إذ ضمن مسار تفاهمٍ شفّاف في أسسه، وهو شفاّف بالنسبة إلى المشاركين أنفسهم، لا يمكن أن يستوطن أي عنف.

نستبصر هذه الافتراضات الثلاثة مجرّد أن نزيل المماهاة بين المجتمع وعالم الحياة. وهي ليست قاهرة إلا ما دمنا نقبل أن يتمّ إدماج المجتمع **حصريًا** تحت مقدّمات الفعل الموجّه نحو التفاهم. هكذا يبدو الأمر بالنسبة إلى المنتمين إلى عالمِ حياةٍ اجتماعي - ثقافي. لكن أفعالهم الموجّهة نحو هدفٍ ما هي في الواقع ليست منسّقة (koordiniert) عبر مسارات التفاهم فحسب، بل أيضًا عبر روابط وظيفية، ليست مقصودة من طرفهم وكذلك ليست مدرَكةً داخل أفق الممارسة اليومية في أغلب الأحيان. وإن السوق هي في المجتمع الرأسمالي أهمّ مثال حول تعديل خال من المعايير لسياقات التعاون. تنتمي السوق إلى الآليات المنظوماتية التي تحقق استقرار سياقات الفعل غير المقصودة عبر الشبكة الوظيفية المؤلفة من **تبعات الأفعال**، في حين أن آلية التفاهم هي تناغم بين **توجّهات** الفعل لدى المشاركين الواحد إزاء الآخر. ولهذا السبب كنت قد اقترحت أن أميز بين **الإدماج الاجتماعي وإدماج المنظومة**: أحدهما يصل (ansetzen) بتوجّهات الفعل، أما الآخر فهو يصل عبرها (hindurchgreifen). في إحدى الحالتين تكون منظومة الفعل مدمَجة عبر إجماع ما سواء أكان مضمونًا في شكل معياري أم منشودًا في شكل تواصلي. أما في الحالة الأخرى فهي مدمَجة عبر تحكّم غير معياري في القرارات الفردية غير المنسّق بينها في شكل ذاتي.

---

(66) القول بقابلية الخطأ. (المترجم)

أما إذا ما فهمنا إدماج المجتمع حصريًا بوصفه **إدماجًا اجتماعيًا**، فنحن نختار استراتيجية مفهومية، تنطلق، كما بينا ذلك، من الفعل التواصلي وتبني المجتمع باعتباره عالمَ حياةٍ. وهي تربط تحاليل العلوم الاجتماعية بالمنظور الداخلي للمنتمين إلى المجموعات الاجتماعية وتوجب أن يقترن الفهم الخاص على المستوى الهرمينوطيقي بفهم المشاركين. هكذا تظهر عملية إعادة إنتاج المجتمع بوصفها ضربًا من المحافظة على البنى الرمزية لعالمِ حياةٍ ما. وبذلك لا تضمحلّ مشاكل إعادة الإنتاج المادي بأي وجه، فإن المحافَظة على الحامل المادّي هي شرط ضروري من أجل المحافظة على البنى الرمزية لعالم الحياة نفسه. لكن سيرورات إعادة الإنتاج المادي لا تأتي إلى النظر إلا انطلاقًا من منظور الذوات الفاعلة التي تسيطر على مقاماتها من خلال التوجّه نحو هدفٍ ما – فإن ما يضمحلّ هو كل الجوانب التي تضادّ حدس (kontraintuitiv) السياق الاجتماعي لإعادة الإنتاج. هذا الحدّ يحمل على الوعي بنقدٍ محايث في المثالية الهرمينوطيقية للسوسيولوجيا الفاهمة.

فإذا نحن، من جهة أخرى، فهمنا إدماج المجتمع باعتباره على وجه الحصر **إدماج المنظومة**، فنحن قد اخترنا استراتيجية مفهومية، تتمثّل المجتمع بحسب نموذج المنظومة المعدّلة ذاتيًا. وهي تربط تحاليل العلوم الاجتماعية بالمنظور الخارجي لملاحظٍ ما وتضعنا أمام المشكل المتعلق بتأويل مفهوم المنظومة على نحو بحيث يمكن أن يتمّ تطبيقه على روابط الفعل. سوف آتي في الفصل التالي للخوض في أسس البحث في المنظومات في العلوم الاجتماعية، لكن أريد قبل ذلك أن ألاحظ فحسب أن منظومات الفعل تسوغ باعتبارها حالة خاصة من المنظومات الحية. وإن المنظومات الحية تُفهَم بوصفها منظومات مفتوحة، هي تحافظ على بقائها إزاء بيئة غير مستقرة وفائقة التعقيد بفضل مسارات التبادل عبر حدودها. وكل حالات المنظومة هي تؤدّي وظائفها بالنظر إلى المحافظة على المنظومة[67].

---

(67) T. Parsons, «Some Problems of General Theory,» in: J. C. McKinney and E. A. Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology* (New York: 1970), p. 34,

وكذلك: H. Willke, «Zum Problem der Interpretation komplexer Sozialsysteme,» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 30 (1978), pp. 228 ff.

بلا ريب، لا يمكن أن نقرن على نحو سلس عملية مفهمة (Konzeptualisierung) المجتمعات بعملية مفهمة المنظومات العضوية، ذلك أن النماذج البنيوية لمنظومات الفعل، على خلاف النماذج البيولوجية، غير متاحة للملاحظة، وينبغي أن يتمّ فتحُها (aufgeschlossen) في شكل هرمينوطيقي، أي انطلاقًا من المنظور الداخلي للمنتمين. وإن الكيانات التي يجب، من المنظور الخارجي لملاحظ معين، أن يتمّ إدراجها تحت مفاهيم نظرية المنظومات، ينبغي **قبل كل شيء** أن تُحدَّد هويتها بوصفها عوالم الحياة الخاصة بمجموعات اجتماعية وأن تكون مفهومة في بناها الرمزية. ومن القوانين الخاصة (Eingengesetzlichkeit) التي تحكم إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة التي كنّا قد ناقشناها من زوايا نظر إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، إنما تنتج خصوصًا **التقييدات الداخلية** بالنسبة إلى إعادة إنتاج مجتمع ما، نحن من الخارج لا نستطيع أن نعتبره إلا منظومة محافظة على حدودها. إن البنى المهمة للبقاء التي من خلالها يمكن هوية مجتمع ما أن تقف أو تسقط، لأنها بنى مكوّنة لعالمِ حياةٍ ما، متاحة حصريًا أمام تحليلٍ قائم على إعادة البناء (rekonstruktiv) يأخذ منطلقه من المعرفة الحدسية للمنتمين.

إن المشكل الأساسي بالنسبة إلى أي نظرية في المجتمع، أي كيف يمكن أن يتمّ الوصل في شكل مرضٍ بين هاتين الاستراتيجيتين المفهوميتين المشار إليها عبر مصطلحي «المنظومة» و«عالم الحياة»، أودّ أن أؤجّله وألا أضطلع به إلا في علاقة مع مناقشة مفصّلة لأعمال بارسونز. إلى حدّ هذا الموضع، أكتفي بمفهوم مؤقّت عن المجتمع بوصفه منظومة ينبغي أن تستوفي شروط الحفاظ على عوالم الحياة الاجتماعية - الثقافية. والصيغة التي تقول بأن المجتمعات تمثّل سياقات فعل **مستقرّة في شكل منظوماتي** خاصة بمجموعات **مدمَجة في شكل اجتماعي**، تحتاج بلا ريب إلى تفسير أدقّ، في الوقت الحاضر ينبغي على المقترح الاستكشافي أن يعتبر المجتمع بمنزلة كيانٍ، يتمايز في مجرى التطور سواء بوصفه منظومة أم بوصفه عالمَ حياةٍ. وإن تطوّر المنظومة إنما يُقاس بحسب زيادة قدرة مجتمع ما على التحكّم(68)، في حين أن الانفصال بين الثقافة والمجتمع والشخصية هو يشير إلى درجة تطوّر عالمِ حياةٍ ما مهيكَل على نحو رمزي.

---

(68) A. Etzioni: «Elemente einer Makrosoziologie,» in: W. Zapf (ed.), *Theorien des sozialen Wandels* (Köln: 1969), pp. 147 ff., and *The Active Society* (New York: 1968), pp. 135 ff.

-2-

فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة

إن التصوّر الموقّت للمجتمع، الذي أقترحه، يتميز في شطر منه من تصوّر بارسونز تميزًا جذريًا. ففي فترة النضج أعاد بارسونز تأويل المكوّنات البنيوية لعالم الحياة، نعني الثقافة والمجتمع والشخصية، في إطار منظومات أفعال تكوِّن بعضها بالنسبة إلى بعض ضروبًا من العوالم المحيطة أو البيئات (Umwelten). وإن تصوّر عالم الحياة الذي تمّ الظفر به من زاوية مفاهيم نظرية الفعل، إنما أدرجه بارسونز من دون مشقّة تحت مفاهيم نظرية المنظومات: فمن المكوّنات البنيوية لعالم الحياة تتولّد، كما سوف نرى ذلك بالتفصيل، منظومات فرعية عن «منظومة فعل عامّة»، إليها، مع «منظومة السلوك»، يُعزى أيضًا الحامل النفسي لعالم الحياة. ومن خلال مقترحي أودّ بعين الضدّ من ذلك أن آخذ في الحسبان الفرقَ المنهجي بين الملاحظة الداخلية والملاحظة الخارجية الذي هو مرتبط بهاتين الاستراتيجيتين المفهوميتين.

يبدو الأمر، من منظور المشاركين الخاص بالمنتمين لعالمِ حياةٍ ما، وكأن السوسيولوجيا المتوجّهة بحسب نظرية المنظومات هي لا تتعلقَ إلا بواحد فقط من مكّونات عالم الحياة، وذلك يعني بمنظومة المؤسّسات، تلك التي تشكّل الثقافة والشخصية بالنسبة إليها مجرّد عوالم محيطة. أما من منظور الملاحظ في إطار نظرية المنظومات، فإن الأمر يمثُل على نحو معاكس، كأن تحليل عالم الحياة ينحصر في تلك المنظومة التي هي، من بين المنظومات الاجتماعية

الفرعية، متخصّصة في الحفاظ على النماذج البنيوية (pattern-maintenance)[1]، وإن مكوّنات عالم الحياة هي من هذه الزاوية مجرّد تمايزات في هذه المنظومة الاجتماعية الفرعية، المعرّفة أو المحدّدة للبقاء (bestanddefinierend). ولكن لعللٍ منهجية واضحة سلفًا لا يمكن نظرية منظوماتية عن المجتمع[2] أن تكون مكتفيةً بذاتها. إن البنى العنيدة (eigensinnig)[3] لعالم الحياة التي تُخضع الحفاظ على المنظومة إلى تقييدات داخلية، إنما تحتاج إلى مقاربة من نوع نظرية التواصل (kommunikationstheoretisch)[4]، تستمدّ المعرفة ماقبل النظرية (vortheoretisch)، من المنتمين إليه. وفضلًا عن ذلك، فإن الشروط الموضوعية التي تحتها تكون موضعةُ عالم الحياة بالاستناد إلى نظرية المنظومات أمرًا مطلوبًا، وهي ذاتها لم تنشأ إلا في مجرى التطور الاجتماعي. وهذه السيرورة تتطلّب نمطًا من التفسير لا يتحرك داخل منظور المنظومات.

أنا أفهم التطوّر الاجتماعي باعتباره سيرورةَ تمايزٍ من درجة ثانية: المنظومة وعالم الحياة أمران يتمايزان، حين يزداد تعقّد أحدهما تزداد عقلانيةُ الآخر، وليس على أساس أن أحدهما يتميز بوصفه منظومة والآخر بوصفه عالم حياة فحسب[5]، بل هما يتمايزان في الوقت ذاته الواحد من الآخر. وفي السوسيولوجيا، جرى العرف على التمييز بين مستويات التطوّر الاجتماعي سواء في المجتمعات القبلية أم المجتمعات التقليدية أم المنظّمة في شكل دولة أم المجتمعات الحديثة (التي تمتلك منظومة اقتصادية واسعة التمايز) (ausdifferenziert). ومن حيث جوانب المنظومة، يمكن هذه الأطوار (die Stufe) أن تُخصَّص عبر آليات منظوماتية تطرأ

---

(1) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(2) «عن المجتمع» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 168). (المترجم)

(3) المتشبّثة برأيها، المستبدّة بنفسها. (المترجم)

(4) وليس «هرمينوطيقية» (hermeneutic) كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 153). (المترجم)

(5) «وليس على أساس أن أحدهما يتميز بوصفه منظومة والآخر بوصفه عالم حياة فحسب» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 168). (المترجم)

في شكل جديد في كل مرة وعبر مستوى (das Niveau) من التعقّد من جنسها. وعلى هذا الصعيد (die Ebene) من التحليل، يحدث فكّ الارتباط (Entkoppelung) بين المنظومة وعالم الحياة على نحو بحيث إن عالم الحياة الذي هو في بادئ الأمر يشترك في الماصدق (koextensiv) مع منظومة مجتمعية قليلة التمايز، إنما يتمّ إنزاله أكثر فأكثر دومًا إلى رتبة منظومة فرعية في جوار منظومات أخرى. ومن ثمّ وعلى نحو أوسع نطاقًا دومًا، تنفصل الآليات المنظوماتية عن البنى الاجتماعية، التي عبرها يتمّ الإدماج الاجتماعي. إن المجتمعات الحديثة من شأنها أن تبلغ، كما سوف نرى، درجة من التمايز في المنظومة حيث توجد منظّمات، أصبحت مستقلة بنفسها، في ارتباط الواحدة مع الأخرى عبر وسائط تواصلية منزوعة اللغة (Entsprachlicht). وهذه الآليات المنظوماتية تتحكّم في تبادل اجتماعي مستقلّ في شكل واسع عن المعايير والقيم، وخصوصًا تلك المنظومات الفرعية من الفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية التي كان بحسب تشخيص فيبر قد استقلّت بذاتها (verselbständigt) عن أسسها الخلقية - العملية.

في الوقت ذاته بقي عالم الحياة هو المنظومة الفرعية التي تعرّف أو تحدّد بقاء منظومة المجتمع في جملتها. ولهذا فإن الآليات المنظوماتية تحتاج إلى ترسيخ في صلب عالم الحياة - ينبغي أن تتمّ مأسَسُتها. وهذه المأسسة للمستويات الجديدة في تمايز المنظومة يمكن أيضًا أن يتمّ إدراكها من المنظور الداخلي لعالم الحياة. وفي حين أن تمايز المنظومة في المجتمعات القبلية لا يقود إلا إلى أن تصبح البنى المكوّنةُ لمنظومةِ قرابةٍ معينة أكثرَ تعقيدًا على الدوام، فإن ما يحدث على مستويات عليا من الإدماج هو أن تتكوّن بنى اجتماعيةٌ جديدة، وخصوصًا الدول والمنظومات الفرعية المحكومة عبر وسائط. إن الروابط المنظوماتية، التي هي، في درجة دنيا من التمايز، لا تزال متشابكة في شكل حادّ مع آليات الإدماج الاجتماعي، إنما هي تتكاثف وتتشيأ في المجتمعات الحديثة في شكل بنى متحلّلة من المعايير. وإزاء منظومات الفعل، المنظّمة في شكل صوري، المحكومة عبر مسارات تبادل ومسارات سلطة، يتصرّف الأعضاء كما إزاء قطعة من الواقع الجاري في شكل طبيعي (naturwüchsig) - ففي المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية[6]

(6) «للفعل العقلاني بمقضى غاية» وليس «المحكوم بوسائط» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 154). (المترجم)

يتخثّر المجتمع[7] إلى حدّ التحوّل إلى طبيعة ثانية. بلا ريب يستطيع الفاعلون أن يخرجوا دومًا عن التوجّه نحو التفاهم وأن يأخذوا موقفًا استراتيجيًا وأن يموضعوا سياقات معيارية على نحو يحوّلها إلى شيء داخل العالم الموضوعي، ولكن في المجتمعات الحديثة، إنما تنشأ دوائر من العلاقات الاجتماعية ذات الشكل التنظيمي والمحكومة بوسائط، لم تعد تسمح بالمواقف المطابقة للمعايير وبالانتماءات الاجتماعية المشكِّلة للهوية، بل إن هذه تتراجع إلى الهامش.

يميز ن. لومان بين ثلاثة أصعدة من الإدماج أو ثلاثة مستويات من التمايز داخل المنظومة: مستوى **التفاعلات البسيطة** بين الفاعلين الحاضرين، ومستوى **التنظيمات** التي تتشكّل عبر العضويات (Mitgliedschaften) المتوفرة، وأخيرًا مستوى **المجتمع عمومًا**، والذي يضمّ كل التفاعلات التي يمكن بلوغها في الأماكن الاجتماعية والأزمنة التاريخية، أي التي هي متاحة بالقوة[8] تفاعلات بسيطة، ومنظمات صارت مستقلة ومترابطة عبر الوسائط، والمجتمع، تشكّل معًا تراتبية منبسطة في شكل تطوّري، من منظومات الفعل المتداخلة بعضها في بعض، هي تأخذ مكان «منظومة الفعل العامة» لدى بارسونز. وإنه لذو أهمّية أن لومان يردّ الفعل بهذا الشكل على ظاهرة فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، كما تنكشف من منظور عالم الحياة نفسه: إن الروابط المنظوماتية داخل المجتمعات الحديثة، المكثّفة في الواقع التنظيمي، إنما تظهر بوصفها مقطعًا مشيأً من المجتمع، مستوعبًا في الطبيعة الخارجية، يتغلغل ما بين مقام الفعل وأفق عالم الحياة الذي من شأنه في كل مرة. إن لومان قد أقنَم (hypostasiert) عالم الحياة المدحور وراء المنظومات الفرعية المعدّلة بوسائط، والذي لم يعد يرتبط مباشرة بمقامات الفعل، بل يشكّل خلفية بالنسبة إلى منظومات الفعل المنظّمة فحسب، أقنمه وحوّله إلى «مجتمع».

إن فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة لا يمكن أن يُتصوَّر بمنزلة سيرورة تمايز من درجة **ثانية** ما دمنا نتمترس إما وراء منظور المنظومة وإما وراء

---

(7) المجتمع هو الذي يتخثّر وليس «المنظومات الفرعية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 169). (المترجم)

(8) N. Luhmann, «Interaktion, Organisation, Gesellschaft,» in: *Soziologische Aufklärung* (Opladen: 1975), vol. 2, pp. 1 ff.

منظور عالم الحياة، بدلًا من أن نحوّلهما أحدهما في صلب الآخر. ولهذا أريد أن أحاول تحليل الروابط التي توجد بين تزايد التعقيد في المنظومة من جهة وعقلنة عالم الحياة من جهة أخرى. أريد بادئ الأمر أن أفحص عن المجتمعات القبلية باعتبارها عوالم حياة اجتماعية - ثقافية (1) وباعتبارها منظومات معدّلة ذاتيًا (2)، وذلك من أجل التدليل على التشابك الحاد بين الإدماج في المنظومة والإدماج الاجتماعي، والذي لا يزال موجودًا على هذا المستوى من التطوّر. ثمّ أريد أن أصف أربع آليات هي تأخذ زمام المبادرة في شكل تطوري الواحدة تلو الأخرى، وتؤدي في كل مرة إلى مستويات جديدة من الإدماج (3). وكل طور جديد من تمايز المنظومة يحتاج بلا ريب إلى قاعدة مؤسساتية متبدّلة، وبالنسبة إلى هذا التحويل يأخذ تطوّر القانون والأخلاق على عاتقه وظيفة النبراس الهادي (4). إن عقلنة عالم الحياة يُمكن أن تُفهَم باعتبارها تحريرًا متتاليًا لطاقة العقلانية الكامنة في الفعل التواصلي. وفي حين أن الفعل الموجّه نحو التفاهم إنما يكتسب استقلالًا بذاته أكبر فأكبر دومًا عن السياقات المعيارية، فإن آلية التفاهم اللغوي، المطالَب بها على نحو أكبر فأكبر دومًا والمنهكة في آخر المطاف، يتمّ تعويضها من جهة أخرى بوسائط تواصلية منزوعة اللغة (5). فإذا ما استنسخنا هذه النزعة نحو فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، على مستوى تاريخ نسقي عن أشكال التفاهم، اتّضح لنا وجه السخرية التي لا مردّ لها في مسار التنوير عبر تاريخ العالم: إن عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تمكّن من زيادة في تعقّد المنظومة، والذي يتضخّم على شاكلة بحيث إن ضرورات (Imperative) المنظومة المطلقة العنان من شأنها أن تضرب القدرة على إدراك عالم الحياة التي تحوّلت بسببها إلى شيء أداتي.

(1) المجتمعات القبلية بوصفها عوالمَ حياةٍ اجتماعية - ثقافية

يجد مفهوم عالم الحياة الخاص بالمجتمع مرتكزًا إمبيريقيًا له في أكثر الظن في المجتمعات القديمة، حيث تستطيع بنى التفاعلات التي تتمّ بتوسّط اللغة والمهتدية بمعايير، في الوقت ذاته، أن تشكّل البنى الاجتماعيةَ الحاملة. وإن نمط المجتمعات الصغيرة السابقة على الدولة، تلك التي كان الأنثروبولوجيون الاجتماعيون الإنكليز قبل كل شيء هم من درسوها في أفريقيا وجنوب شرق آسيا وأستراليا، هو نمط يتميز من النمط المثالي الذي بناه دوركهايم عن مجتمع

بدائي، يكاد يكون متجانسًا، ومستقرّا بإطلاق تقريبًا، عبر تعقّد كبير حاصل بعدُ على أنحاء شتّى، وعبر ديناميكية اجتماعية مدهشة[9]، ومع ذلك فإن المجتمعات القبلية المتبقية، والتي اصطدم بها علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيون في أعقاب الاستعمار، هي تشبه الصورة التي رسمها دوركهايم عن مجتمعات مقطعية (segmentär) ذات وعي جمعي واضح المعالم. ولهذا استطاع لوكمان أن يؤسّس تعميماته السوسيولوجية في شأن المجتمعات القديمة على مفهوم عالم الحياة، من دون الدوس على المادّة الإمبيريقية. وإن النمط المثالي الذي رسمه (idealtypische Skizze) إنما «يهدف إلى البرهنة على الانسجام القوي في العلاقة بين المؤسسة ورؤية العالم (Weltansicht) والشخص، إذ إن رؤية العالم، من حيث هي مُمَوْضَعة اجتماعيًا، هي في الوقت ذاته قريبة من الأشخاص. وهو يُدمج النظام المؤسساتي في ضرب من وحدة المعنى ويمنح في الوقت ذاته إلى البيوغرافيا الفردية سياقًا للمعنى متجاوزًا للمقامات. وإن بنى المعنى، المُمَوْضَعة اجتماعيًا، تتساوق بمقدار كبير مع البنى الذاتية المفيدة للبيوغرافيا الشخصية. وإن رؤية العالم تغطّي البنية الاجتماعية بكاملها وتظلّ في الوقت ذاته مرتبطة ارتباطًا وثيقًا مع الروتين اليومي للأفعال. وتجد نماذج الفعل، المطبوعة مؤسّساتيًا، وتأويلُها (...) تلازمَهما (Korrelat)[10] في بناء الهياكل الذاتية المفيدة وإدماجها في سياق المعنى الخاص بهوية شخصية معينة. ولرؤية العالم المستقرّة مؤسّساتيًا من جهتها، مقبولية (Plausibilität)[11] عالية وقاهرة»[12].

---

(9) «ليست المجتمعات المقطعية «مجتمعات أصلية» ولا مجتمعات «بسيطة»؛ ولا حتى بإمكان المرء أن يتصوّرها تصوّرًا له معنى بوصفها مجتمعات توجد في بداية التطوّر. من جهة أخرى، فهي لا تجد نفسها أيضًا في طريق مسدود عن التطوّر الاجتماعي، سواء في إعادة إنتاجها البنيوي أم في توسّعها الجغرافي تظهر بوصفها ديناميكية»، Chr. Sigrist, «Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckungen der Sozialanthropologie,» in: F. Kramer and Chr. Sigrist (eds.), *Gesellschaften ohne Staat* (Frankfurt am Main: 1978), vol. 1, p. 39.

(10) التضايف، الترابط. (المترجم)

(11) استساغة، احتمالية. (المترجم)

(12) K. Gabriel, *Analysen der Organisationsgesellschaft* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 151 f.

يراجع: P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 60 ff., and Th. Luckmann, «Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur,» in: H. G. Gadamer and P. Vogler, *Neue Anthropologie* (Stuttgart: 1972), vol. 3, pp. 168 ff.

يمكن أن تُنقَل أقوال دوركهايم بيسر تام إلى أنموذج عالم الحياة، وذلك طالما تظلّ البنى الحاملة للمجتمع متاحة في أساسها في شكل حدسي، من منظورات الفعل الخاصة بأعضاء القبيلة البالغين. وهذه هي الحال ما دامت البنى الاجتماعية لم تتخطَّ أفق التفاعلات البسيطة، تلك التي تتشابك في أماكن اجتماعية يحيط بها البصر وفي أزمنة قصيرة معرَّفة عبر أجيال متتابعة قليلة. وبالطبع ينبغي أن يكون من الممكن أن تحدث في الوقت ذاته تفاعلات مختلفة في مواضع كثيرة مع مشاركين متغيرين وحول ثيمات (Themen) متغيرة. ومع ذلك تجري كل التفاعلات التي تكون ممكنة بنيويًا في مجتمع كهذا، في سياق عالم اجتماعي بمنزلة تجربة حياة مشتركة (erlebt). وعلى الرغم من تقسيم تفاضلي للمعرفة الثقافية، والذي تدبره المختصون، فإن عالم (das Universum) الأحداث والمبادرات الممكنة هو محدّدٌ جيدًا في المكان والزمان وعلى مستوى الثيمات، وذلك على نحو أن التأويلات المتوفرة في شكل جمعي عن المقام يمكن أن يحفظها بالإجماع كل المشاركين في التفاعل، وعند الحاجة استدعاؤها في شكل سردي. وما زال بإمكان أعضاء القبيلة أن يوجّهوا أفعالهم في الوقت ذاته بحسب مقامات الفعل الراهنة وبحسب أشكال التواصل المنتظرة مع غير الحاضرين. هذا النوع من المجتمع الذي ينبسط بمقدار معين في أبعاد عالم الحياة، هو مجتمع كلّي الحضور (omnipräsent)، وكي نقول ذلك في شكل مغاير: هو يعيد إنتاج نفسه في كل تفاعل فردي باعتباره كلًّا لا يتجزّأ.

إن المشروع المتعلّق بعالمِ حياةٍ يكون متقاسَمًا في شكل جمعي، متجانسًا، هو بلا ريب ضرب من الأَمْثَلَة (eine Idealisierung)، ولكن لو نظرنا على أساس البنى العائلية للمجتمع (Gesellschaftsstrukturen) والبنى الأسطورية للوعي، فإن المجتمعات القديمة تقترب بهذا القدر أو ذاك من هذا النمط المثالي.

تتألّف **منظومة القرابة** من عائلات، هي منظّمة بحسب علاقات النسب (Abstimmung) المشروع. والنواة تكوّنها بحسب القاعدة الجارية مجموعة من الآباء والأبناء من بيت واحد (häuslich)، أي تعيش سوية في الموضع. والعائلات الجديدة تنشأ من طريق الزواج (die Heirat). وإن وظيفة التزاوج (die Ehe) هي أن يضمن للمواليد الجدد، عبر الإلحاق بآباء وأمّهات معترف بهم اجتماعيًا، موضعًا هوويًا قابلًا للتحديد (identifizierbar) داخل الجماعة، وبالتالي منزلة لا لبس فيها.

والمنزلة تعني هنا المكانة داخل مجموعة مكوّنة بحسب خطوط النسب المشروع. أما كيف تنبني هذه السلالات أو مجموعات النسب فذلك يتوقّف على المبادئ التي بحسبها يتمّ تشكّل خطوط النسب. إن مجموعات النسب إنما تكوّن المنظومة المرجعية بالنسبة إلى قواعد الزواج. وهذه القواعد هي بالأساس قواعد الزواج المختلط (exogamisch)، وبالتالي هي تضمن أن يتمّ تبادل النساء بين العائلات ذات النسب المختلف. وتتنوّع قواعد الزواج بناءً على قاعدة مشتركة هي منع نكاح المحارم الذي يمتدّ إلى العلاقات الجنسية بين الآباء والأبناء كما بين الإخوة والأخوات.

إن منظومة علاقات القرابة إنما تكوّن شيئًا من قبيل مؤسسة كاملة. فإن **الانتماءات الاجتماعية** معرَّفة عبر علاقات القرابة، **والتمايزات في الأدوار** هي ليست ممكنة إلا داخل أبعاد القرابة، أي الجنس والجيل والنسب. كذلك فإن حساب علاقات القرابة يثبّت **حدود الوحدة الاجتماعية**. وهو يقسّم عالم الحياة إلى ميادين التفاعل مع الأقرباء وغير الأقرباء. وعلى هذا الجانب من الحدود يخضع السلوك إلى واجب الاستقامة والولاء والدعم المتبادل، وباختصار: إلى واجب الفعل الموجّه نحو التفاهم. إن مبدأ الـ «amity»[13] الذي أدخله ماير فورتس (Meyer-Fortes)، يمكن أن يُفهَم باعتباره المعيار الأكبر الذي يوجب **استيفاء مفترضات الفعل التواصلي في تبادل مع الأقرباء**. وهذا لا يستبعد التنافس والمجادلات والعداوات الكامنة، إلا أنه بالتأكيد يستبعد الفعل الاستراتيجي الصريح: «اثنان من مؤشّرات التمييز الأكثر شيوعًا هما موضع الزواج الممنوع أو المنصوص عليه، ومراقبة النزاع الذي يمكن أن يتسبّب في سفك الدماء. القرابة والصداقة وتنظيم الزواج وتقييد القتال الخطر هي كلّها تشكّل متلازمة واحدة (a syndrome)[14]. وحيثما تكون القرابة قابلة للبرهنة أو مسلَّمًا بها، بقطع النظر عن أسسها، هناك ينبغي أن تسود الصداقة وهذا يفترض فرَض الزواج، والأكثر شيوعًا تحريمَه، وحظرَ أي نزاع خطر. وبالعكس، حيثما تكون الصداقة هي القاعدة في العلاقات بين العصبيات أو القبائل أو الجماعات، هناك يتمّ استدعاء القرابة أو شبه

(13) بالإنكليزية في النص الألماني. الصداقة (خاصة بين الدول). (المترجم)

(14) مجموعة متلازمة من الأعراض أو من السمات الدالة على أصل واحد. (المترجم)

القرابة بناءً على أسطورة أو ولاء طقوسي أو على ذلك النوع من المؤسسات الذي يشبه القرابة الساخرة (joking relationships)[15] في شرق أفريقيا، وحظرُ نوع القتال الذي ينطوي على نكهة الحرب. وفي المقابل، فإن غير ذوي القربى، أكانوا – من حيث الإقليم – على مقربة أم على مسافة، وبقطع النظر عن الأواصر (affinities) الاجتماعية والثقافية بين الأطراف، هم في أكثر العادة يُتعرَّف إليهم باعتبارهم يوجدون خارج مجال الإيثار (altruism) الموصى به وبالتالي هم يمكن التزوّج بهم، كما أنهم معادون بالقوّة إلى حدّ القتال الخطر (أو كما هي الحال اليوم إلى حدّ رفع دعوى قضائية) في أثناء خصومة ما. ويجري الأمر كما لو أنهم يفكّرون في الزواج والحرب باعتبارهما وجهين من كوكبة واحدة، الضدُّ المباشر لها هو القرابة والصداقة»[16].

من جهة أخرى، فإن الحدود الناشئة عبر حساب علاقات القرابة، ينبغي أن تكون غير عازلة (durchlässig) من أجل أن مجتمعات صغيرة لا يمكنها أن تمارس الزواج المختلط إلا شريطة أن يتمّ أيضًا عقد علاقات قرابة مع قبائل غريبة – نحن نتزوّج من الذين نقاتلهم، على حدّ قول الطالنسيين (Tallensi)[17]: «جماعات مختلفة، حتى تلك التي لها منشأ قبلي أو لغوي مختلف، تستطيع تبادل الأشخاص من طريق الزواج، ويمكن أن تلتحم في مناسبات احتفالية مخصوصة، وذلك – إن صحّ التعبير – من طريق الخلط بين حقول القرابة الخاصة بها. يبدو من ثم أن الرأي القائل **بأن جماعة** (community) أسترالية أو **مجتمعًا** أستراليًا هي – أو هو – منظومة مغلقة (closed)[18]، هو في شطر منه رأي واهمٌ. إن حساب القرابة هو المغلق – بفضل طبيعته نفسها، يمكن المرء أن يحتجّ – وليس أي جماعة بما هي كذلك. إن حساب القرابة، بسبب تحديده الدقيق للمجال، هو الذي يصلح باعتباره الآلية الأساسية لوضع الحدود بالنسبة إلى حقل العلاقات الاجتماعية، الذي هو في

---

(15) ممارسة اجتماعية في بعض بلدان أفريقيا تقوم على الاستهزاء أو السخرية من الأقارب أو من المنتمين إلى العصبية نفسها. وهي تضمّ مظاهر التهكم والتفكّه والمزاح، وحتى الشتيمة على سبيل المزاح، ومن دون أي خطر حقيقي. ويبدو أنها نوع من الترويح عن النفوس. (المترجم)

(16) M. Fortes, *Kinship and Social Order* (Chicago: 1969), p. 234.

(17) Ibid., p. 234.

(18) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 173). (المترجم)

الوقت ذاته حقل القرابة الأقصى والحقل السياسي - الحقوقي الأقصى بالنسبة إلى مجموعة معينة»[19].

إن خطّ النسب المشروع ووازع الزواج المختلط يتكفّلان في الوقت ذاته برسم حدود واضحة، غير مرتبطة ضرورة بإقليم ما، كما أيضًا بمرونة هذه الحدود وبكونها غير عازلة (Durchlässigkeit). وإن الحدود الموسومة على مستوى التفاعل يمكن أن تظلّ قابلة للاختراق (porös)[20] بمقدار ما تعسّر **الصورُ الأسطورية عن العالم** رسم حدود اجتماعية بينة المعالم. وعلى مستوى منظومة التأويل الأسطورية يتمّ، كما سبق أن رأينا، استيعابُ الطبيعةِ الخارجية والباطنية في النظام الاجتماعي، والظواهرِ الطبيعية في العلاقات البيشخصية، والأحداثِ في التلفّظات التواصلية. فمن جهة، يتدفّق عالم الحياة الاجتماعي - الثقافي في مجرى واحد مع العالم في جملته ويأخذ هيئة نظام موضوعي للعالم، ومن جهة، لا يوجد حال أو حدث أو شخص هو من الغرابة بحيث لا يتمّ إدراجه في السياق الكلّي للتفاعلات أو لا يتمّ تحويله إلى شيء مألوف. وفي إطار صور العالم الأسطورية لا يتمّ التمييز في شكل قطعي بين المجتمع ومحيطه الطبيعي[21]. هكذا، لا يمكن بالتالي أيضًا أن يكون ثمّة مجموعة اجتماعية تكون من الغرابة بحيث إنه لا يمكن أن تجد صلة ما مع منظومة القرابة الخاصة بنا.

إن معايير منظومة القرابة إنما تستمدّ قوّة ملزمة من أسسها الدينية. ولهذا السبب فإن المنتمين إلى قبيلة ما يكوّنون دومًا **جماعة طقوسية** (Kultgemeinschaft)[22]. وفي المجتمعات القبلية ينبغي أن تتمّ المحافظة على صلاحية المعايير الاجتماعية من دون لجوء إلى سلطة العقاب التي تملكها الدولة. إن المراقبة الاجتماعية تحتاج إلى تسويغ (Begründung)[23] ديني مرسَّخ من طريق الطقوس: إذ إن أي

(19) Fortes, p. 104.

(20) مسامية، تنفذ منها الأشياء. (المترجم)

(21) Th. Luckmann, «On the Boundaries of the Social World,» in: M. Natanson (ed.), *Phenomenology and Social Reality* (Den Haag: 1970).

(22) «جماعة طقوسية» أو «جماعة شعائرية» أو «تعبّدية»..، وليس «جماعة ثقافية» (communauté culturelle) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 174). (المترجم)

(23) تبرير أو تعليل بواسطة الحجج والدواعي والمبرّرات. وليس «تأسيسًا» بالمعنى الفلسفي التقليدي. (المترجم)

مخالفة ضدّ المعايير المركزية لمنظومة القرابة تسوغ بوصفها تدنيسًا للمقدسات (Sakrileg). أما سلطة العقاب الخارجية المفقودة فإنه يمكن تعويضها بأن رؤية العالم الأسطورية من شأنها أن تشلّ طاقة السلب وطاقة التجديد التي للخطاب، على الأقلّ في المجال القدسي.

لقد سبق أن بينت كيف أن صور العالم الأسطورية تطمس التمييزات بين مقولات العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وكيف أنها لا ترسم أي خطّ واضح بين تأويلات العالم والواقع. إن روابط المعنى الداخلية مختلطة مع الروابط الخارجية بين الأشياء، وينقص مفهومٌ عن الصلاحية غير الإمبيريقية، التي نعزوها إلى التلفّظات الرمزية. إن مفاهيم الصلاحية من قبيل الخلقية والحقيقة هي مفكَّر فيها سوية مع مفاهيم النظام من قبيل السببية والصحّة البدنية. وما دام الفهم الأسطوري للعالم يتحكّم في التوجّهات الحالية للفعل، فإن الفعل الموجّه نحو التفاهم والفعل الموجّه نحو النجاح لا يستطيعان الانفكاك الواحد عن الآخر، كما أن «لا» (das Nein) التي تصدر عن مشارك في التفاعل هي «لا» تعني بعدُ نقدَ ادّعاء صلاحية ما أو رفضه. إن الأسطورة تقيد الطاقة النقدية للفعل الموجّه نحو التفاهم، كما أنها تسدّ بوجه ما منبع الاحتمالات (Kontingenzen) التي تنبثق عن التواصل نفسه. إن مجال (Spielraum) التدخّلات المجدّدة في التراث الثقافي هو محدودٌ نسبيًا، والعنصر الثقافي منقول في شكل شفوي وممارَس تقريبًا من بُعدٍ. كما أن المرء يكاد لا يميز بين نواة ضامنة لهوية التراث ودائرة محيطة قابلة للمراجعة[24]، إن الأسطورة تسوّغ في كل مضامينها تقريبًا هويةَ القبيلة وهوية أعضائها.

إن تجانس عالم الحياة على نحو شديد الوضوح لا يجوز بلا ريب أن يخدعنا في كون البنية الاجتماعية للمجتمعات القبلية تمنح مجالًا واسعا نسبيًا للتمايزات[25]. الجنس والعمر والنسب هي الأبعاد التي في نطاقها تتمايز الأدوار تمايزًا عميقًا. هذه الأدوار لا تستطيع بعدُ أن تتكثّف (verdichten) في أدوار مهنية. وفي مجتمعات صغيرة ذات تكنولوجيا بسيطة، وعمومًا حالة دنيا في قوى الإنتاج،

(24) «كما أن المرء يكاد لا يميز بين نواة ضامنة لهوية التراث ودائرة محيطة قابلة للمراجعة» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 174) (المترجم)

(25) ثمّة مختصر عن ذلك لدى: L. Mair, *An Introduction to Social Anthropology*, rev. ed. (Oxford: 1972), pp. 54 ff.

لا يقوم تقسيم العمل على مهارات متخصّصة، تتمّ ممارستها طيلة الحياة. ينخرط الرجال في نشاطات عامة، تُبعدهم من البيت، وتتطلّب قوّة بدنية، من قبيل الحرب والصيد والرعي والصيد في البحر والتجارة البحرية ...إلخ، في حين أن النساء إنما شأنها العمل في البيت وفي الحديقة، وغالبًا أيضًا العمل في الحقل. كما يوجد تقسيم مقابل للعمل بين الأجيال: فالأطفال مجرّد أن يستطيعوا المشي، يُدرّبون على أعمال يومية في المنزل أو في الساحة، في حين أن المسنّين، وقبل كل شيء الرجال المسنّين، يأخذون على عاتقهم بالمعنى الأوسع للكلمة مهمّات «سياسية». والإغراءات (Anreize) التي ترغّب في تمايز ما داخل البنية الاجتماعية تظهر قبل كل شيء في ميدان إعادة الإنتاج المادية.

إن منظومات التفاعل إنما تعدّل تبادلاتها مع المحيط الاجتماعي والمحيط الطبيعي عبر التدخّلات المنسَّقة في العالم الموضوعي. ومن منظور المنتمين إلى المجموعة يتعلق الأمر عندئذ بالحفاظ على الحامل المادّي لعالم الحياة، وبالتالي بإنتاج الخيرات وتوزيعها، وبالمهمات العسكرية، وبتسوية النزاعات الداخلية ... إلخ. هذه المهمات تتطلّب تعاونًا، ويمكن أن تتمّ السيطرة عليها اقتصاديًا بهذا المقدار أو ذاك، وبطريقة فعلية إلى هذا الحدّ أو ذاك. بل إنه من أجل القيام ببعض المهمّات البسيطة، من قبيل إعداد حفل أو بناء زورق صغير، إنما ينبغي أن يتمّ التنسيق وفق غاية بين نشاطات مركّبة لأشخاص مختلفين، وينبغي أن يتمّ الأخذ في الاعتبار خيرات الأجانب وخدماتهم. وبمقدار ما يفيد **الاقتصاد في الجهد** ودرجة **نجاعة** الوسائل المستخدمة باعتبارهما مقاييس حدسية بالنسبة إلى الحلّ الناجح لهكذا مهمّات، فإنه تظهر إغراءات ترغّب في **التخصيص الوظيفي للأعمال** وفي **تمايز النتائج** من جنسه. بعبارة أخرى، توجد مكافآت على تكيف منظومات التفاعل البسيطة مع الشروط اللازمة من أجل **تعاون قائم على تقسيم العمل**. توجد إغراءات ترغّب في تعديل التفاعلات على شاكلة بحيث إن الأعمال المتخصّصة يمكن أن **تُجمَّع بحسب كفاءة الاختصاص** (kompetent)، وأن نتائج العمل المتمايزة (أو المنتوجات) يمكن أن **تُتبادَل**. إن التجميع الكفء للأعمال المتخصّصة يتطلّب تفويض اختصاص التوجيه (Weisungsbefugnis)[26] أو **السلطة**

(26) صلاحية إعطاء الإرشادات، الحق في إصدار التوجيهات، رخصة إعطاء التعليمات. (المترجم)

إلى أشخاص من شأنهم أن يأخذوا الأعمال التنظيمية على عاتقهم[27]، والتبادل الوظيفي للمنتوجات يوجِبُ إرساء **علاقات تبادل**. هكذا، فإنه ينبغي ألا ينتظر المرء تقسيمًا مطّردًا في العمل إلا في منظومات التفاعل التي أولت عناية كافية إلى **مأسسة سلطة التنظيم وعلاقات التبادل**.

مجرّد أن ندرس التبادل في مجتمع ما مع محيطه الاجتماعي والطبيعي وذلك من **منظور المنظومات**، نُسقط بلا ريب خارج الاعتبار افتراض (Voraussetzung)[28] نظرية الفعل القاضية بأن تركيبةً من النشاطات الغائية القائمة على تقسيم العمل، من شأنها أن تزيد القدرة على التكيف وعلى بلوغ الأهداف في منظومة المجتمع، إنما ينبغي أن تكون **مقصودة** (intendiert) من المشاركين (أو بعضهم). وما يظهر، من منظور المشاركين، باعتباره تقسيمًا للعمل ناجمًا عن المهمّة المطروحة، يعرض، من منظور المنظومة، بوصفه زيادة في التعقّد الاجتماعي. إن القدرة على التحكّم في منظومة فعل معينة هي تنقاس بحسب مساهمة مفاعيل الفعل المستجمعة فحسب، ضمن بيئة محيطة معينة، في الحفاظ على بقاء المنظومة، ولا يهمّ ما إذا كانت الغائية الموضوعية لتبعات الفعل يمكن أن تُردّ إلى الأهداف المحدّدة للذوات المشاركة. وحتى تحت زوايا نظر منظوماتية فإن **علاقات السلطة وعلاقات التبادل** هما البعدان اللذان في نطاقهما تنضبط منظومات التفاعل بحسب مطالب التخصّص الوظيفي للتعاون الاجتماعي. نحن نصطدم بهذين البعدْين، في أي حال، عند البحث عن الآليات التي من خلالها تستطيع المجتمعات القبلية أن توسّع من مستوى تعقّدها داخل المجال الاجتماعي - البنيوي الذي تمّ تثبيته عبر علاقات القرابة.

(2) المجتمعات القبلية بوصفها منظومات محكومة ذاتيًا

تستطيع الرابطات الأسرية الصغيرة نسبيًا، التي تعمل بتكنولوجيات بسيطة، أن تزيد من تعقّدها، وذلك إما بأن تتمايز من الداخل وإما بأن تندمج بعضها مع بعض في وحدات اجتماعية كبرى. وبما أن هذه الرابطات الأسرية تكشف عن بنية

---

(27) حول مكوّنات التنظيم الاجتماعي في المجتمعات القبلية، يراجع: R. Firth, *Elements of Social Organization* (London: 1971), pp. 35 ff.

(28) مسبَّقة، افتراض مسبّق. (المترجم)

متشابهة ولا تنتج إلا **منتوجات متشابهة**، فإن التبادل لا يمكن أن يكون محفَّزًا في المقام الأوّل في شكل اقتصادي، بل على الأرجح ينبغي أن يوجد إكراهٌ معياري هو الذي يمنع **الأوتاركيا** (die Autarkie)[29]، بمعنى الاكتفاء الذاتي عبر استهلاك الخيرات والأعمال الخاصة، ويجبر حتى على تبادل تلكم المنتوجات التي، بسبب قيمتها الاستعمالية، ينبغي ألا يتمّ تبادلها. وللإيفاء بهذا الشرط يكفي الزواج المختلط الذي هو متضمّن في صلب مبدأ التنظيم القائم على القرابة. وذلك ينبغي أن يُفهَم بوصفه معيارًا يُكره على تبادل النساء الصالحات للزواج. فإن العلاقات الثنائية المنتَجة عبر الزواج إنما تؤسّس شبكة من التبادليات (Reziprozitäten) الدائمة التي تمتدّ في أعقاب ذلك إلى البضائع والأشياء الثمينة، وإلى الخدمات والهبات غير المادّية ومظاهر الولاء.

إن تبادل النساء، الذي يتّخذ قواعد الزواج معيارًا له (normiert)، هو ما يجعل **التمايز المقطعي** للمجتمع أمرًا ممكنًا. يستطيع المجتمع أن يزداد **تعقّدًا** من جهة ما تتكوّن، في مجموعات اجتماعية معينة، مجموعاتٌ صغرى، أو من جهة ما تنضمّ وحدات اجتماعية مشابهة إلى وحدات كبرى ذات بنية مجانسة. إن الحركية المقطعية تتطوّر في شكل خطوط، أكانت خطوط الانقسام الخلوي أو خطوط تركيب الخلايا إلى حدّ الرابطات الخلوية. وهي تستطيع بلا ريب أن تردّ الفعل تجاه الضغط الديموغرافي والظروف البيئية الأخرى: وليس ذلك باتجاه **تعقّد أكبر**، بل على خطّ **انشقاق عادم للتمايزات** (entdifferenzierende Absplitterung)، وحيثما يستمرّ التضامن القائم على أساس القرابة تستقلّ المجموعات الصغرى بنفسها[30].

أما في ما يخصّ تهيئة التبادليات الدائمة بين أطراف غريبة بعضها عن بعض في الأصل، فإن التبادل الطقوسي للأشياء الثمينة هو المعادل الوظيفي لتبادل النساء.

---

(29) من اليوناني «αυτάρκειααutarkeia,» (المكتفي بذاته). وهو لفظ مركّب من مقطعين: «autos» (ذاته) و«arkein» (اكتفى). والمعنى هو سياسة اقتصادية قائمة على اكتفاء بلد ما بنفسه من دون أي مبادلة مع بلد آخر. (المترجم)

(30) حول الديناميكية المقطعية، يراجع: Chr. Sigrist, *Regulierte Anarchie* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 21 ff.

وفي بحثه الكلاسيكي حول التبادل الدائري للهدايا القيمة، ولكن غير القابلة للاستعمال حقيقةً، في أرخبيل غينيا الجديدة، بين مالينفسكي[31] كيف أن التبادل الذي تفرضه المعايير، بين نوعين من الأشياء الرمزية (الأساور والقلائد التي لا يتمّ استعمالها مجوهرات) يخلق شراكات ثنائية بين ألاف عدة من الأعضاء من قبائل مختلفة، تعيش متفرقة على إقليم ضخم. ومثل تبادل الكولا (Kulatausch)[32] فإن أعياد التبديد (Vernichtungsfest) (البوتلتش) (Potlatch)، التي لاحظها بُوواس (Franz Boas) لدى الكواكيوتل (Kwakiutl)[33]، أو منظومة المديونية التي لاحظها ليتش (Edmund Leach) لدى شعب الكاشين (Kachin)، إنما يمكن تأويلها باعتبارها أمثلة عن **آلية التبادل**، التي من شأنها أن تحوّل العلاقات الحربية إلى واجبات متبادلة. وفي أي حال، فإن التبادل الطقوسي للأشياء الثمينة أو الاستهلاك الرمزي للأشياء النافعة لا يُستخدَم بغرض مراكمة الثروة بمقدار ما يُستخدَم من أجل التنشئة الاجتماعية، أي من أجل توطيد علاقات الصداقة مع المحيط الاجتماعي وإدماج العناصر الأجنبية في صلب المنظومة الخاصة[34].

إن **التمايز المقطعي** الذي يجري عبر **علاقات التبادل** من شأنه أن يزيد من تعقّد مجتمع من طريق **اصطفاف** (Aneinanderreihung)[35] **أفقي** بين الرابطات المهيكلَة في شكل متشابه. لكن ذلك لا يشجّع بالضرورة على التخصيص الوظيفي للتعاون الاجتماعي[36]، إنه فقط مع **التناضد** (Schichtung)[37] **العمودي** للمجموعات القبلية التي لها خطّ واحد. وتنشأ مظاهر التفاضل في السلطة (Macht)، التي يمكن أن

---

(31) B. Malinowski, «The Circulation Exchange of Valuables in the Archipelago of Eastern New Guinea,» *Man* (1920), pp. 97 ff.; dtsch. in: Kramer and Sigrist, vol. 1, pp. 57 ff.

(32) هو نظام تبادل للأشياء الثمينة ولكن من دون أي قيمة اقتصادية مباشرة، وهو موجود في شرق غينيا الجديدة. (المترجم)

(33) شعب من الهنود الحمر. تحدّث عنه كلود ليفي شتراوس. (المترجم)

(34) يراجع البحث الكلاسيكي الذي قام مارسيل موس عن الهِبَة:
M. Mauss, «Die Gabe,» in: *Soziologie und Anthropologie* (München: 1975), vol. 2.

(35) في معنى التتالي. (المترجم)

(36) «لكن ذلك لا يشجّع بالضرورة على التخصيص الوظيفي للتعاون الاجتماعي» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 177). (المترجم)

(37) ترتيب الناس في طبقات. والعربية تقول: «أَنْضادُ» الرجل أعمامه وأخواله المتقدّمون في الشرف. (المترجم)

تُستخدَم من أجل القيام بتجميع كفء للأعمال المتخصّصة، نعني من أجل **التنظيم**. وفي المجتمعات القبلية تتكوّن بلا ريب سلطة تنظيمية، ولكن ليس في شكل قوة (Gewalt) سياسية، بل في شكل سمعة (Ansehen) معمّمة. وإن المجموعات القبلية المهيمنة إنما تدين بمنزلتها إلى هيبة (Prestige) مبرَّرة في حكم العادة على نحو جنيالوجي، بالاستناد إلى أصل شريف، ونسب إلهي ...إلخ. ولكن حتى في مجموعات صغيرة من القراصنة الرحّل، تضمّ من خمسين إلى مئة شخص، فإنه يمكن - كما لاحظ ذلك شابيرا (Shapera) - لدى إنسان الأدغال (Bushmännern) الأسترالي أن يتطوّر تقسيم للعمل تحت قيادة رئيس القبيلة: «إن رئيس القبيلة هو الزعيم، ليس في معنى أنه يستطيع أن يتجاوز رأي الناس الآخرين (وهو أمر لن يكون ممكنًا بما أنه ليس له وسائل كفيلة بإجبارهم على القبول بما يرغب فيه)، بل في معنى أنه يُتوقَّع منه أن ينظّم النشاطات التي اتُّخذ القرار في شأنها، فهو الذي يقول للصيادين إلى أين عليهم أن يذهبوا، وعندما يعودون باللحم يقوم بتقسيمه، وهو الذي يقودهم في حركاتهم من حفرة ماء إلى أخرى وفي غزواتهم للعصبيات (bands) الأخرى، وهو الذي يشرف على المفاوضات مع العصبيات الأخرى في شأن مسائل من قبيل السماح لها بدخول إقليمه، أو عقد زواج مع أحد أعضائها، أو تنظيم طقوس مشتركة»[38].

إن تخطيط مفاعيل متراكمة للفعل يتطلّب مناصب مخوَّل لها أن تمارس القيادة، والقرارات الصادرة عن طرف ما ينبغي أن يكون من الممكن عزوُها إلى الكلّ. وتؤمّن المجموعات (Kollektive) قدرتها على الفعل عبر التنظيم، وذلك عندما تضمن أن القرارات الصادرة عن طرف مخوّل للقيادة هي مقبولة من طرف سائر المشاركين في التفاعل وذلك باعتبارها مقدّمات عليها تقوم القرارات الخاصة بهم. ذلك أمر يمكن أن يتمّ البلوغ إليه من طريق **التنضيد** (Stratifikation)[39]. وفي المجتمعات القبلية المنضّدة يدّعي أعضاء المجموعات المنتمون إلى أنساب أعلى شرفًا وأقدم عهدًا حقًّا ما في مناصب الزعامة. إن نظامًا للمنازل [الاجتماعية] (Statusordnung) قائمًا على الهيبة من شأنه أن يسمح باندماج

---

(38) Mair, p. 115.

[كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(39) في معنى التراتب في شكل طبقات. (المترجم)

قبائل ذات حجم معتبر. وإن أشهر مثال على ذلك هو قبائل النوير (Nuerstämme)[40] التي درسها إيفانز بريتشارد، حيث إن القبيلة المفردة هي وحدةٌ ذات سيادة، تمارس سلطة عليا على إقليمها، ويبلغ تعدادها إلى حدّ ستين ألف عضو، وكل قبيلة تتماهى مع مجموعة «أرستقراطية» حاكمة ذات نسب واحد. ويؤكّد إيفانز بريتشارد أن المجموعات المهيمنة هي تتمتّع في الحقيقة بنفوذ (Autorität) على الرابطات الأسرية «العادية» وتتوفر على سلطة تنظيمية متّصلة بها، ولكن لا هي تمارس السلطة (Macht) السياسية ولا هي تمتلك امتيازًا ماديًا. وفي حالات أخرى يرتبط تراتب القبيلة أيضًا بطبقات العمر. كذلك هو يهيئ مجالًا تنظيميًا سواء في المناسبات الشعائرية أو في المناسبات الدنيوية من قبيل الإنتاج وقيادة الحروب وتولّي القضاء.

كما أنه قلّما تميل الحركية المقطعية باتجاه نموّ الحجم والزيادة في كثافة السكان، فحسب، كذلك فإن آلية التراتب هي قلّما تكون مرتبطة بشيء مثل مفعول الشقاطة (Sperrklinken): إن مسار بناء تراتبية (Hierarchisierung) في مجموعات النسب هو، كما بينت ذلك أبحاث ليتش (Leach) في بورما[41]، هو قابل للارتداد. فإن التقارير، التي تعود إلى حدّ بدايات القرن التاسع عشر، تثبت الاستقرار الضعيف في حجم الرابطات القبلية في منطقة جبال كاشين (Kachin Hills)، وهي تراوح بين وحدات صغرى مستقلة تتألّف من حوالى أربعة بيوت إلى حدّ مجتمعات كبرى تعدّ 49 مجموعة فرعية، يضم بعضها بدوره مئة قرية في كل واحدة. وكان ماكس غلوكمان قد قارن هذه الحركية في المنظومة مع التراوح الواقع في التوسّع والانكماش في الممالك الأفريقية قبل الغزو الأوروبي[42] وعلى ما يبدو يتناسب تعقّدُ (Komplexität)[43] هذه المنظومات المجتمعية مع الشروط الديمغرافية والإيكولوجية والاجتماعية المتغيرة للبيئة المحيطة، حيث تتمّ سيرورات التمايز وعدم التمايز (Entdifferenzierung) سواء عبر التمايز المقطعي أم عبر التنضيد.

---

(40) قبائل تعيش على النيل في جهة شرق أفريقيا، جنوب السودان. (المترجم)

(41) E. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (London: 1964).

(42) M. Gluckmann, «Rituals of Rebellion in South East Africa,» in: *Order and Rebellion in Tribal Africa* (London: 1963), pp. 110 ff.; dtsch. in: Kramer und Sigrist, pp. 250 ff.

(43) في معنى «التراكب» بين البنى أو الطبقات. (المترجم)

لا تضطلع آليةُ التبادل في المجتمعات القبلية بوظائف اقتصادية إلا بمقدار محدود. ومن المؤكّد أنه ثمّة في المجتمعات المنظَّمة غالبًا على اقتصاد الكفاف، بدايات نحو تجارة السوق، حيث يتمّ تبادل البضائع أكثر الأحيان على مسافات كبيرة. ولا يتاجَر ها هنا بأشياء الاستعمال اليومي بمقدار ما يتمّ بالموادّ الخام والمعدّات والمجوهرات. كما أن بعض الأصناف من البضائع، مثل الماشية والألبسة، هي تُستخدَم بعدُ في بعض المناسبات بوصفها شكلًا بدائيًا من المال - وكان كارل بولاني (Karl Polanyi) قد تحدّث عن «special purpose money»[44]. لكن الصفقات الاقتصادية بالمعنى الدقيق هي ليس لها في المجتمعات القبلية أي مفعول بنيوي أساسي. وكما هي حال آلية تكوّن السلطة، كذلك آلية التبادل هي أيضًا لا تكتسب قوّةَ تمايزٍ منظوماتي إلا هناك حيث تقترن مباشرة بالدين وبمنظومة القرابة. **إن الآليات المنظوماتيةً هي ها هنا لم تنفصل عن المؤسسات الناجعة على مستوى الإدماج الاجتماعي**. هكذا، فإن جزءًا مهمًّا من تداول البضائع الاقتصادية إنما يبقى تابعًا لعلاقات الزواج، وأعمال الخدمات هي تُتداوَل غالبًا في الشكل غير الاقتصادي لأعمال المساعدة المتبادلة التي تقتضيها المعايير. إن التبادل الطقوسي للأشياء الثمينة إنما يصلح، كما سبق أن رأينا، من أجل غايات الإدماج الاجتماعي. وفي التجارة الاقتصادية غير النقدية (nicht-monetarisiert) للمجتمعات القديمة لم تتخلّص آليةُ التبادل إلا قليلًا من السياقات المعيارية، بحيث إن أي فصل واضح بين القيم الاقتصادية والقيم غير الاقتصادية ليس ممكنًا إلا بصعوبة[45]. إنه فقط ها هنا، حيث تشكّل آليةُ التبادل في الوقت ذاته جزءًا لا يتجزّأ من منظومة القرابة، إنما هي تستطيع أن تبسط كل ديناميكية التعقّد أو التراكب (Komplexität) المتنامية الخاصة بها.

وفي تبادل النساء، الذي يتّخذ قواعد الزواج معيارًا له، يتطابق الاندماج في المجتمع والاندماج في المنظومة. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى آلية تكوّن السلطة، فهي تعمل داخل أبعاد الجنس والجيل والنسب، المعطاة عبر منظومة القرابة، وهي لا تسمح إلا بتمايزات في المنزلة، تستند إلى الهيبة، وليس إلى امتلاك السلطة السياسية. هذا التشابك بين الاندماج في المنظومة والاندماج في

---

(44) بالإنكليزية في النص الألماني: «المال لأغراض خاصة». (المترجم)

(45) F. Steiner, «Notiz zur vergleichenden Ökonomie,» in: Kramer and Sigrist, vol. 1, pp. 85 ff.

المجتمع، والذي هو سمة نمطية في المجتمعات القبلية، إنما ينعكس أيضًا على مستوى المناهج.

إن الروابط الوظيفية في المجتمعات القديمة هي شفّافة في شكل خاص. وبمقدار ما أنها ليست متاحة على نحو مبتذل من منظور الممارسة اليومية، هي مشفّرة (chiffriert) في الأفعال الطقوسية. وفي هذا الصدد يمنحنا تقرير ماير فورتس عن العيد الكبير (das grosse Fest) لدى الطالنسيين، وهي قبيلة تايلندية، مثالًا رائعًا. ها هنا، وبالتحديد في إطار إعداد فنّي للقاءات واتفاقات شعائرية، يكون التعاون القائم على تقسيم العمل بين مجموعات النسب المنشأة منذ فترة قديمة والمجموعات المهاجرة، التي منها يتمّ انتداب القيادات الدينية أو السياسية من كل واحدة منها، تعاونًا في الوقت ذاته مرئيًا ومشهودًا عليه بأداء اليمين (beschworen)[46]. ومن المحتمل أن النزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية استطاعت أن تفرض نفسها في الأنثروبولوجيا الثقافية، لأن الروابط المنظوماتية، في المجتمعات القبلية، تنعكس مباشرة في بنى معيارية.

بما أن منظومة المجتمع، في هذا المستوى من التطوّر، لا تزال تنغمس في شكل واسع في عالم الحياة الاجتماعي - الثقافي، فإن الأنثروبولوجيا بقيت في الوقت ذاته علمًا تأويليًا (hermeneutisch) بامتياز. وإن المجهودات التأويلية تمّ بلا ريب الحثّ عليها بسبب أن التشابك بين الاندماج في المنظومة والاندماج في المجتمع لا يحفظ فقط السيرورات المجتمعية شفّافة (transparent)، بل من ناحية أخرى من شأنه أن يجعلها أيضًا غير شفافة (undurchsichtig). هذا التشابك، من جهة أولى، يجتذب كل السيرورات المجتمعية في أفق عالم الحياة ويضفي عليها مظهر قابلية الفهم (Verständlichkeit) - حيث إن أعضاء القبيلة يعرفون ماذا يصنعون عندما يؤدّون شعائر (Riten) الصيد والخصوبة والتلقين والزواج. ومن جهة أخرى، فإن البنية الأسطورية للحكايات التي من طريقها يجعل المنتمون إلى القبيلة عالم الحياة الخاص بهم والأعمال الخاصة بهم أمرًا مستساغًا (plausibel)، هي **بالنسبة إلينا** تحديدًا غير مفهومة. إذ يقف عالم الأنثروبولوجيا أمام المفارقة التي تتمثّل في أن عالم الحياة الخاص بمجتمع قديم ينفتح حقًّا في شكل أساسي

(46) يراجع تأويل ذلك لدى: Mair, pp. 237 f.

على المعرفة الحدسية للمنتمين إليه، لكنه في الوقت ذاته، بسبب المسافة التأويلية، يفلت من فهمنا بطريقة عنيدة. هذا من شأنه أن يفسّر لنا مرّة أخرى راهنية الطرائق التأويلية العميقة في الأنثروبولوجيا، سواء أكانت تتصل بالتحليل النفسي أم بالبنيوية الألسنية. وإن **المفارقة التأويلية** التي تقلق الأنثروبولوجيا الثقافية، إنما أعتبرها انعكاسًا منهجيًا عن التمايز المفقود بين تنسيق الأفعال من خلال المنظومة وتنسيقها من خلال الإدماج الاجتماعي. وربما يكون مجتمعٌ ما حاضرًا داخل عالم الحياة بروابطه الوظيفية، أي بوصفه منظومة، وذلك ما دامت الممارسة الشعائرية التي من شأنها أن تجلب النشاط الغائي والتواصل إلى قاسم واحد مشترك، تحمل البنية الاجتماعية وتمنحها صبغة ما.

لكن بمقدار ما تتمايز بنى عالم الحياة، تنفصل أيضًا آليات الإدماج في المنظومة وآليات الإدماج في المجتمع. وهذا المسار التطوّري من شأنه أن يمدّنا بمفتاح إشكالية فيبر عن العقلنة الاجتماعية.

(3) أربع آليات للتمايز المنظوماتي

إن التمايز المقطعي الجاري عبر علاقات التبادل والتنضيد الجاري عبر علاقات السلطة إنما يسِمان **مستويات** مختلفة من **التمايز داخل المنظومة**. ومن أجل الحفاظ على بقاء المنظومة لا يكون الإدماج الاجتماعي (في معنى التنسيق بين **توجّهات** الأفعال) إجباريًا إلا بمقدار ما تضمن الشروط الإطارية من أجل عمليات الإلحاق (Zuordnungen) الضرورية وظيفيًا لـ **مفاعيل** الفعل. لكن الآليات التي تفيد في زيادة تراكب المنظومة ليست متناغمة في شكل قبلي مع الآيات التي تسهر على التماسك الاجتماعي وذلك عبر ضرب من الإجماع المعياري والتفاهم اللغوي. ولا تبقى الآليات المنظوماتية متشابكة في شكل حادّ مع آليات الإدماج الاجتماعي إلا وهي تتمسّك بالبنى الاجتماعية **المعطاة**، وبالتالي بمنظومة القرابة، ذلك أنه بمجرّد أن تتكوّن قوّة (Gewalt) سياسية، لم تعد تستمد نفوذها (Autorität) من هيبة مجموعات النسب التي تملك مقاليد الزعامة، بل من التوفر على وسائل عقاب قانونية، فإن آلية السلطة تنفصل عن هياكل القرابة. إن السلطة التنظيمية التي تتشكّل على مستوى القوّة السياسية، إنما تتحوّل بذلك إلى نواةٍ لِتبلور مؤسّسة جديدة، ألا وهي الدولة. ولهذا السبب أتكلّم على آلية

تنظيم الدولة (staatliche Organisation)، وهذه الآلية غير قابلة للمقارنة مع البنية الاجتماعية للمجتمعات المنظَّمة على أساس القرابة، وفي ضرب من النظام السياسي الشامل الذي تحته تكون الطبقات الاجتماعية مصنّفة وخاضعة، هي تجد البنية الاجتماعية المناسبة لها.

في إطار المجتمعات المنظّمة في قالب الدولة تنشأ أسواق البضائع التي يتمّ التحكّم فيها عبر علاقات التبادل المعمّمة في شكل رمزي، أي عبر الوسط المالي. لكن هذا الوسط لا ينتج مفعولًا قادرًا على هيكلة منظومة المجتمع في جملتها إلا مع فصل الاقتصاد عن نظام الدولة. وإبّان الحداثة الأوروبية نشأت مع الاقتصاد (Wirtschaft)[47] الرأسمالي منظومة جزئية متمايزة عبر الوسط المالي، شأنها أن تجبر الدولة على إعادة التنظّم. وإنه في حضن المنظومة الفرعية لاقتصاد السوق والإدارة الحديثة اللتيْن تربطهما علاقة تكاملية، إنما تجد الآليةُ الخاصة بوسط التحكّم (Steuerungsmedium) تلك البنيةَ الاجتماعية المناسبة لها، والتي كان بارسونز قد أعطاها اسم **وسط التواصل المعمَّم في شكل رمزي.**

يتضمّن الجدول التالي الآليات الأربع المشار إليها التي تحكم تمايز المنظومة، وذلك بحسب الترتيب الذي تظهر فيه في مجرى التطوّر الاجتماعي. كل آلية تتولّى القيادة في مجرى التطوّر هي تخصّص مستوى أعلى من الإدماج، بإزائه تصبح الآيات السابقة عليه في الوقت ذاته أقلّ رتبة ومتجاوَزة ومدعوّة إلى وظيفة أخرى (umfunktioniert). وكل مستوى جديد من تمايز المنظومة من شأنه أن يفتح مضمارًا جديدًا من أجل زيادات في التراكب أوسع نطاقًا، أي من أجل تنضيدات وظيفية أوسع نطاقًا ومن أجل إدماج للتمايزات الطارئة أكثر تجريدًا يكون من جنسها. تعمل الآليتان 1 و4 عبر علاقات التبادل، وتعمل الآليتان 2 و3 عبر علاقات السلطة. وفي حين أن الآليتيْن 1 و2 تظلّان مرتبطتيْن بالبنى الاجتماعية المعطاة سلفًا، فإن الآليتيْن 3 و4 تؤدّيان إلى تكوين بنى اجتماعية جديدة. وعندئذ، فإن التبادل والسلطة يفقدان الشكل الملموس لتبادل النساء الذي يتّخذ من قواعد الزواج معيارًا لها، ولتنضيدٍ يرتّب مجموعات النسب التي تُقاس

(47) اقتصاد وليس «مجتمع» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 181). (المترجم)

بحسب التفاضل في الهيبة، ويتحوّلان إلى الأحجام المجرّدة للسلطة التنظيمية ووسط التحكّم. الآليتان 1 و2 تعملان على تحقيق التمايز في مجموعات القرابة، في حين أن الآليتيْن 3 و4 تعنيان تمايز الطبقات المالكة والمنظّمات، وبالتالي الوحدات التي هي مخصّصة بعدُ هي بدورها تخصيصًا وظيفيًا. وإن البنى التي تتّخذها هذه الوحدات موسومة بعدُ عبر المستوى السابق عليها في كل مرة:

الجدول (VI-4)

آليات تمايز المنظومات

تنسيق الأفعال عبر / تحقيق التمايز والإدماج في	التبادل	السلطة
الوحدات ذات البنى المتشابهة	1. تمايز مقطعي	2. تنضيد
الوحدات غير المتشابهة المخصّصة في شكل وظيفي	4. وسط التحكّم	3. تنظيم الدولة

إن الآليات الأربع إنما تخصّص مستويات إدماج يمكن أن نُلحق بها في كل مرة تشكيلًا مجتمعيًا ما:

الجدول (VI-5)

التشكيلات المجتمعية

آليات المنظومة / بنى اجتماعية	آليات التبادل	آليات السوق
معطاة سلفًا	1. مجتمعات قبلية مساواتية	2. مجتمعات قبلية تراتبية
ناجمة عن المنظومة	4. طبقات اجتماعية مشكّلة اقتصاديًا	3. طبقات اجتماعية منضّدة سياسيًا

بلا ريب لا يمكن أن يتمّ التمييز بين التشكيلات الاجتماعية بحسب درجة تعقّد أو تراكب المنظومة فقط. فهي على الأرجح متعينة عبر **مركّبات مؤسّساتية ترسّخ في عالم الحياة**، في كل مرة، آليةَ تمايزٍ منظوماتي طارئةً حديثًا على مستوى

التطوّر. هكذا يتمأسَسُ التمايزُ المقطعي في شكل علاقات قرابة، والتنضيدُ في شكل تراتباتٍ، وتنظيمُ الدولة في أشكال السيادة السياسية، ووسطُ التحكّم في شكل علاقات بين أشخاص قانونيين خاصين (privat). أما المؤسسات ذات الصلة فهي أدوار الجنس وأدوار الجيل، ومنزلة مجموعات النسب، والمنصب (das Amt) السياسي والقانون المدني الخاص.

كانت التفاعلات في المجتمعات القديمة متعينة فحسب عبر فهرست الأدوار الموجود ضمن منظومة القرابة. وعلى هذا الصعيد يمكن أيضًا أن يتمّ استخدام **مفهوم الدور** من دون مشاكل، لأن الفعل التواصلي هو تقريبًا، على نحو كامل، محكوم مسبقًا بنماذج السلوك المعيارية. عندما تنشأ، في المجتمعات القبلية المنضّدة، منظومةٌ من المراتب [الاجتماعية] (Statussystem)[48] في نطاقها تكون الرابطات الأسرية خاضعة لتراتبية تجري بحسب السمعة، فإنه يتمّ تنسيب أدوار الجنس وأدوار الجيل: فبالنسبة إلى المرتبة الاجتماعية للفرد تكون رتبةُ الأسرة التي ينتمي إليها أهمَّ من المكانة (Stellung) الخاصة داخل أسرته. وإن **مفهوم المرتبة** يمكن أن يُستخدَم، على هذا الصعيد، من دون أي لبس، لأن المجتمع منضَّدٌ على وجه الدقّة بحسب بُعدٍ واحد، ألا وهو بُعد السمعة التي تتمتّع بها أسرةٌ ما بفضل نسبها. أما في المجتمعات المنظَّمة في شكل دولة، فإن نظام المراتب (Statusordnung) هذا سوف يتمّ تنسيبه[49]. إن التناضد الاجتماعي يرتبط بعلامات المشاركة في السيادة السياسية وبالمكانة داخل مسار الإنتاج، وذلك مجرّد أن تكون الدولة، عوضًا عن القرابة، هي التي تعين بنية المجتمع. إنه على هذا الصعيد فحسب، إنما يكتسب **مفهوم سلطة المنصب** (Amtsautorität) معناه الدقيق. إن العاهل والطبقات السياسية المسموح لها بامتيازات السيادة هم يتمتّعون بالسلطة بفضل المناصب التي لا تزال تفترض بلا ريب وحدةَ الميدانيْن العمومي والخصوصي للحياة، والتي يتم فهمها لهذا السبب باعتبارها حقًّا شخصيًا خاصًّا. وإن سلطة الدولة، والسيادة السياسية بعامة، إنما يتمّ في آخر المطاف تنسيبُها عبر نظام القانون الخاص، وذلك مجرّد أن تتمّ مأسسة المال في شكل قانوني باعتباره وسطَ التحكّم في التجارة الاقتصادية

(48) منظومة من الرتب والمنازل والمكانات والدرجات الاجتماعية. (المترجم)

(49) «أما في المجتمعات المنظَّمة في شكل دولة، فإن نظام المنازل الاجتماعية هذا سوف يتمّ تنسيبه» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 183). (المترجم)

غير المسيَسة. وعلى هذا المستوى يصبح القانون الصوري بمنزلة الضامن بالنسبة إلى إمكان تقدير النشاط التجاري الخاص[50].

حين يختار المرء مأسسة مستويات التمايز داخل المنظومة بوصفها أمارة دالّة على التشكيلات الاجتماعية، فإنه ينتج لدينا خطّ موازٍ للمفاهيم الماركسية عن القاعدة والبنية الفوقية. وإن الدوافع نحو تمايزٍ ما داخل منظومة المجتمع إنما تنطلق من ميدان إعادة الإنتاج المادي. ولهذا السبب يمكننا أن نفهم المركّب المؤسّساتي الذي يرسّخ آلية المنظومة السائدة على مستوى التطوّر وبالتالي يرسم مجال ازدياد التعقّد الممكن في تشكيلة مجتمعية ما، باعتباره «قاعدة» (Basis). وذلك يعرض لنا قبل كل شيء عندما نمنح، مع كاوتسكي (Kautsky)، للتمييز بين «القاعدة» و«البنية الفوقية» دلالة من جنس نظرية التطور[51] وتبعًا لذلك فإن مفهوم القاعدة من شأنه أن يحصر حقل المشاكل الذي ينبغي على تفسيرات الانتقال من تشكيلة مجتمعية إلى أخرى أن تحيل عليه: في حقل القاعدة تنشأ مشاكل المنظومة تلك التي لا يمكن أن يتمّ حلّها إلا عبر تطوّرات مبدعة، وبالتالي عندما تقع مأسسةُ مستوى أعلى في تمايز المنظومة. مضلّلة هي بلا ريب المساواةُ بين «القاعدة» و«البنية الاقتصادية»، إذ حتى في المجتمعات الرأسمالية فإن حقل القاعدة لا يتطابق مع المنظومة الاقتصادية.

---

(50) هذه السلسلة من شأنها أن تفسّر محتوى التاريخ التطوّري للمفاهيم السوسيولوجية الأساسية، مثل الدور والمنزلة والمنصب والقانون الصوري. وهذه المفاهيم تصبح باهتة أو على الأقل تحتاج عند الاقتضاء إلى التدقيق، ما إنْ يتمّ استخدامها من أجل تحليل الظواهر التي لا تنتمي إلى التشكيلة المجتمعية ذات الصلة. على سبيل المثال إن مفهوم الدور هو مركزي بالنسبة إلى تفسير مسار التنشئة الاجتماعية، لأن الطفل يترعرع في عالمه الاجتماعي، وذلك بأن يتملّك منظومة الأدوار العائلية. ومع ذلك، فإنه على وجه الدقة من البحث في التنشئة الاجتماعية إنما تأتّت أقوى البواعث من أجل إعادة صياغة مفهوم الدور، لأن هذا المفهوم ليس مستخرَج من منظومة القرابة فحسب، بل أيضًا لأنه لا يمكن أن يتمّ استخدامه من دون انقطاع إلا على ظواهر مجتمع منظَّم على أساس القرابة، في حين أن مسارات التنشئة الاجتماعية الحديثة تفلت من قبضة علمِ نفسٍ اجتماعي مصمَّم بحسب استبطان الأدوار. يراجع: L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität* (Stuttgart: 1971).

في شأن تاريخية المفاهيم السوسيولوجية الأساسية، يراجع: D. Zaret, «From Weber to Parsons and Schütz: The Ellipse of History in Modern Social Theory,» *American Journal of Sociology*, vol. 85 (1980), pp. 1180 ff.

(51) Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 158 f.

كان ماركس قد وصف المؤسسات القاعدية في مجتمع ما بالاعتماد على طريق إنتاجها، بيد أنه ينبغي أن نتذكّر أن كل تشكيلة مجتمعية تسمح بطرائق مختلفة في الإنتاج (وارتباطات مختلفة بين طرائق الإنتاج). ويخصّص ماركس طرائق الإنتاج، كما هو معروف، عبر حالة تطوّر قوى الإنتاج وعبر أشكال معينة من الروابط الاجتماعية، بمعنى من علاقات الإنتاج. وإن **قوى الإنتاج** إنما تتألّف من أ) قوة العمل لدى الناشطين في الإنتاج، لدى المنتجين، ب) من المعرفة القابلة للاستخدام تقنيًا، بمقدار ما يتمّ تحويله إلى وسائل عمل من شأنها أن تزيد من الإنتاجية، وإلى تقنيات إنتاج، ج) من المعرفة التنظيمية، بمقدار ما هي مستعملة من أجل تحريك قوى الإنتاج في شكل ناجع، من أجل تأهيل قوى العمل، ومن أجل تنسيق فعّال لتعاون العمّال على أساس تقسيم العمل (تعبئةُ قوة العمل وتأهيلُها وتنظيمُها). وإن قوى الإنتاج إنما تعين درجة التسخير (Verfügung) الممكن لمسارات الطبيعة. كذلك فإن صفة **علاقات الإنتاج** هي تسوغ أيضًا على تلكم المؤسسات والآليات الاجتماعية التي تحدّد بأي طريقة يتمّ تركيب (combiniert) قوى العمل، عند طور معين من قوى الإنتاج، مع وسائل الإنتاج التي يمكن تسخيرها. إن تنظيم الولوج إلى وسائل الإنتاج أو طريقة التحكّم في قوة العمل المستخدمة على صعيد المجتمع هو يحسم الأمر أيضًا في شكل غير مباشر في ما يتعلق بتوزيع الثروة المنتَجة على صعيد المجتمع. وإن علاقات الإنتاج إنما تعبّر عن تقسيم السلطة الاجتماعية، ومن خلال نموذج تقسيم الحظوظ، المعترَف بها اجتماعيًا، في تلبية الحاجات، تحكم مسبقًا على بنية المصالح التي توجد في مجتمع ما.

إن منظومة القرابة في المجتمعات القبلية، أكانت منضَّدة أم لا، وكما أكّد ذلك غودوليه (Godelier) محقًّا[52]، إنما تضطلع بدور علاقات الإنتاج. إذ يتألّف المجتمع من البناء التحتي والبناء الفوقي (Basis und Überbau)[53] في كرّة واحدة: حتى الدين هو ليس متمايزًا من مؤسّسات القرابة إلى الحدّ الذي يمكن معه أن يتمّ تخصيصه بوصفه بنية فوقية. وكانت علاقات الإنتاج في المجتمعات القبلية

(52) M. Godelier: *Ökonomische Anthropologie* (Hamburg: 1973), pp. 26 ff., and «Infrastructures, Societies, and History,» *Current Anthropology*, vol. 19 (1978), pp. 763 ff.

(53) مصطلح اشتهر في صيغة «البنية التحتية والبنية الفوقية». (المترجم)

متجسّدة في النظام السياسي برمّته، في حين أن صور العالم الدينية هي تضطلع بالوظائف الأيديولوجية. وإنه في الرأسمالية فحسب، حيث تؤدّي السوق وظيفة توطيد استقرار العلاقة بين الطبقات، إنما تأخذ علاقات الإنتاج شكلا اقتصاديًا. وعلى نحو مماثل يتمايز مجال البناء التحتي عن البناء الفوقي، وذلك على هذا النحو: أوّلًا تتمايز القوة السياسية للدولة عن صور العالم الدينية التي من شأنها أن تشرّع لنظام الحكم (Herrschaftsordnung)، ثمّ تتمايز المنظومات الفرعية للاقتصاد ولإدارة الدولة التي هي تكميلية ومختصّة في تحقيق التكيف وبلوغ الأهداف، من مجالات الفعل التي من شأنها ابتداءً أن تؤدّي مهمات إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. ولا يمكن البناء التحتي والبناء الفوقي أن يتباعدا الواحد من الآخر إلا عندما تكون منظومة القرابة، بما هي البنية الاجتماعية الحاملة، قد انهارت وبالتالي فجّرت المشبكَ الذي يُبقي آليات المنظومة وآليات الإدماج الاجتماعي في مجموع واحد. وفي ما يلي أودّ أن أناقش مستويات التمايز داخل المنظومة، تلك التي تبلغ إليها المجتمعات الطبقية، المنضَّدة سياسيًا والمشكَّلة اقتصاديًا، وذلك بفضل التنظّم في شكل دولة وبفضل الوسط المالي.

(أ) في **المجتمعات القبلية التراتبية**، يصاحب الأعمالَ التنظيمية ازديادٌ أيضًا في التخصيص الوظيفي، فمن أجل ضبط وظائف القيادة في الحرب والسلم، ومن أجل مزاولة الأفعال الطقوسية والممارسات العلاجية (Heilpraktiken)، ومن أجل التحكيم في النزاعات القانونية ...إلخ، يمكن أن تتمايز (ausdifferenziert) أدوار مخصوصة. لكن هذا التخصّص إنما يبقى داخل حدود منظومةٍ قرابةٍ حيث تكشف وحداتُها عن بنى متشابهة في أساسها. إنه في **مجتمعات منظَّمة في شكل دولة فحسب**، إنما يمتدّ التخصّص الوظيفي إلى نمطِ حياةِ المجموعات الاجتماعية. وتحت شروط الحكم السياسي ينفصل التناضد (Schichtung)[54] الاجتماعي عن الحامل (Substrat) الذي يشدّ منظومة القرابة. أما في ما يتعلق بالمشاركة في الحكم السياسي أو بالإقصاء منه، فإن الوحدات الاجتماعية يمكن أن تُخصَّص هي نفسها في شكل وظيفي: إن المجموعات من ذوي المراتب (Statusgruppen)، من قبيل الموظّفين أو العسكريين أو المالكين الكبار، وجماهير السكّان من قبيل الصيادين

(54) التقسيم الطبقي للمجتمع إلى شرائح متمايزة. (المترجم)

أو الفلاحين أو عمّال المناجم أو الحرفيين اليدويين ...إلخ، إنما تتحوّل بذلك من فئات اجتماعية بالولادة (Geburtsstände) ...إلخ، إلى **فئات مالكة مضمونة سياسيًا**. لم تعد الدرجات (Schichten) الاجتماعية تتمايز بحسب اتّساع الملكية فحسب، بل بحسب طريقة الكسب وبحسب المكانة داخل مسار الإنتاج. ها هنا تنشأ طبقات (Klassen) اجتماعية - اقتصادية، وإن كانت هذه الطبقات لم تبرز بعدُ في هيئة اقتصادية، نعني بوصفها طبقات قائمة على نوع من الكسب (Erwerbsklassen). وهي منضَّدة بحسب السلطة السياسية وبحسب مقاييس السيرة في الحياة. وعلى أساس انقسام يزداد أكثر فأكثر حدّة بين الثقافة العالية والثقافة الشعبية[55] تكوّن الطبقات أوساطًا خاصّة، وعوالمَ حياةٍ وتوجّهاتِ قيم خاصةً بكل درجة أو شريحة اجتماعية. وفي مكان تنضيد وحدات اجتماعية متشابهة، يظهر **التنظيمُ الذي يأخذ شكل الدولة** (die staatliche Organisation) **والخاص بالوحدات الاجتماعية غير المتشابهة**، وفي مكان المجموعات القبلية المترابطة تظهر الطبقاتُ المنضَّدة.

بمساعدة آلية التنظيم في شكل الدولة تستطيع منظومات المجتمع، كما تبين ذلك الإمبراطوريات الكبرى للعصر القديم بشكل لافت، أن تطوّر تعقّدًا (Komplexität) أكبر حجمًا على نحو لا يُقارن من المجتمعات القبلية. لقد تبين من دراسات أنثروبولوجية ميدانية في شأن منظومات الحكم (Herrschaftssysteme) في الثقافات القبلية الأفريقية أن المجتمعات السابقة على الثقافات العليا التي تتوفر على تنظيم يأخذ شكل الدولة، هي أكثر تعقّدًا (komplexer) من الأكثر تعقّدًا من بين المجتمعات المنظّمة من خلال القرابة[56]. ويميز الأنثروبولوجيون الاجتماعيون هذه التحوّلات في مجتمع ما على أساس ظهور «الحكومات» (Regierungen)، أي تنظيمات حكم مركزية، مع دعم إداري مهما كان بدائيًا، وتغذية تتمّ عبر الضرائب والجزية ونظام قضائي من شأنه أن يؤمّن الامتثال لأوامر الحاكم. ومن وجهة نظر منظوماتية، فإن ما هو حاسم هو التوفر على قوّة عقابية (Sanktionsgewalt) من شأنها أن تجعل القرارات الملزمة أمرًا ممكنًا: «بحسب تقديرنا فإن ظهور العنف (Gewalt) المنظّم ووظيفته داخل المنظومة هي السمة المميزة الأكثر أهمّية من بين أنواع

---

(55) Luckmann, «Zwänge,» pp. 191 f.

(56) M. Fortes and E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems* (Oxford: 1970).

الحكومة المركزية ذات الشكل الهرمي، المشابهة للدولة، لدى شعوب النغواتو (Ngwato)[57] والبمبا (Bemba)[58] ...إلخ، والمنظومات السياسية المقطعية عند اللوغولي (Logoli)[59] والطالنسي (Tallensi)[60] والنوير (Nuer)[61]. وفي المجموعة الأولى من المجتمعات، يكون التعبير الرئيس عن حقوق الحاكم وامتيازاته وعن النفوذ الذي يمارسه أتباعه هو **التحكّم في العنف المنظّم**. وهذا قد يسمح لملك أفريقي أن يحكم لبعض الوقت بواسطة مناهج قمع في حالة ما إذا أراد ذلك، لكن حاكمًا جيدًا يضع قوى النزاع الخاضعة تحت سيطرته لفائدة الصالح العام، وذلك بمنزلة وسيلةِ حكومةٍ مقبولة: من أجل الدفاع عن المجتمع برمّته، أو من أجل هجوم ضدّ العدوّ المشترك، وبمنزلة وسيلة عقاب من أجل فرض القانون أو احترام الدستور»[62].

إن **التحكّم في وسائل العقاب من أجل القرارات الملزمة** هو أساس النفوذ الرسمي (Amtsautorität) الذي من خلاله تمّ أوّل مرّة مأسسة سلطة تنظيمية (Organisationsmacht) باعتبارها كذلك، وليس باعتبارها ملحقًا وتعبئةً للبنى الاجتماعية المعطاة سلفًا مع منظومة القرابة فحسب. وإنه في إطار الدولة إنما يكتسب تنظيمٌ، من شأنه أن يؤمّن القدرة على الفعل لدن الكيان الجمعي بأكمله، هيئةً مؤسّساتية على نحو مباشر، وعندئذ يمكن أن يُفهَم المجتمع في جملته باعتباره تنظيمًا. وأن يتمّ تأويل الانتماء الاجتماعي إلى الكيان الجمعي من طريق تخيل (Fiktion) عضوية عرضية في أساسها، وذلك باعتباره انتماءً إلى الدولة. وإنما في إطار العائلة يولد المرء، في حين أن مواطَنَةَ الدولةِ (Staatsbürgerschaft) إنما تقوم على **عمل قانوني** (Rechtsakt)، فإن مواطنةَ الدولةِ أمرٌ لا «يمتلكه» المرء مثلما يمتلك أصلًا ما، بل إن المرء يمكن أن يكتسبها وأن يخسرها، إذ تفترض

---

(57) من سكّان المنطقة الجنوبية من قارة أفريقيا، وخاصة في بوتسوانا وجنوب أفريقيا. (المترجم)

(58) من شعوب أفريقيا الجنوبية، يعيشون في الكونغو وزامبيا وأنغولا. (المترجم)

(59) مجموعة قومية تعيش في كينيا. (المترجم)

(60) من سكّان غرب أفريقيا، يعيشون في شمال غرب غانا، وكذلك على حدود بوركينا فاسو. (المترجم)

(61) قبائل تعيش على ضفاف النيل في السودان. (المترجم)

(62) M. Fortes and E. Evans-Pritchard, «Afrikanische Politische Systeme, Einleitung,» in: Kramer and Sigrist, p. 163.

مواطنةُ الدولة اعترافًا طوعيًا من حيث المبدأ بالنظام السياسي، وذلك أن السيادة (Herrschaft) تعني أن مواطني الدولة، على الأقلّ في شكل صامت، يلتزمون باستعداد عام لاتّباع أولي الأمر (Amtsingabern). ومن ثمّة تتنازل أكثريةٌ ما لأقلية ما عن اختصاص (Kompetenz) الفعل من أجل الكلّ. هي تتخلّى عن الحقّ الذي بإمكان المشاركين في تفاعلات بسيطة أن يدّعوه لأنفسهم: أن يوجّهوا فعلهم فحسب بحسب التوافق الحالي مع الحاضرين.

(ب) إذا كانت الدولة في المجتمعات التقليدية تمثّل تنظيمًا فيه **تتمركز** القدرة على الفعل لدى الكيان الجمعي، بمعنى لدى المجتمع في جملته، فإن المجتمعات الحديثة قد تخلّت عن مراكمة وظائف التحكّم في إطار تنظيم واحد. إذ تتوزّع الوظائف المفيدة بالنسبة إلى المجتمع بأكمله على منظومات فعل مختلفة. ومن خلال الإدارة والجيش وأحكام القضاء يتخصّص جهاز الدولة في تحقيق الأهداف الجمعية عبر قرارات ملزمة (bindend). أما بعض الوظائف الأخرى فإنه يتمّ نزع الصفة السياسية عنها (entpolitisiert) وتركها إلى **منظومات فرعية غير تابعة للدولة**. إن منظومة الاقتصاد الرأسمالية هي علامة على اختراق نحو هذا المستوى من تمايز المنظومة، وهي تدين بانبثاقها إلى آلية جديدة، إلى وسط التحكّم الذي يوفّر المال. هذا الوسط هو متخصّص في الوظيفة الاجتماعية للاقتصاد التي تخلّت عنها الدولة، وهو يكوّن القاعدة الأساسية بالنسبة إلى منظومة فرعية متخلّصة من السياقات المعيارية. لم يعد يمكن تصوّر الاقتصاد الرأسمالي، كما هي الحال مع الدولة التقليدية، بوصفه نظاما مؤسّساتيًا، فإن ما تمّت مأسستُه هو وسط التبادل، في حين أن المنظومة الفرعية المتمايزة عبر هذا الوسط إنما تمثّل في جملتها جزءًا من حالة اجتماعية (Sozialität) خالية من المعايير.

إنما المال آلية تبادل مخصوصة، شأنه أن يحوّل قيم الاستعمال إلى قيم تبادل، وأن يحوّل التجارة الاقتصادية الطبيعية للممتلكات إلى تجارة بضائع. بلا ريب كانت الأسواق الداخلية والخارجية موجودة في ظلّ المجتمعات التقليدية[63]، بيد أنه مع الرأسمالية فحسب إنما نشأت منظومة اقتصادية، من شأنها أن تنفّذ

(63) «كانت الأسواق الداخلية والخارجية موجودة في ظلّ المجتمعات التقليدية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 187). (المترجم)

سواء التجارةَ الداخلية بين الشركات أو أيضًا التبادلَ مع البيئات المحيطة غير الاقتصادية والتدبير المنزلي (das private Haushalten) والدولة، وذلك عبر القنوات المالية. إن مأسسة العمل بالأجر، من جهة، ومأسسة دولة الضرائب(64)، من جهة أخرى، هما بمنزلة مقوِّم أساسي، سواء بالنسبة إلى نمط الإنتاج الجديد أم بالنسبة إلى ظهور المنشأة الرأسمالية. إنه عندما يصبح المال **وسطًا تبادليًا بين المنظومات** (intersystemisch) فحسب، إنما تنتج مفاعيل مكوِّنة للبنى. ومن حيث هو **منظومة فرعية محكومة بالعملة** (monetär)، فإن الاقتصاد لا يستطيع أن يتشكّل إلا بمقدار ما ينظّم التبادل مع بيئاته الاجتماعية عبر الوسط المالي. وإن البيئات المتمّمة تتكوّن من جهة ما تحوّل مسار الإنتاج إلى عمل مأجور، ويكون جهاز الدولة موصولًا مع الإنتاج عبر الإيرادات الضريبية للمشغّلين. إن جهاز الدولة من شأنه أن يصبح تابعًا للمنظومة الاقتصادية الفرعية المحكومة من خلال وسطٍ ما، وذلك يجبره على إعادة التنظّم، وهو ما يقود، من بين أشياء أخرى، إلى أن تكون السلطة السياسية معدّلة على بنية الوسط المتحكّم، وأن تكون السلطة مستوعَبة في المال.

عندما نكون داخل منظومة فرعية، متمايزة من أجل وظيفة وحيدة مفيدة على مستوى المجتمع بأكمله، فإن مجال الحركة بالنسبة إلى الأعمال التنظيمية إنما يتوسّع أيضًا من جديد. هكذا يمكن نشاطات التنظيمات المختلفة أن تُضمّ من أجل وظائف متماثلة ويمكن نشاطات التنظيمات المتماثلة أن تُضمّ من أجل وظائف مختلفة. وتحت هذه الشروط تتمّ مأسسة بعض التنظيمات باعتبارها منشآت ومؤسسات، وبالتالي على شاكلة بحيث إن ما هو ملائم لها على أرض الواقع كان ينبغي أن يبقى بالنسبة إلى الدولة من حيث هو تنظيم سياسي شامل (Gesamtorganisation)، أمرًا خياليًا إلى حدّ كبير. إن المنشآت والمؤسسات هي التي تحقّق مبدأ العضوية الطوعية، والذي هو وحده ما يجعل أشكال التنظيم المستقلّة أمرًا ممكنًا: «إن ما يجب أن توصف بأنها منظَّمة في شكل صوري... هي تلكم المنظومات الاجتماعية التي من شأنها أن تجعل الاعتراف بانتظارات سلوكية معينة هو شرط العضوية في المنظومة. وحده فقط من يقبل بانتظارات معينة، موسومة في شكل خاص، يستطيع أن يصبح عضوًا في منظومات اجتماعية

---

(64) في شأن هذا المفهوم، يراجع: R. Goldscheid and O. Schumpeter, *Die Finanzkrise des Steuerstaates*, Ed. by R. Hickel (Frankfurt am Main: 1976).

منظَّمة في شكل صوري وأن يبقى عضوًا فيها»[65]. وفي حين أن الدولة التقليدية هي تنظيمٌ من شأنه أن يهيكل المجتمع في جملته، وبالتالي ينبغي عليه، في تعريف العضوية وتهيئة البرنامج وانتداب موظّفيه، أن يقيم الصلة مع عوالم الحياة المتاحة داخل مجتمع طبقي متناضد والتقاليد الثقافية التي هي من شأنها، فإن المنشأة الرأسمالية والإدارة الحديثة هي كيانات حقّقت استقلالها (verselbständigt) من ناحية منظومية وذلك داخل منظومات فرعية خالية من المعايير. إن **التنظيمات التي صارت مستقلّة بنفسها** (autonom gewordenen) إنما تتميز قبل كل شيء، كما كان لومان قد عمل على بلورته، بكونها تستطيع أن تجعل نفسها مستقلّة (unabhängig)، وذلك عبر شروطِ عضويةٍ مقبولة إجمالًا، عن سياقات عالم الحياة المهيكَلة في شكل تواصلي، وعن توجّهات القيم العينية الواقعة تحت النزاعات، واستعدادات الفعل لدى الأشخاص الذين تمّ تهجيرهم إلى محيط التنظيم[66].

(4) الترسيخ المؤسساتي لآليات الإدماج المنظوماتي في عالم الحياة

لقد عالجت التطوّر الاجتماعي، إلى حدّ الآن، من وجهة نظر ازدياد حدّة التعقّد (Komplexität) في المنظومة، لكن مأسسة مستويات جديدة من تمايز المنظومة قد تمّ أيضًا إدراكها انطلاقًا من المنظور الداخلي لعوالم الحياة المعنية، إذ يقترن تمايز المنظومة في المجتمعات القبلية اقترانًا مباشرًا بهياكل التفاعل القائمة وذلك عبر آليات تبادل النساء وتكوين الهيبة، ولهذا السبب لا يزال غير قادر على أن يجعل نفسه قابلًا للملاحظة من طريق التدخّلات في عالم الحياة. وعبر هذا المستوى من التفاعلات البسيطة، يبرز مع الدولة، في المجتمعات الطبقية المتناضدة سياسيًا، مستوى جديدٌ من الروابط الوظيفية. وينعكس هذا المستوى من التمايز في تلكم العلاقة، الحاسمة بالنسبة إلى نظرية الدولة الكلاسيكية التي تربط الكل السياسي بأجزائه، وإن الصور المنعكسة، التي تتراءى في الطيف الممتدّ بين الثقافة الشعبية والثقافة العالية، هي تتميز بلا ريب بعضها عن بعض إلى حدّ كبير. علاوة على

---

(65) N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Tübingen: 1968), p. 339.

(66) N. Luhmann, «Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme,» in: *Soziologische Aufklärung*, vol. 1.

وكذلك أدناه في هذا المجلد ص 498 وما بعدها.

ذلك فإن المستوى الجديد من تمايز المنظومة هو يمتلك هيئة نظام سياسي شامل محتاج إلى شرعنة، وهذا النظام لم يعد يمكن إدراجه في عالم الحياة إلا مقابل تأويل وهمي للمجتمع الطبقي، وبالتالي بناءً على أن صور العالم الدينية تضطلع بوظائف أيديولوجية. وأخيرًا، فإن مع مسارات التبادل الجارية عبر الوسائط، إنما ينشأ، في المجتمعات الحديثة، مستوى ثالث من الروابط الوظيفية. وهذه الروابط المنظوماتية، المتخلّصة من السياقات المعيارية التي حقّقت استقلالها في شكل منظومات فرعية، تشكّل تحدّيًا أمام قوّة الامتصاص أو الاستيعاب (Assimilationskraft) التي يمارسها عالم الحياة. هي تتجمّد في طبيعة ثانية لنوع من الحالة الاجتماعية الخالية من المعايير، والتي يمكن أن تصادفنا باعتبارها شيئًا ما داخل العالم الموضوعي، باعتبارها سياقَ حياةٍ مشيأً. إن فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة إنما ينعكس داخل عوالم الحياة الحديثة باعتباره تشييئًا (Versachlichung): فإن منظومة المجتمع إنما تفجّر أفقَ عالمِ الحياة نهائيًا، وهي تفلت من الفهم السابق للممارسة التواصلية اليومية ولم تعد متاحة إلا إلى المعرفة، المضادّة للحدس، الخاصة بالعلوم الاجتماعية التي نشأت منذ القرن الثامن عشر.

يبدو أن ما كان التأمّل الخارجي قد سبق أن عثر عليه تحت راية نظرية المنظومات، لا يفعل سوى أن يتأكّد من منظور داخلي: كلما كانت منظومات المجتمع مركّبة أكثر، صارت عوالم الحياة ريفيةً أكثر (provinzieller). وفي منظومة مجتمعية متمايزة، يتقلّص عالم الحياة إلى منظومة فرعية. هذا القول لا يجوز لنا أن نمنحه قراءة (Lesart) سببية، كما لو أن بنى عالم الحياة من شأنها أن تتبدّل إلى تبعية إزاء زيادة تعقّد المنظومة. إن الضدّ هو الصحيح: فإن ازدياد تعقّد المنظومة هو من جهته تابع للتمايز البنيوي في عالم الحياة. وهذا التحوّل البنيوي، مهما كانت الطريقة التي يتمّ بها تفسير ديناميكيته، إنما يخضع بدوره إلى خصوصية (Eigensinn)[67] عقلنة تواصلية معينة. ومن هذه الأطروحة التي كنت قد طوّرتها بناءً على نصوص ميد ودوركهايم وسحبتها على تحليل عالم الحياة، أودّ الآن أن أصنع استعمالًا نسقيًا.

---

(67) الخصوصية في معنى العناد والتعنّت بالمعنى الإيجابي. (المترجم)

لا يمكن أن يُرفَع مستوى الزيادة الممكنة في التعقّد كما تبين ذلك، إلا بأن يتمّ إدخال آلية منظوماتية جديدة، لكن كل آلية جديدة تقود تمايز المنظومة، إنما ينبغي أن يتمّ ترسيخها في عالم الحياة، وأن يتمّ **مأسستُها** عبر المرتبة [الاجتماعية] (Status) وسلطة المنصب أو القانون المدني الخاص. أخيرًا، فإن تشكيلات المجتمع تتميز بحسب المركّبات (Komplexen) المؤسساتية التي هي في المعنى الماركسي ما يحدّد قاعدة المجتمع. وهذه المؤسسات القاعدية هي تكوّن الآن سلسلة من التجديدات التطوّرية التي لا يمكن أن تطرأ إلا شريطة أن يصبح عالم الحياة معقلَنًا كفايةً، وقبل كل شيء أن يبلغ القانون والأخلاق مستوى مماثلًا من التطوّر. وإن مأسسة مستوى جديد من تمايز المنظومة أمر يتطلّب تحويرات في نواة المجال المؤسساتي للتعديل (Regelung) الخلقي - القانوني، أي التوافقي (konsensuell) لنزاعات الفعل.

إن الأخلاق والقانون متخصّصان في احتواء النزاعات المفتوحة، على نحو بحيث إن أساسَ الفعل الموجّه نحو التفاهم ومعه الإدماج الاجتماعي لعالم الحياة، لا ينهاران. هما يؤمّنان مستوى قادمًا من التوافق، إليه يستطيع المرء أن يلجأ، عندما تنحبس آلية التفاهم في مجال التواصل اليومي المعدّل معياريًا، وبالتالي عندما لا يتحقق التنسيق بين الأفعال المتوقّع للحالة العادية ويصبح بديل المواجهة العنيفة أمرًا واقعًا (aktuell). إن المعايير الأخلاقية والقانونية هي بذلك **معايير فعل من درجة ثانية،** حيث تكون أشكال الإدماج الاجتماعي متاحة للدراسة على نحو جيد. وكان دوركهايم، كما بينا ذلك، قد حلّل التغير الذي حصل في شكل الإدماج الاجتماعي وذلك بالاعتماد على تطوّر الأخلاق والقانون، وهو يزعم، وذلك بوصفه نزعة على المدى الطويل، أن الأخلاق والقانون سوف يصبحان أكثر تجريدًا وأكثر كونية، في حين أنهما في الوقت نفسه سوف يتمايزان أحدهما من الآخر. ومتى اتخذنا نشأة الفرد (Ontogenese) خيطًا هاديًا، فإننا نستطيع الآن أن نبني (konstruieren) مستويات تطوّر الأخلاق والقانون، بحسب مقياس المفاهيم الاجتماعية - العرفانية التي تأسست عليها، من قبيل الانتظار السلوكي والمعيار (= الانتظار السلوكي المعمَّم) والمبدأ (= المعيار الأعلى

مستوى). ويفرّق لورنس كولبيرغ (Lawrence Kohlberg)[68]، كما هو معروف، بين مستويات ثلاثة للوعي الخلقي[69]، هي على التوالي، المستوى قبل المواضعاتي (präkonventionell)، حيث لا يتمّ الحكم في ضوء مبادئ إلا على تبعات الفعل فحسب، والمستوى المواضعاتي، حيث يتمّ بعدُ الحكم على التوجّه بحسب المعايير والخروج عن المعايير، وأخيرًا، المستوى ما بعد المواضعاتي، حيث يتمّ أيضًا الحكم على المعايير ذاتها. وقد أقام ك. إيدر (K. Eder) الدليل على بنى وعيٍ متجانسة بالنسبة إلى تطوّر الأخلاق والقانون في المجتمعات القديمة والتقليديّة والحديثة[70]. وكان فولفغانغ شلوشتر (W. Schluchter)، كما سبق أن رأينا، قد تأوّل تحت زوايا النظر هذه، التنميطة القانونية (Rechtstypologie) التي قدّمها ماكس فيبر ووجد لها ركائز تاريخية[71]، وأنا أكتفي في هذا الموضع باستنساخ بياني لما سبق:

الجدول (VI–6)

مستويات تطوّر القانون

مستويات الوعي الخلقي	المفاهيم الاجتماعية – العرفانية الأساسية	أخلاقيات	أنماط قانونية
ما قبل – المواضعاتي	انتظارات سلوكية خصوصية	إتيقا سحرية	قانون موحى به
المواضعاتي	معيار	إتيقا القانون	قانون تقليدي
ما بعد المواضعاتي	مبدأ	إتيقا القناعة وإتيقا المسؤولية	القانون الصوري

(68) هو لورنس كولبيرغ (1927–1987)، عالم نفساني أميركي. عُرف من خلال بحوثه التي عرضها في: L. Kohlberg, «The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16» (Ph. D. Dissertation, University of Chicago, 1958). (المترجم)

(69) L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes* (Frankfurt am Main: 1974).

(70) K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften* (Frankfurt am Main: 1976).

(71) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), pp. 122 ff.,

وفي هذا السياق يُنظر ص 170.

الأخلاق والقانون هما في الصفّ الأوّل غير منفصلين بعامة، وفي الصفّ الثاني هما ليسَا بمنفصلين إلا عبر خطّ متقطّع، وذلك من أجل بيان مسار التمايز، الذي لا يؤدّي إلى أي انفصال بين الخلقي والقانوني إلا في الطور ما بعد المواضعاتي. إن الأخلاق إنما يتمّ نزع المأسسة عنها (entinstitutionalisiert) على مستوى الوعي الخلقي المحكوم بمبادئ، إلى حدّ بحيث إنها لم تعد مترسّخة، من حيث هي تحكّم **داخلي** في السلوك، إلا في منظومة الشخصية (Persönlichkeitssystem)[72]. وبالقدر يتطوّر القانون تطوّرًا إلى عنف **خارجي** (extern)، مفروض في شكل ظاهر (äusserlich)، وذلك إلى حدّ بحيث إن القانون القسري (Zwangsrecht) الحديث، المصادَق عليه من طرف الدولة، هو مؤسّسة فكّت الارتباط عن الحوافز الأخلاقية للشركاء القانونيين، وتتّكل اتّكالًا على طاعة قانونية مجرّدة. هذا التطوّر هو جزء من التمايز البنيوي في عالم الحياة - إذ فيه تنعكس عملية استقلال المكوّنات الاجتماعية لعالم الحياة، وبالتالي استقلالُ منظومة المؤسسات، وذلك في مواجهة الثقافة والشخصية، كما أيضًا النزعة التي تؤدّي إلى أن تصبح الأنظمة المطابقة للقانون تابعة على نحو أكثر فأكثر قوّة للإجراءات الصورية في وضع المعايير وتسويغها.

ويتعلق الأمر الآن بالأطروحة القائلة بأنه لا يمكن، في التطوّر الاجتماعي، إرساء مستويات عليا من الاندماج وذلك قبل أن تكون قد تشكّلت مؤسسات قانونية، حيث يكون متجسّدًا فيها وعيٌ خلقيٌ من المستوى المواضعاتي أو مابعد المواضعاتي[73] وطالما أن منظومة القرابة، كما في المجتمعات القبلية، تمثّل مؤسّسة كاملة، فإنه ليس ثمّة من مكان خاص بالقضاء (Rechtsprechung) باعتباره مؤسّسة **سامية** (Metainstitution). إن ممارسات القضاء لم تتشكّل باعتبارها فوق المؤسسات بل باعتبارها مجاورة لها. وهذا الأمر يفسّر المجادلات المستمرّة بين علماء الأنثروبولوجيا، في شأن الطريقة التي بها يمكن أن يتمّ تعريف مفهوم

---

(72) وليس «في الوعي الخلقي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 191). (المترجم)

(73) لقد طوّرت هذه الأطروحة بشكل أكثر تفصيلًا في المقدّمة وفي الفصل الذي أعطى عنوان الكتاب ضمن: Habermas, *Zur Rekonstruktion*.

القانون على نحو مناسب. إن الحقوق (die Rechte)[74] إنما تنتج من **كل** معايير الفعل المعترَف بها اجتماعيًا، في حين أن **الـ** قانون (das Recht)[75] لا يتعلّق إلا بمعالجة خروقات المعايير التي يُنظَر إليها على أنها من الخطورة بحيث إنه لا يمكن أن يتمّ إصلاحها مباشرة أو لا يمكن التسامح معها من دون عواقب. ومن جهة أخرى، فإن المفهوم الحديث للقانون القسري، من حيث هو منظومة من القوانين (Gesetzen)[76]، تغطّيها القوة العقابية للدولة، إنما يبدو مفهومًا ضيقًا جدًّا، ففي المجتمعات القبلية، لم يصبح القانون قانونا قسريًا. إن الاعتماد على الذات (die Selbsthilfe) لدى الأطراف المتنازعة إنما يظلّ هو الحجّة القصوى (ultima ratio)، ولا يمكن وجوبًا أن يتمّ تعويضه عبر حكم قضائي، إذ ليس ثمّة في كل المجتمعات مؤسّسات تكون متخصّصة في القضاء (أو حتى في تنفيذ العقاب)، ولكن حتى هناك، حيث تنعدم المحاكم، فإنه ثمّة إجراءات بالنسبة إلى التسوية **الصُّلحية** (Schiedlich) لحالات النزاع، والتي تحمي مصالح فردٍ أو عائلته أو تحمي خيرَ المجموعة في جملتها[77]: «لقد تركّز عملٌ حديث العهد قام به بعض الأنثروبولوجيين على إحصاء متأنٍ للحالات، وبمقدار الإمكان في سياق ما هو معروف عن المتخاصمين، ومنزلة كل منهم، والأحداث التي أدّت إلى 'حالة الخلاف' (trouble case). وإن فيليب هيو جلفر (P. H. Gulliver)، وهو أنثروبولوجي من لندن كان قد قام بعمل كثير من هذا النوع في تنزانيا، إنما يؤكّد أمرًا بقي ضمنيًا لدى هوبل (Hoebel)، وهو أنه عند دراستنا للقانون فإن ما ينبغي علينا أن نبحث عنه إنما هو **مسار تسوية النزاع**. وهو يعني بالنزاع خصامًا (a quarrel) بلغ النقطة التي يطلب فيها الإنسان الذي يظنّ أن أذى قد لحقه، نوعًا ما من التدخّل من طرف ثالث، وذلك كي يثبّت الحقوق التي هي له ويمنحه التعويض الذي يستحقّه. وهو يذكّرنا بأن 'التسوية' لا تؤدّي بالضرورة إلى حسم المسألة. ولكن ما إنْ تتمّ معاملة خصامٍ ما من أحد الطرفين على أنه نزاعٌ، فإنه يجب القيام بشيء ما»[78].

(74) الحقوق المتعلقة بالفرد. (المترجم)

(75) الجهاز الحقوقي بما هو قانون عام أو خاص. (المترجم)

(76) القواعد القانونية والتشريعات القانونية. (المترجم)

(77) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(78) Mair, pp. 145 f.

إن تمييز دوركهايم بين الخطايا (Sünden) أو الجرائم التي يُعاقب عليها قانون الجزاءات، والجُنح (Delikten) التي تتطلّب جبر الضرر الذي لحق بمصالح طرف من الأطراف، هو بلا ريب تمييز قد استأنفه رادكليف براون (Radcliffe-Brown)، ولكن من الجلي أنه من حيث المادّة الإمبيريقية هو تمييز لا يمكن أن نُبقي عليه في الشكل الذي توقّعه دوركهايم. وفي السياق الذي نحن بصدده يتعلق الأمر قبل كل شيء بأن طريقة التفكير (die Denkfigur) التي تقتضي استعادة حالة سليمة أو نظام عادي، من شأنها أن تجد طريقها إلى التطبيق حتى هناك حيث يكون تمييزُ دوركهايم بين حالات النزاع التابعة للقانون الجزائي وتلك التي تكون تابعة للقانون المدني، تمييزًا صائبًا: «توجد طريقتان للنظر في شكوى ضدّ شخص ما قد اخترق القانون. إحداهما هي أن نقنعه أو نجبره على تقديم تعويض إلى الشخص الذي ظلمه. أما الطريقة الأخرى فهي أن نعاقب مخترق القانون، فإذا ما تمّ اختيار هذا المنهج، فيمكن أن نحتجّ بأنه قام بالتعويض إلى الجماعة كلًا، باعتبار أنه بفعله ذاك ألحق الأذى بهم كافّة»[79]. لقد تمّ تقدير الوقائع (der tatbestand) تحت زاوية النظر قبل المواضعاتية للتعويض عن ضرر وقع، فإن ما يسوغ باعتباره أمرًا مهمًّا من الناحية الخلقية هو تبعات الفعل وليس نوايا الفاعل. وهكذا، فإن خرق حظر نكاح المحارم على سبيل المثال يُعتبَر جريمةً نتيجتها هو الوباء الروحي للمجتمع، وضربًا من تلويث البيئة المحيطة، والعقاب الذي يوجد في شأن هذا الأمر هو لا يُقصَد منه الانتقام بسبب انتهاكٍ للمعايير يمكن أن يُنسَب (zurechenbar) إلى الفرد، بل وظيفته هي إبعاد الضرر المحدق بالجماعة. إن صلاحية المعايير متجذّرة مباشرة في الأفعال الطقوسية للجماعة الدينية، وهي لا ترتكز على عقوبات خارجية، تكون مستقطبة بين يدي رئيس المحكمة. ويحتفظ العقاب على جريمة ضدّ النظام القدسي بطابع كفّارة (eine Sühne) هي في آخر المطاف لا يمكن أن يُجبَر عليها أحد عبر السلطة الاجتماعية.

هذه اللحظة حيث يتمّ تحمّل عقاب ما إنما هي أكثر وضوحًا في نزاعات القانون المدني بين الأطراف المتخاصمة. فعلى خلفية قانون المنازعات (Fehderecht) أو الإجراءات الأخرى للاعتماد على الذات تستطيع عمليات التحكيم في أي حال أن

(79) Ibid., p. 146.

تحمل الأطراف المتخاصمة على التصالح لكنها لا تستطيع أن تفرض حكمًا، أي أن تنتصر ضدّ إرادة طرف معين: «لا يستطيع المرء أن يقسّم المجتمعات تقسيمًا واضحًا إلى تلك التي يتمّ فيها خوض النزاعات، وتلك التي يتمّ فيها الاحتجاج أمام سلطة غير منحازة هي التي تقرّر من هو على حقّ وماذا يجب أن يُفعَل. إن النمط الثاني إنما له بلا ريب مؤسّسات شرعية، وبعض من النمط الأول يمكن أن يُقال عنه إنه قطع شوطًا من الطريق فحسب. وهكذا، كانت التقاليد في قبائل اللويا (The Luhya) في غرب كينيا، تقتضي أن يكون رؤساء المجموعات ذات النسب الواحد مسؤولين عن أفعال أعضائها، وإذا ما تورّط أحدٌ في نزاعٍ فإن الأطراف الأكبر سنًّا في المجموعتين كانوا يجتمعون سوية ويحاولون الاتفاقَ على حلّ ما. والاستثناء هو في المجموعة التي لها نسب ضيق، فإنه لا حلّ كان يمكن فرضه من دون أن يتفق الطرفان. وفي حالة نزاع بين أعضاء سلالة أوسع نطاقًا، فإنه لم يكن يُعتبَر مسموحًا به أن يقاتل المرء إلى النهاية، ولكن إذا ما لم يكن يمكن الوصول إلى مصالحة ما، فإن الطرف الأضعف عدديًا (تلك السلالةُ التي لم تكن تستطيع أن تحصل على النصر في قتال ما) كان يرحل بعيدًا ويقطع علاقاته مع بقية السلالة»[80].

على نحو مغاير، إنما يجري الأمر في المجتمعات المنظّمة في شكل دولة، فإن أساس السلطة السياسية هو التصرّف في وسيلة عقابية (Sanktionsmittel) مركزية من شأنها أن تضفي على قرارات القائمين على المنصب طابعًا إلزاميًا. ولا يكتسب العاهل (der Herrscher) هذه السلطة عبر القوّة العقابية الوقائعية بمجرّدها، بل عبر قوة عقابية يعترف بها الخاضعون للقانون باعتبارها سلطة مشروعة. إن التصرّف المشروع في وسيلة عقابية تمثّل نواة السيادة (Herrschaft) السياسية، هو أمرٌ يعود، بحسب فرضية طوّرها ك. إيدر، إلى المنصب القضائي للملك. وهذا المنصب بدوره لا يمكن أن يتكوّن إلا بعد أن تتحوّل مؤسّسات القضاء على المستوى العرفاني (kognitiv) إلى مستوى آخر، وبالتحديد إلى المستوى المواضعاتي للوعي الخلقي. وتحت زاوية نظر مواضعاتية، تبدو أي مخالفة (ein Vergehen) انتهاكًا يمكن أن يُنسَب إلى فرد، وذلك ضدّ معايير معترَف بها على نحو بيذاتي. وإن الانحراف المعياري يُقاس بحسب نوايا ذات فاعلة ومسؤولة، والعقاب يسوغ

(80) Ibid., 148 f.

على فاعل مذنب، وليس على تعويض تبعات الفعل المضرّ فحسب. وعلى هذا المستوى من الحكم الخلقي لا تتوجّه التسوية التوافقية لنزاعات الفعل بحسب التصوّر القاضي بترميم وضع قائم من قبلُ (Status quo ante)[81] تمّ الإخلال به، بل بحسب الفكرة القاضية بالتعويض عن الظلم الحاصل، ومعالجة الأذى الذي لحق بالمعايير.

بذلك تتغير في وعي الخاضعين للقانون وظيفةُ القضاء وموقع القاضي. إن القاضي هو الذي يحفظ حرمة النظام القانوني، والقوّة التي يستدعيها عند ممارسة هذه الوظيفة، إنما تستمدّ مشروعيتها من النظام القانوني المحترَم باعتباره ذا صلاحية (gültig). ولم تعد قوة القضاء ترتكز على هيبة المنصب الذي يُمنح بالولادة، بل على مشروعية نظام قانوني، حيث يصبح موقعُ حامي القانون (Rechtswahrer) المجهّز بقوة عقابية إجبارية، من الناحية البنيوية أمرًا ضروريًا. ومن **أجل أن منصب القاضي يمثّل مصدرًا للسلطة المشروعة، فإن السيادة السياسية يمكن أن تتبلور على هذا المنصب.**

إنه على أساس القانون التقليدي إنما تمّ تنفيذ الفصل، الثاوي في المؤسّسات القانونية القديمة، بين القانون الجزائي والقانون المدني تنفيذًا بينًا، فإن القانون المدني إنما يدين بنفسه إلى تحوّل إمكان التحكيم المتصوَّر على نحو سابق على ما هو مواضعاتي، إلى المستوى المواضعاتي للوعي الخلقي. وفي ما عدا ذلك، فإن القانون إنما له الآن مكانة المؤسّسة العليا (Metainstitution) التي من شأنها أن تضطلع بشيء من قبيل الضمانة ضدّ الخسارة في حالة ما إذا تخفق القوّة الإلزامية للمؤسّسات من الدرجة الأولى. إن النظام السياسي الشامل إنما يتشكّل بوصفه نظامًا قانونيًا، لكنه نظام يضع نفسه مثل صدَفة حول مجتمع لا تزال المجالات التي تكوّن نواته لم تُنظَّم أبدًا من أقصاها إلى أقصاها تنظيماً قانونيًا. والمبادلات (Verkehr) الاجتماعية هي مُمَأسَسة عبر أشكال السنن الأخلاقية (Sittlichkeit) التقليدية أكثر منها عبر القانون. وهذا الأمر لن يتغير إلا في المجتمعات الحديثة.

---

(81) الصيغة اللاتينية الكاملة هي «status quo ante bellum»، أي «كما كان الوضع قبل الحرب». (المترجم)

ها هنا تنشأ، مع الاقتصاد المتمايز عبر الوسط المالي، منظومةُ فعلٍ محيَدة أخلاقيًا (sittlich)، هي مُمَأسَسة **مباشرةً** عبر أشكال القانون المدني الخاص. وإن منظومة العمل الاجتماعي إنما تحوِّلُها **مباشرةً** مؤسّسات من الدرجة الأولى، هي بدورها مضمونة في شكل قانوني، إلى معايير القانون المدني. وبمقدار ما يتمّ التنسيق بين الأفعال عبر وسط منزوع اللغة (entsprachlicht) مثل المال، تتحوّل التفاعلات المدمجة على نحو معياري إلى صفقات تُدار على نحو موجّه نحو النجاح، بين ذوات تخضع للقانون الخاص. إن تحوّل القانون المقيد بالتقاليد إلى وسيلة تنظيمية قابلة للاستعمال على نحو عقلاني بمقتضى غاية، وإلى قانون إكراهي مفروض من خارج ومفكوك الروابط عن الحوافز الأخلاقية، وإلى أداة لتحديد مجالات المشيئة المشروعة، هو أمرٌ كنت قد ناقشته سابقًا تحت شعارات الطابع الوضعي (Positivität) والطابع الشرعي والنزعة الصورية في القانون؛ وبينت في السياق ذاته أن هذا القانون الحديث يجسّد بنى الوعي التي لا يمكن أن تتشكّل إلا على المستوى مابعد المواضعاتي من الوعي الخلقي. إن منظومة القانون الخاص المنشور (gesatzt)[82] الذي يظهر في المجال الاقتصادي المكوّن للبنى في مكان المعايير المرتكزة على التقاليد التي تهدي الفعل الموجّه نحو التفاهم، تتوقّف على التشريع المستمرّ، وعلى القضاء المهني، وعلى إدارة شرعية (gesetzmässig) مؤهّلة حقوقيًا (juristisch)[83]. ولأن القانون المدني فقد شطرًا واسعًا من مكانته بصفته مؤسّسة سامية، فإنه ينشأ داخل المنظومة القانونية نفسها تدرّجٌ، معادِل وظيفيًا، من المؤسّسات من الدرجة الأولى والدرجة الثانية.

عبر التمايز بين القانون الجزائي والقانون المدني ينفصل عندئذ القانون الخاص والقانون العام. وفي حين أن المجتمع المدني هو مُمَأسَسٌ باعتباره دائرة

(82) الصادر، المكتوب.

(83) «إن تحوّل القانون المقيد بالتقاليد إلى وسيلة تنظيمية قابلة للاستعمال على نحو عقلاني بمقتضى غاية، وإلى قانون إكراهي مفروض من خارج ومفكوك الروابط عن الحوافز الأخلاقية، وإلى أداة لتحديد مجالات المشيئة المشروعة، هو أمرٌ كنت قد ناقشته سابقًا تحت شعارات الطابع الوضعي والطابع الشرعي والنزعة الصورية في القانون؛ وبينت في السياق ذاته أن هذا القانون الحديث هو يجسّد بنى الوعي التي لا يمكن أن تتشكّل إلا على المستوى مابعد المواضعاتي من الوعي الخلقي. إن منظومة القانون الخاص المنشور الذي يظهر في المجال الاقتصادي المكوّن للبنى في مكان المعايير المرتكزة على التقاليد التي تهدي الفعل الموجّه نحو التفاهم، تتوقّف على التشريع المستمرّ، وعلى القضاء المهني، وعلى إدارة شرعية مؤهّلة حقوقيًا» كل هذه الجمل ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 178). (المترجم)

تنافس دائم، مدجَّنة (domestiziert) بالقانون، بين أناسٍ خواصّ فاعلين في شكل استراتيجي، فإن أعضاء الدولة المنظّمين بحسب القانون العام، يكوّنون المستوى الذي فيه يمكن أن تتمّ إعادة توطيد التوافق في حالات الصراع العنيدة. بذلك يمكن أن يتوضّح بأي وجه أن إشكالية التعليل (Begründungsproblematik) هي في الوقت ذاته قد انزاحت عن مكانها وباتت أكثر حدّة. ومن حيث إن القانون قد صار وضعيًا، فإن طرق إضفاء المشروعية (Legitimationswege) قد تمدّدت. إن شرعية (Legalität) القرارات، التي تُقاس بحسب مراعاة الإجراءات الخالية صوريًا من أي اعتراض، أعفت المنظومة القانونية من إشكالية تعليلٍ تخترق القانون التقليدي بأكمله. ومن جهة أخرى، فإن هذه الإشكالية ينبغي أن تصبح أكثر حدّة، ولا سيما حيثما لا تمثّل الحاجة إلى التبرير وقابلية المعايير القانونية للنقد إلا الوجه الآخر من الطابع الوضعي - إن مبدأ التشريع ومبدأ التعليل يستدعيان أحدهما الآخر في شكل متبادل. وتحتاج منظومة القانون **في جملتها** إلى الترسيخ في صلب المؤسسات القاعدية الناجعة في الشرعنة. أما في الدولة الدستورية البرجوازية فإن هذه المؤسّسات هي في المقام الأوّل الحقوق الأساسية ومبدأ سيادة الشعب (Volkssouveränität)، إذ فيها تتجسّد بنى الوعي ما بعد العُرفية. إنها، باشتراك مع الأسس الخلقية - العملية للقانون الجزائي والقانون المدني، تضع الجسور بين دائرة قانونية مفرغة من الأخلاق (entmoralisiert) وذات صبغة خارجية (veräusserlicht)، من جهة، وأخلاق مفرغة من الطابع المؤسّساتي (entinstitutionalisiert) ومستبطَنة، من جهة أخرى.

لقد رسمت رسمًا إجماليًا على مستويين اثنين من تطوّر القانون والأخلاق من أجل أن أبين أن الانتقال إلى التمثّلات القانونية والخلقية العُرفية أو مابعد العُرفية يستوفي الشروط **الضرورية** لنشأة الإطار المؤسّساتي للمجتمعات الطبقية السياسية أو الاقتصادية. وهذا الربط أفهمه على شاكلة بحيث إن مستويات جديدة من تمايز المنظومة لا يمكن أن يتمّ إرساؤها إلا عندما تكون عقلنة عالم الحياة قد بلغت مستوى مماثلًا لها. بيد أنه ينبغي عندئذ أن نفسّر لماذا يعبّر التطوّر نحو النزعة الكونية في القانون والأخلاق **في الوقت ذاته** عن عقلنة معينة لعالم الحياة، ولماذا يجعل مستوى جديدًا من الإدماج أمرًا ممكنًا. وهذا يمكن المرء أن يتوضّحه بناءً على النزعتين **المتقابلتين** اللتيْن تسودان على مستوى التفاعلات وتوجّهات الفعل في ظلّ «تعميم» تدريجي «للقيم».

(5) عقلنة عالم الحياة في مقابل تقننته. في تخفيف العبء عن وسط اللغة المتداولة من طريق وسائط تواصلية منزوعة اللغة

يشير بارسونز بعبارة «تعميم القيم» إلى النزعة المتمثّلة في أن توجّهات القيم، التي تُطلَب مؤسّساتيًا من الفاعلين، تصبح في مجرى التطوّر أكثر كونية وأكثر صورية على الدوام. وهذه النزعة تنتج بحسب ضرورة بنيوية من تطوّر قانوني وأخلاقي، يرفع درجة تأمين التوافق المتوقع حول حالات النزاع إلى مستويات أكثر فأكثر تجريدًا على الدوام. بلا ريب، حتى منظومات التفاعل الأكثر بساطة لا تشتغل من دون مقدار معين من توجّهات الفعل **المعمَّمة**، ففي كل مجتمع يثور المشكل الأساسي في شأن التنسيق بين الأفعال: بأي وجه على «الأنا» أن يتصرّف بحيث إن «الغير» يواصل تفاعلًا ما بالطريقة المرغوب فيها - كيف يتفادى نزاعًا من شأنه أن يقطع وتيرة الفعل؟ إذا ما انطلقنا من تفاعلات بسيطة في إطار الممارسة التواصلية اليومية وتساءلنا عن **الحوافز المعمَّمة** التي يمكن أن تحرّك «الغير» نحو الانخراط في شكل **إجمالي** (pauschal) في عروض التفاعل التي قدّمها «الأنا»، فإننا نصطدم بعناصر مبتذلة، هي غير مرتبطة بأي مفترضات خاصة: بالهيبة التي يتمتّع بها «الأنا»، وبالتأثير الذي يمارسه. وإذا ما قام شخص مُهاب أو مؤثّر بمبادرات، يستطيع أن يعوّل على سلفةٍ من الثقة (Vertrauensvorschuss)[84]، فربما تؤتي ثمارها في الاستعداد للإجماع والاستعداد للامتثال في شكل عابر **للوضعيات الخاصة**. يمكننا أيضًا أن نقول: إن الهيبة التي يتوفر عليها بعض الأشخاص إنما تقابلها توجّهاتُ الفعل المعمّمة للمشاركين الآخرين في التفاعل.

إن الهيبة والتأثير همّا اللذان يسكّان (prägen)[85] البنيةَ الاجتماعية في المجتمعات القبلية التراتبية. ها هنا يتمّ نقلُ مقدَّم الثقة من الأشخاص إلى المجموعات. وعندئذ يمتدّ الاستعداد إلى القبول العابر للوضعيات، إلى مجموعات النسب المهيمنة، ويجد المنتمون إلى المجموعات ذات المنزلة العليا إزاء الانتظارات السلوكية طاعةً لم يعد ينبغي أن تُغطّى عبر منزلتهم الشخصية. أما في المجتمعات المكوّنة في شكل سياسي، فإن سلطة المنصب التي هي للعاهل من شأنها أن توسّع المجال نحو

(84) سلفة أو «مقدّم» ثقة، كما نقول مقدّم الإرث أو الصداق. (المترجم)

(85) كما تُسكّ العملة. (المترجم)

توجّهات قيمية معمّمة، وهذه من شأنها أن تنفصل في مجالات فعل ذات وجاهة معينة، عن علاقات القرابة الخاصة. ولم يعد الاستعداد للإجماع والاستعداد للامتثال يسوغ في المقام الأوّل بالنسبة إلى العائلات المؤثّرة، بل بالنسبة إلى السلطة القانونية للدولة. فإن السيادة السياسية إنما تعني الكفاءة في تنفيذ القرارات على أساس المعايير الملزمة، ونظام الدولة هو مشروع بمقدار ما يكون قاعدةً له ولاءُ المواطنين نحو القانون. هذا الواجب الذي يقضي بطاعة شاغلي المنصب هو أقلّ نزوعًا نحو الخصوصية (weniger partikularistisch) من الاستعداد للامتثال للمنتمين إلى طبقة القيادة (Führungsschicht)[86]. أخيرًا، فإن المجتمع المدني الحديث يتطلّب مستوى من تعميم القيم أكثر علوًّا، إذ بمقدار ما أن السنن الأخلاقية (Sittlichkeit) التقليدية قد انقسمت بين واجب خلقي (Moralität)[87] وواجب قانوني (Legalität)، فإن ما يتطلّبه التعامل الخاص هو الاستخدام المستقلّ للمبادئ الكونية أما الدائرة المهنية فتتطلّب الطاعة نحو القانون المعين في شكل وضعي. وفي حين أن حوافز الفاعلين كانت في أوّل أمرها متحكّمًا فيها عبر توجّهات القيم العينية لأدوار القرابة، فإن تعميم الحوافز وتعميم القيم قد تمّ دفعه في آخر المطاف إلى حدّ بعيد بحيث إن **طاعة القانون المجرّدة** هي الشرط المعياري الوحيد الذي ينبغي أن يتمّ استيفاؤه من طرف الفاعل في ميادين الفعل المنظّمة صوريًا.

إن الاتجاه نحو تعميم القيم إنما يثير على مستوى التفاعل نزعتيْن متعاكستين، إذ كلما مضى تعميمُ الحوافز وتعميمُ القيم قُدمًا، انفصل الفعل التواصلي عن نماذج السلوك العينية والمعيارية الموروثة. ومع هذا الضرب من فكّ الارتباط أخذ عبء الإدماج الاجتماعي ينتقل على نحو أكثر فأكثر قوّة دومًا من إجماعٍ يُرسَّخ دينيًا إلى المسارات اللغوية لتكوين الإجماع. وإن إعادة استقطاب (Umpolung) التنسيق بين الأفعال في آلية التفاهم تمكّن البنى الكونية للفعل الموجّه نحو التفاهم من أن تبرز على نحو أكثر فأكثر صفاءً على الدوام. ومن هنا فإن تعميم القيم هو شرط

---

(86) طبقة النخبة. (المترجم)

(87) كانط هو من وضع (في عام 1785 في كتابه **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**) الفرق بين «Legalität» أو «Gesetzmässigkeit» (أي مطابقة القانون بقطع النظر عن الدافع نحو الفعل) و«Moralität» (مطابقة القانون الخلقي بناءً على أن فكرة الواجب هي الدافع على الفعل). وهو الفرق بين دائرة القانون ومجال الأخلاق. (المترجم)

ضروري بالنسبة إلى إطلاق طاقة العقلانية الثاوي في الفعل التواصلي. وهذا الأمر يخوّلنا أن نفهم تطوّرَ القانون والأخلاق، والذي إليه يعود تعميم القيم، باعتباره جانبًا (Aspekt) من جوانب عقلنة عالم الحياة.

من جهة أخرى، فإن تحرير الفعل التواصلي من التعميمات الجزئية للقيم هو يعني في الوقت ذاته الفصلَ بين الفعل الموجّه نحو النجاح والفعل الموجّه نحو التفاهم. ومع تعميم الحوافز والقيم ينفتح المجال (der Spielraum) بالنسبة إلى المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية. إن التنسيق بين الأفعال لا يمكن أن يُستبدَل بوسائط تواصلية مجرّدة من الطابع اللغوي (entsprachlicht) إلا عندما تتمايز سياقات الفعل الاستراتيجي. وفي حين أن أخلاقًا مجرّدة من الطابع المؤسّساتي (entinstitutionaliert) ومستبطَنة، لا تزال في نهاية الأمر، تربط تسوية نزاعات الفعل بفكرة الإنقاذ (Erlösung) الخِطابي للادّعاءات المعيارية للصلاحية، وبإجراءات ومفترضات حجاج أخلاقي، فإن القانون الإكراهي المجرّد من الأخلاق (entmoralisiert) يحصل بالقوّة على مهلة شرعنة (Legitimationsaufschub) هي التي تجعل تعديل الفعل الاجتماعي عبر الوسائط أمرًا ممكنًا.

في هذا الاستقطاب ينعكس فكُّ الارتباط بين إدماج المنظومة والإدماج الاجتماعي. هذا الأخير إنما يفترض على مستوى التفاعل تمايزًا ليس بين الفعل الموجّه نحو النجاح والفعل الموجّه نحو التفاهم فحسب، بل أيضًا بين **آليات تنسيق الأفعال** التي من شأنهما، وذلك بحسب الطريقة التي بها يحرّك «الأنا» «الغيرَ» نحو مواصلة التفاعل، ونوع الأساس الذي عليه يكون من شأن الغير أن يشكّل توجّهات فعلٍ معمّمة. وبالاستناد إلى توجّهات فعل معمّمة أكثر فأكثر دومًا، تنشأ شبكةٌ أكثر فأكثر كثافة من التفاعلات التي تفتقد إلى التعديل المعياري المباشر والتي ينبغي أن يتمّ تنسيقها **بطريقة أخرى**. ومن أجل تلبية هذه الحاجة المتزايدة إلى التنسيق (Koordinationsbedarf)[88]، يوجد تحت التصرّف إما التفاهم اللغوي وإما أيضًا آليات التخفيف (Entlastung) التي تنقص من حدّة الجهد التواصلي ومخاطر الخلاف. وفي خلال التمايز بين الفعل الموجّه نحو النجاح والفعل الموجّه نحو التفاهم يتكوّن

(88) «حالة إلى التنسيق» وليس «حاجة إلى التواصل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 198). (المترجم)

نوعان من آليات التخفيف، وذلك في شكل **وسائط تواصلية**، من شأنها إما أن **تكثّف** التفاهم اللغوي وإما أن **تعوّضه**. ولقد سبق أن تعرّفنا إلى الهيبة والتأثير باعتبارهما مولّديْن بدائيين للاستعداد للطاعة، ومنهما انطلقت عملية تكوّن الوسائط.

إنما تُنسب الهيبة إلى الشخص أما التأثير فإلى زخم التواصل ذاته. وعلى الرغم من أن الهيبة والتأثير هي مقادير تابعة بعضها لبعض، فإن الهيبة من شأنها أن توفر تأثيرًا أكثر، والتأثير من شأنه أن يمنح هيبة أكبر، فإنه بإمكاننا على مستوى التحليل، ولا سيما من ناحية مصادرهما، أن نُبقيهما منفصلين، إذ ترتكز الهيبة في أبسط الحالات على صفات الشخصية، أما التأثير فعلى التوفر على الموارد. إن قائمة الخصائص المفيدة بالنسب إلى الهيبة إنما تحتوي على القوّة الفيزيائية والجاذبية الجسمية كما أيضًا على المهارات التقنية - العملية، والكفاءات الفكرية، وكذلك على ما كنت سميته أهلية (Zurechnungsfähigkeit)[89] ذاتٍ فاعلة في شكل تواصلي. وأنا أفهم بذلك قوة الإرادة والصدقية (Glaubwürdigkeit) والموثوقية (Zuverlässigkeit)، وكذلك الفضائل العرفانية والإفصاحية والخلقية - العملية لفعلٍ موجّه بحسب ادّعاءات صلاحية معينة. ومن جهة أخرى، فإن الأملاك (Besitz) والمعارف هما المصدران الأكثر أهمّية للتأثير. وأنا أستخدم عبارة 'المعرفة' في معنى واسع، هو يغطّي كل ما يمكن أن يُكتسَب عبر التعلّم كما عبر تملّك (Aneignung) التقليد الثقافي، حيث يمتدّ هذا الأخير سواء إلى المكوّنات العرفانية أو إلى المكوّنات المتعلّقة بالإدماج الاجتماعي، وذلك يعني مرة أخرى: إلى المكوّنات الإفصاحية والخلقية - العملية.

بإمكاننا الآن أن نرجع الاستعداد المعمَّم للقبول لدى «الغير» إلى المصادر الفردية للهيبة والتأثير عند «الأنا»، وبالتالي إلى **شروط محفَّزة في شكل إمبيريقي**، ولا سيما عبر الترغيب والترهيب في حالة القوّة الفيزيائية، وقوّة الجاذبية الجسمية، والمهارات العرفانية - الأداتية والتوفر على الأملاك، أو على الضدّ من ذلك إلى **ثقة محفَّزة** في شكل **عقلاني**، ولا سيما عبر اتّفاق معلّل، كما في حالة الأهلية التفاعلية والتوفر على المعرفة. ومن ثمّ ينتج تصنيفٌ مؤقّت بالنسبة إلى استعداد القبول المستحدَث عبر الهيبة والتأثير، وذلك على النحو الآتي:

(89) القدرة على تحمّل المسؤولية عن الأفعال. (المترجم)

الجدول (VI-7)

مصادر الاستعداد المعمَّم للقبول

إدراج الهيبة والتأثير / التحفيز	الصفات	الموارد
إمبيريقي	**القوّة:** الترهيب عبر العقاب المخيف، والترغيب عبر الحماية المتوقّعة **الاستطاعة:** الترغيب عبر النجاح المتوقع **الجاذبية الجسمية:** رباط المشاعر	**الأملاك:** الترغيب عبر المكافأة المتوقعة
عقلاني	**الأهلية:** الثقة في الاستقلال بالنفس	**المعرفة:** الثقة في المعرفة السائغة

لا أربط هذه الخطاطة بأي ادّعاء نسقي، بل يجب أن تبين فحسب أنه في مصادر الهيبة والتأثير إنما **يثوي** تمايزٌ على أساس رابطٍ محفَّز إمبيريقيًا وثقةٍ محفّزة عقلانيًا. إن «الغير» يدخل في العرض الذي تقدّم به «الأنا»، إما لأنه يتوجّه بحسب العقوبات والمكافآت التي يستطيع «الأنا» أن يوزّعها، أو لأنه على ثقة من أن «الأنا» يتوفر على المعرفة اللازمة وأنه مستقلّ كفايةً كي يضمن الإيفاء (Einlösung) بادعاءات الصلاحية المرفوعة من طرفه تواصليًا.

الآن، فإن مشكل تخفيف المجهود التواصلي ومخاطر الخلاف يمكن أن يتمّ حلّه على أقرب مستوى أعلى، بحيث إن الهيبة والتأثير لن يؤدّيَا إلى الاستعداد للتوافق والاستعداد للطاعة فحسب، ولن يهدفَا بحسب الظروف إلى مفاعيل **مهيكِلة**، بل هما ذاتهما قد تمّ تعميمهما، وبذلك تكوّنت **وسائط التحكّم**.

إن الشرط اللازم لتكوّن الوسائط هو التمايز في مصادر التأثير، وبالأخص هو فصلٌ معين للروابط المحفَّزة إمبيريقيًا عن الأشكال المختلفة من الثقة المحفَّزة عقلانيًا. إن **الوسائط مثل المال والسلطة** هي ترتبط إمبيريقيًا بروابط محفَّزة،

أما تلك **الأشكال المعمَّمة من التواصل**، من قبيل السمعة أو «الالتزام بالقيم» (Wertbindung) المهنية، وبالتالي الزعامة الأخلاقية - العملية، فهي ترتكز على أنواع معينة من الثقة المحفِّزة أساسًا في شكل عقلاني.

يمكننا أن نوضّح الفرق بين الأنماط على النحو التالي. إن الممارسة التواصلية اليومية هي، كما رأينا من قبل، منصهرة في سياق عالمِ حياةٍ، هو متعين عبر التقليد الثقافي والأنظمة المشروعة والأفراد المنشَّئين اجتماعيًا. والأعمال التأويلية تستهلك سلفةً توافقية حول عالم الحياة[90]. هكذا، فإن مخزون العقلانية الخاص بالتفاهم اللغوي هو محيَن (aktualisiert) بمقدار ما تتقدّم عملية تعميم الحوافز وتعميم القيم وبمقدار ما تتقلّص مناطق الإشكال. إن ضغط العقلانية المتزايد الذي يمارسه عالمُ حياةٍ مستشكَل (problematisiert) على آلية التفاهم، إنما يرفع الحاجة إلى التفاهم، وبالتالي يزيد الجهد التأويلي ومخاطر الخلاف (المتصاعد مع أخذ القدرات النقدية في الاعتبار). هذه المطالب والأخطار هي التي يمكن أن يتمّ التصدّي (abgefangen) لها عبر الوسائط التواصلية. وبلا ريب تختلف طريقة اشتغال هذه الوسائط وذلك بحسب ما إذا كانت **تستجمع** تكوّن الإجماع باللغة عبر **تخصيص** جوانب صلاحية معينة وعبر ضبط **تراتب** في مسارات التوحيد، أو ما إذا كانت **تفكّ** الارتباط بين تنسيق الأفعال **وتكوّن الإجماع باللغة** بعامة وتحيده إزاء الخيار بين التوافق أو التفاهم الفاشل.

أن نحوّل تنسيق الأفعال من اللغة إلى وسائط التحكّم إنما يعني فكّ الارتباط بين التفاعل وسياقات عالم الحياة. فإن وسائط مثل المال والسلطة تنطلق من الروابط المحفِّزة إمبيريقيًا، وتشفّر تعاملًا عقلانيًا بمقتضى غاية بكمية من القيم القابلة للحساب وتمكّن من تأثير استراتيجي معمّم على قرارات المشاركين الآخرين في التفاعل خلال **تفادي** (Umgehung) مسارات تكوّن الإجماع عبر اللغة. ومن حيث إنها لا تبسّط التواصل اللغوي فحسب، بل تعوّضه عبر تعميم رمزي

(90) «إن أسس الحياة معًا وشروط استمرارها هي في العادة لا تحتاج إلى أن نفكّر فيها، ولا الأفعال تحتاج إلى أن نبرّرها، ولا الحوافز إلى أن نوفّرها ونقدّمها خصّيصًا بشكل مسبق. ولا ريب أن الاستشكالات والتحديدات الموضوعاتية (Thematisierungen) ليست مستبعَدة أبدًا، بل تظلّ ممكنة على الدوام؛ لكن هذا الإمكان اللاراهن في العادة يكفي بوصفه قاعدة للتفاعل: إذا لم يغتنمه أحد، فإن كل شيء على ما يرام».
N. Luhmann, *Macht* (Stuttgart: 1975), p. 70.

للأضرار وجبر الأضرار، فإن سياق عالم الحياة، حيث تكون مسارات التفاهم منصهرة على الدوام، إنما يتمّ الحطّ من قيمته إلى مستوى تفاعلات محكومة بالوسائط: إن عالم الحياة لم يعد محتاجًا إليه من أجل تنسيق الأفعال.

إن المنظومات الاجتماعية الفرعية التي يتمّ تمايزها عبر وسائط كهذه، يمكن أن تستقلّ بنفسها عن عالمِ حياةٍ مدحور إلى مجرّد عالم محيط (Umwelt) بالمنظومة. ولهذا السبب فإن تحويل الفعل إلى وسائط التحكّم إنما يظهر، انطلاقًا من منظور عالم الحياة، سواء بوصفه تخفيفًا لجهد التواصل ومخاطره، أو أيضًا بوصفه تنسيقًا للقرارات في مجالات طوارئ موسّعة، وفي هذا المعنى بوصفه **تقننة** (Technisierung) **لعالم الحياة.**

إن مفعولًا كهذا لا يمكن أن يحتويه تعميمُ هذا التأثير الذي يرتبط بالثقة المحفّزة عقلانيًا في امتلاك المعرفة، أكانت من نوع عرفاني - أداتي أو عملي - خلقي أو عملي - جمالي. وحيثما تدخل السمعة أو السلطة الأخلاقية، فإن تنسيق الأفعال ينبغي أن يُنجَز بمساعدة الموارد التي تكون معروفة من طريق تكوّن الإجماع باللغة. إن وسائط من هذا النوع لا تستطيع أن تفصل التفاعلات عن سياق عالم الحياة الخاص بالمعرفة الثقافية المتقاسَمة، والمعايير السارية والتحفيزات المسؤولة (zurechenbar)، وذلك لأنه ينبغي عليها أن تستعمل موارد التكوّن اللغوي للإجماع. وذلك يفسّر أيضًا، لماذا لا تحتاج إلى إعادة ربط مؤسّساتي مخصوص بعالم الحياة، لكنها تبقى من جهتها متوقّفة على عقلنة ما لعالم الحياة.

إن تأثيرًا متخصّصًا على الصعيد العرفاني، ونذكر على سبيل المثال السمعة العلمية، لا يمكن أن يتكوّن إلا بمقدار ما تتمايز دوائرُ قيمٍ ثقافية في المعنى الذي قصده فيبر، من شأنها أن تسمح ببلورة معينة للتقليد العرفاني (kognitiv)[91] تحت جانب الصلاحية المتعلّق حصريًا بالحقيقة. وإن تأثيرًا متخصّصًا على الصعيد المعياري، ونذكر على سبيل المثال الزعامة الأخلاقية، لا يمكن أن يتكوّن إلا بمقدار ما يبلغ تطوّر الأخلاق والقانون المستوى مابعد العُرفي، حيث يكون الوعي

---

(91) «عرفاني» وليس «ثقافي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 201). (المترجم)

الخلقي مترسّخًا في منظومة الشخصية عبر مراقبات سلوكية باطنية. إن نوعَي التأثير كليهما يتطلّبان فضلًا عن ذلك **تكنولوجيات تواصلٍ** بمساعدتها يمكن أن يتكوّن **فضاءٌ عمومي** (Öffentlichkeit)[92]. إن الفعل التواصليّ لا يمكن أن يتمّ التحكّم فيه عبر التأثير المتخصّص عبر الوسائط، من قبيل السمعة المهنية والالتزام بالقيم، إلا بمقدار ما تكون التلفّظات التواصلية منصهرة بعدُ منذ أوّل انبجاس لها في شبكة من المضامين التواصلية تظلّ حاضرة في شكل كامن ومتباعدة في المكان والزمان لكنها متاحة من حيث المبدأ.

الكتابة والصحافة المطبوعة والوسائط الإلكترونية هي أمارة مميزة على التجديدات الأكثر دلالة في تطوّر هذا الحقل، وهي تقنيات بمساعدتها تمّ تخليص الأفعال الكلامية من قيود السياق المكاني والزماني وجعلها متاحة بالنسبة إلى سياقات متكثّرة. إن الانتقال إلى مجتمعات الحضارات الكبرى كان مصحوبًا باختراع الكتابة، وهذه الكتابة كانت تُستخدَم أوّل الأمر من أجل غايات تتعلق بتقنيات الإدارة، ثمّ لاحقًا من أجل تعليم التدوين (Literarisierung)[93] لطبقة من المتعلّمين. هكذا ينشأ دورُ المؤلّف الذي يستطيع أن يوجّه تلفّظاته أو أقواله (Äusserungen) إلى جمهور كوني غير محدّد، ودورُ المفسّر، الذي يواصل تشكيل (fortbilden) تراث ما عبر التعليم والنقد، ودورُ القارئ الذي يقرّر عبر اختيار قراءاته عن نوع أشكال التواصل الموروثة التي يريد أن يشارك فيها. وإن الصحافة المطبوعة لم تبسط دلالتها الثقافية والسياسية إلا في المجتمعات الحديثة. وهي تحمل معها رفعًا للقيود (Entschränkung) عن الفعل التواصلي، وهو رفعٌ ازداد قوّة (potenziert) مرة أخرى بفضل الوسائل الإلكترونية للتواصل الجماهيري التي طُوِّرت في القرن العشرين.

كلما تمّ تخفيف (entlastet) تكوّن الإجماع لغويًا من طريق الوسائط، صارت شبكة التفاعلات المحكومة بالوسائط أكثر تعقّدًا. لكن النوعيْن الاثنين من آليات

(92) في معنى «العلانية» (بحسب التقابل المشهور في لغة العربي بين السرّ والعلانية). و«العمومي» من «العموم» أي ما هو «مفتوح أمام العموم». (المترجم)

(93) مصطلح يعني «تكوين لغة مكتوبة». وهو يشير إلى جملة الإجراءات التي تضبط المرور من الشفوي إلى المكتوب، مثل تشكيل الحروف وضبط رسمها. (المترجم)

التخفيف يتطلّبان **أنماطًا متباينة** من التواصل المتضاعف، فإن من شأن وسائط التواصل المنزوعة اللغة، من قبيل المال والسلطة، أن تربط في المكان والزمان شبكات أكثر فأكثر تعقّدًا على الدوام، من دون أن يكون من اللازم أن تتمّ الإحاطة بها أو المسؤولية عنها. وإذا كانت الأهلية (Zurechnungsfähigkeit)[94] يجب أن تعني أن المرء يستطيع أن يوجّه فعله بحسب ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، فإن تنسيقًا للأفعال منزوع العالم (entweltlicht) ومفصولًا عن الإجماع الذي تمّ إرساؤه في شكل تواصلي، لا يتطلّب أي مشاركين في التفاعل ذوي أهلية (zurechnungsfähig)[95].
وعلى الضدّ من ذلك، فإن تلكم الوسائط التواصلية، مثل السمعة أو الالتزام بالقيم، التي تكدّس مسارات التفاهم وتُراكِمها، ولكن من دون أن تعوّضها، هي من شأنها أن تخفّف التفاعل بين مواقف لا-و-نعم إزاء ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد ولكن في المقام الأوّل فحسب. إنها متوقّفة على تكنولوجيات التواصل، لأن هذه من شأنها أن تجعل **تكوّن فضاءات عمومية أمرًا ممكنًا**، وبالتالي تسهر أيضًا على أن تكون شبكات التواصل المكثّفة مرتبطة بالتقليد الثقافي وأن تبقى تابعة في المقام الأخير للفعل الذي يصدر عن فاعلين مؤهَّلين.

(6) فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة وإعادة صياغة أطروحة التشيؤ

لقد ارتسم أمامنا، في النزعات المضادّة التي خُصّصت للتوّ، استقطابٌ بين نمطين من آليات تنسيق الأفعال وظهر لنا فكُّ ارتباط واسع النطاق بين إدماج المنظومة والإدماج الاجتماعي. ومع المنظومات الفرعية، المتمايزة عبر وسائط التحكّم، خلقت الآلياتُ المنظوماتية لنفسها هياكلَها الاجتماعية الخاصة، الخالية من المعايير، المترامية في ما هو أبعد من عالم الحياة. بلا ريب إن هذه الهياكل إنما تبقى موصولة مع الممارسة التواصلية اليومية عبر المؤسسة الأساسية للقانون المدني. ومن مجرّد أن إدماج المنظومة والإدماج الاجتماعي قد فُكَّت الروابط بينهما على نطاق واسع، لا يمكن بعدُ بلا ريب أن نستنتج

(94) الأهلية أو القدرة على تحمّل المسؤولية على أفعالنا. (المترجم)
(95) قادرون على تحمّل المسؤولية عن أفعالهم. (المترجم)

تبعيات خطّية في هذا الاتجاه أو ذاك. فيمكن المرء أن يتمثّل الأمرين كليهما: إن المؤسّسات التي ترسّخ آليات التحكّم مثل المال أو السلطة في عالم الحياة، تُسير (kanalisieren)[96] إما تأثير عالم الحياة على ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا وإما على العكس من ذلك تأثير المنظومة على سياقات الفعل المهيكَلة تواصليًا. في الحالة الأولى، تشتغل بمنزلة إطار مؤسّساتي، تُخضع بقاء المنظومة للقيود المعيارية لعالم الحياة، أما في الحالة الأخرى فتشتغل بمنزلة قاعدة، تُخضع عالم الحياة للإكراهات المنظوماتية لإعادة الإنتاج المادية ومن ثمّ تخضعه للوسائط (mediatisiert).

لقد تمّ في نظريتَي الدولة والمجتمع تصريفُ هذين النموذجين من التفكير كليهما، فبينما استطاعت المذاهب الحديثة في القانون الطبيعي، في مواجهة الدولة المبنية عقلانيًا، أن تهمل التشريع الخاص بمجتمعٍ مدني مستقرّ وظيفيًا، بذل كلاسيكيو الاقتصاد السياسي جهدا كبيرًا في البرهنة على أن مقتضيات المنظومة (Systemimperative) تتناغم في أساسها مع المعايير الأساسية لجماعةٍ ضامنة لمقدار ما من الحرية والعدالة. وفي شكل نقدٍ للاقتصاد السياسي، كان ماركس قد حطّم هذا الوهم الذي له تبعات كثيرة (folgenreich) عمليًا، فقد بين أن قوانين الإنتاج السلعي الرأسمالي إنما لها الوظيفة الخفية للحفاظ على بنية طبقية، هي من شأنها أن تسيء إلى المُثُل المدنية. إن عالم الحياة الخاص بالطبقات الرأسمالية الداعمة، والذي يتجلّى في القانون الطبيعي العقلي، وعمومًا في المُثُل العليا للثقافة البرجوازية، هو أمر قد حطّ ماركس من قيمته وأنزله إلى رتبة البناء الفوقي للمجتمع والثقافة. ومن خلال صورة القاعدة والبناء الفوقي هو قد عبّر أيضًا عن المطلب المنهجي القاضي باستبدال العالم الحياة بمنظور الملاحظ الذي انطلاقًا منه يمكن أن يتمّ من الخلف (a tergo)[97] إدراك المقتضيات المنظومية للاقتصاد الذي استقلّ بذاته، المؤثّرة في عالم الحياة البرجوازي. إنه في ظلّ مجتمع اشتراكي فحسب إنما يمكن أن يتمّ، تبعًا لماركس، كسرُ الحظر الذي سلّطته المنظومة على عالم الحياة، ويمكن أن يتمّ إلغاء تبعية البناء الفوقي للقاعدة.

---

(96) توجّه، تحدّد مجرى شيء ما. (المترجم)

(97) باللاتيني في النص. (المترجم)

إن من شأن الوظيفية المنظوماتية الأجدّ عهدًا أن تتولّى بطريقة معينة إرثَ الماركسية، بل أن تجذّرها وتنقص من حدّتها في الوقت ذاته. فمن جهة أولى، تقوم نظرية المنظومات بتبنّي التصوّر القاضي بأن الإكراهات المنظومية لإعادة الإنتاج المادية، التي توجد بوصفها مقتضيات الحفاظ على وجود منظومة المجتمع، تخترق البنى الرمزية لعالم الحياة. ومن جهة أخرى، توجّه أيضًا سهام النقد إلى معادلة القاعدة-و-البناء الفوقي، وذلك بأن تأخذ ما كان مقصودًا باعتباره تشخيصًا إمبيريقيًا فتعيد تأويله في نطاق قرار (Vorentscheidung)[98] تحليلي أوّلي. أجل، استأنف ماركس نظرية المجتمع البرجوازية افتراضًا مسبقًا كنّا عثرنا عليه مرة أخرى لدى دوركهايم: ألا وهو أنه لا يمكن بالنسبة إلى أي مجتمع ألا يكون مباليًا بالمدى الذي يبلغه قمعُ أشكال الإدماج الاجتماعي التابعة للإجماع وتعويضها بأشكال مجهولة (anonym) من التنشئة الاجتماعية المدمجة في المنظومة. لكن مقاربة نظرية، تتمثّل عالم الحياة بوصفه منظومة فرعية فقط من بين منظومات أخرى، متحكّمًا فيها على نحو مجهول، من شأنها أن تسقط (unterläuft) هذا التمييز. إن نظرية المنظومات إنما تدرس عمليات الإدماج الاجتماعي والإدماج المنظومي بوصفها متعادلة وظيفيًا وتتخلّى عن مقياس العقلانية التواصلية. ومن دون هذا المقياس، فإن الزيادات في التعقّد التي يتمّ الوصول إليها **على حساب** عالم حياة معقلَن، لا يمكن أن يتمّ التعرّف إليها باعتبارها **حسابًا** ينبغي دفعه. إن ما ينقص نظرية المنظومات من أجل طرح الإشكال الذي ضمّنه ماركس في استعارته عن القاعدة والبناء الفوقي، والإشكال الذي كان فيبر قد جدّده على طريقته من خلال السؤال عن مفارقة العقلنة الاجتماعية، إنما هو الوسائل التحليلية. وبالنسبة إلينا يطرح هذا السؤال نفسه في الشكل المتعلق بما إذا لم تصبح عقلنة عالم الحياة مع الانتقال إلى المجتمع الحديث عقلنة لا تخلو من مفارقة: إذ إن عالم الحياة المعقلَن من شأنه أن يجعل نشوءَ منظومات فرعية ونموَّها أمرًا ممكنًا، حيث إن أوامرها التي صارت مستقلّة هي ترتدّ عليه هو ذاته في شكل مدمّر.

أودّ فقط بادئ الأمر أن أفحص عن الوسائل المفهومية التي من خلالها

(98) «قرار» وليس «تمييزًا» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 186). (المترجم)

يمكن أن يتمّ إدراك هذه الفرضية على نحو أكثر دقّة. فإن القبول بتأثير الوسائط (Mediatisierung) في عالم الحياة هو يتّصل بظواهر التداخل التي تنشأ هناك حيث يكون التمايز بين المنظومة وعالم الحياة الواحد عن الآخر قد بلغ حدًّا بحيث يمكن أحدهما أن يؤثّر في الآخر. إن تأثير الوسائط في عالم الحياة يتمّ على بنى عالم الحياة ومن خلالها، فهو لا ينتمي إلى السيرورات التي يمكن التوفر عليها تيمائيًا (thematisch) **داخل** عالم الحياة، ومن ثمّ لا يمكن أن تُستقرَأ من مخزونات التراث ومضامين التواصل ومن المعرفة الحدسية للأعضاء. ومن جهة أخرى، هي ليست متاحة أيضًا من المنظور الخارجي لنظرية المنظومات. وعلى الرغم من أنها تتمّ في شكل مضادّ للحدس ولا يمكن أن يتمّ إدراكها بالانطلاق من المنظور الداخلي لعالم الحياة فحسب، فهي ترتسم في الشروط الصورية للفعل التواصلي.

لا يعني فكّ الارتباط بين الإدماج في المنظومة والإدماج في المجتمع أوّل الأمر سوى ضرب من التمايز بين أنماط مختلفة من تنسيق الأفعال، حيث إن التنسيق يجري إما عبر إجماع المشاركين أو عبر الروابط الوظيفية للفعل. إن آليات الإدماج في المنظومة تنطلق من مفاعيل الفعل، وفي حين أنها تمرّ عبر توجّهات الفعل في شكل متكتّم على المستوى الذاتي، تستطيع أن تترك روابط الفعل المدمجة اجتماعيًا التي تستخدمها في شكل طفيلي، غيرَ متغيرة بنيويًا. إنَ تشابكًا كهذا بين الإدماج المنظومي والإدماج الاجتماعي كنّا صادرنا عليه بالنسبة إلى مستوى التطوّر الخاص بالمجتمعات القبلية، إلا أن الأمر يجري على نحو آخر عندما يدخل الإدماج المنظومي في أشكال الإدماج الاجتماعي ذاتها، وفي هذه الحالة أيضًا يتعلّق الأمر بالروابط الوظيفية التي بقيت في حالة كمون، لكن التكتّم (Unauffälligkeit) الذاتي على الإكراهات المنظوماتية التي تعامل عالم الحياة المهيكَل في شكل تواصلي وكأنه **أداةٌ** (instrumentalisieren)، إنما يكتسب طابع الخداع، وطابع وعي زائف موضوعيًا، إذ إن تأثيرات المنظومة على عالم الحياة، تلك التي تطاول روابط الفعل لدى المجموعات المندمجة اجتماعيًا وتغيرها في بنيتها الخاصة، ينبغي أن تظلّ محجوبة. وإن إكراهات إعادة الإنتاج التي تعامل عالمَ حياةٍ ما وكأنه أداةٌ، من دون أن تعكّر مظهر اكتفاء عالم الحياة بذاته، ينبغي أن تتخفّى في وجه ما في مسامّ الفعل التواصلي. ومن هنا ينتج **عنف بنيوي** هو، من دون أن يصبح جليًا بما هو كذلك، يستولي على شكل البيذاتية التي من شأن

تفاهم ممكن. وإن العنف البنيوي إنما يتمّ تصريفه عبر تقييد نسقي للتواصل، وهو من شأنه أن يصبح راسخًا في الأشكال الصورية للفعل التواصلي على شاكلة بحيث تكون الرابطة بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، بالنسبة إلى المشاركين في التواصل، مقرّرة الحكم مسبقًا (präjudiziert) وذلك بطريقة نمطية. وفي ما يخصّ هذا القبلي النسبي للتفاهم أودّ، في تجانس مع قبلي المعرفة في شكل الموضوع (لدى لوكاتش)، أن أُدخل مفهوم **شكل التفاهم** (Verständigungsform).

كان لوكاتش قد عين أشكال الموضوعية باعتبارها تلكم المبادئ التي من شأنها أن تشكّل، عبر الكلّية الاجتماعية، وعلى نحو مسبق أيضًا، مواجهة الأفراد مع الطبيعة الموضوعية ومع الواقع المعياري ومع طبيعتهم الذاتية الخاصة. يتكلّم لوكاتش على «أشكال موضوعية» قبلية، من أجل أنه في إطار فلسفة الذات كان ينبغي عليه أن ينطلق من العلاقة الأساسية بين ذات عارفة أو فاعلة وميدان الموضوعات القابلة للإدراك أو القابلة للتحكّم فيها. أما بعد تغيير البراديغم الذي حقّقته نظرية التواصل، فإن الخصائص الصورية للبيذاتية التي يقوم عليها التفاهم الممكن قد أخذت مكان شروط الموضوعية التي تقوم عليها التجربة الممكنة. إن أشكال التفاهم إنما تمثّل في كل مرة ضربًا من التسوية (der Kompromiss) بين البنى الكلّية للفعل الموجّه نحو التفاهم وإكراهات إعادة الإنتاج التي لا يمكن التوفر عليها موضوعاتيًا (thematisch) داخل عالم حياةٍ معين. وإن أشكال التفاهم المتنوّعة تاريخيًا هي تكوّن بوجه ما مستويات الإسقاط (die Schnittflächen)[99] التي تنشأ هناك حيث تتسرّب خفيةً إكراهاتٌ منظومية تتعلق بإعادة الإنتاج في أشكال الإدماج الاجتماعي نفسه ومن ثمّة تُخضع عالم الحياة إلى وسائل الإعلام (mediatisieren).

أودّ أن أقدّم بادئ الأمر رسمًا بيانيًا عن تصوّري لأشكال التفاهم من خلال المجتمعات الثقافية الكبرى، حيث أخذت صور العالم الدينية - الميتافيزيقية وظائف أيديولوجية (أ)، ومن ثمّ أن أظفر بالرؤى التحليلية في شأن متتالية افتراضية عن أشكال التفاهم (ب).

(99) مصطلح هندسي: مسطّحات المقاطع. (المترجم)

(أ) في مفهوم شكل التفاهم

إن في المجتمعات المنظّمة في شكل دول إنما تنشأ حاجةٌ إلى الشرعنة ما كان لها أن توجد في المجتمعات القبلية وذلك لأسباب بنيوية، فإن منظومة المؤسسات في المجتمعات المنظّمة على أساس القرابة هي طقوسية، وبالتالي هي مترسّخة في ضرب من الممارسة التي تؤوّل (auslegt) نفسها في حكايات أسطورية، وتحقّق استقرار صلاحيتها المعيارية من ذات نفسها. وبعين الضدّ من ذلك، فإن صلاحية القوانين التي في كنفها يتمفصل نظام سياسيٌ بأكمله، ينبغي أن يتمّ ضمانها أوّل الأمر عبر القوّة العقابية التي لدى حاكم ما. لكن قوّة الإدماج الاجتماعي هي أمر لا يمتلكه الحكم السياسي إلا بمقدار ما أن التصرّف في وسيلة العقاب لا يرتكز على القمع العاري، بل على سلطة منصب ما، هو مترسّخ من جهته في صلب نظام قانوني. ولهذا السبب تحتاج القوانين إلى الاعتراف البيذاتي لمواطني الدولة، إذ ينبغي أن تكون مشرعَنة بوصفها قائمة على القانون. ومن ثمّ تُسدى إلى الثقافة مهمّة أن تعلّل لماذا **يستحقّ** النظام السياسي القائم في كل مرّة الاعتراف به. وفي حين أن الحكايات الأسطورية من شأنها أن تؤوّل ممارسة طقوسية ما وأن تجعلها قابلة للفهم، وإن كانت هي ذاتها جزءًا مكوّنًا لهذه الممارسة، فإن صور العالم الدينية - الميتافيزيقية ذات الأصل النبوي لها شكل التعاليم القابلة لأن تتمّ بلورتها في شكل فكري، والتي تفسّر وتبرّر نظام الحكم الموجود في إطار نظام العالم الذي كشفت عنه[100].

---

(100) S. N. Eisenstadt, «Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics,» *Britain Journal of Sociology*, vol. 32 (1981), pp. 155 ff.,

إن الأديان العالمية لم تظهر بلا ريب إلا بشكل متأخّر نسبيًا. وفي المجتمعات السابقة على ظهور الحضارات الكبرى، والتي كانت قد بلغت مستوى التنظيم في شكل دولة، يحتاج الأمر إلى أسس شرعنة أخرى، وفي هذا السياق كانت أبحاث م. بلوخ عن الممالك في مركز مدغشقر ذات أهمّية خاصة:

M. Bloch: «The Disconnection Between Power and Rank as a Process,» in: S. Friedman and M. J. Rowland (eds.), *The Evolution of Social Systems* (London: 1977), and «The Past and the Present in the Present,» *Man* (1978), pp. 278 ff.,

بين بلوخ أن بعض الطقوس، كما التصنيفات الاجتماعية المؤمَّنة بواسطة الطقوس أيضًا، تعرّضت إبّان الانتقال من المجتمعات القبلية القائمة على التناضد (stratifiziert) إلى المجتمعات الطبقية المنظّمة في شكل دولة، إلى إعادة توظيف (umfunktioniert) من أجل غايات الشرعنة. إن البنى التراتبية للمجتمعات =

إن الحاجة إلى الشرعنة، والتي تنشأ في شكل بنيوي، هي في المجتمعات الثقافية الكبرى هشّة على نحو فريد. وإذا ما قارنّا الحضارات القديمة مع المجتمعات القبلية القائمة على تراتبية قوية، فإن زيادةً في اللامساواة الاجتماعية ستكون أمرًا لا يمكن أن تُخطئه العين. وفي إطار تنظيم يأخذ شكل الدولة يمكن وحدات مهيكَلة على نحو غير متماثل أن تُنوَّع (spezifiert) تنويعًا وظيفيًا، فما أن يتمّ فصل تنظيم العمل الاجتماعي عن علاقات القرابة، حتى يصبح من الممكن تعبئة الموارد على نحو أسهل والربط بينها على نحو أنجع. بيد أن هذا التوسيع في إعادة الإنتاج إنما له ثمنٌ هو تحويل منظومة التراتب العائلي إلى مجتمع طبقي منضَّد. وما يقدّم نفسه تحت الجوانب المنظومية باعتباره إدماجًا للمجتمع على مستوى إعادة إنتاج مادّي موسّع، إنما يعني تحت جوانب الإدماج الاجتماعي **زيادة واضحة في اللامساواة الاجتماعية**، والاستغلال الاقتصادي الجماهيري وقمع الطبقات الخاضعة تحت غطاء قانوني. إن تاريخ تنفيذ العقوبات إنما يقدّم لنا مؤشّرات لا لبس فيها على القمع الشديد الذي كانت الحضارات القديمة من دون استثناء تستخدمه. وإن الحركات الاجتماعية، التي يمكن تحليلها تحت وجهات نظر بنيوية - اجتماعية بوصفها صراعات طبقية، ولو أنها لم تجر باعتبارها كذلك، هي تهدّد الإدماج الاجتماعي. ولهذا السبب فإن وظائف الاستغلال والقمع التي تمارسها سلطة المنصب عند الحاكم والطبقات الحاكمة في السياق المنظومي لإعادة الإنتاج، ينبغي أن يتمّ الإبقاء عليها كامنةً قدر الإمكان، إذ ينبغي على صور العالم أن تصبح ناجعة على نحو أيديولوجي.

لقد بين ماكس فيبر أن الأديان العالمية هي محكومةٌ بموضوعة أساسية، ألا وهي السؤال عن مشروعية التقسيم غير المتساوي (ungleich) للخيرات بين البشر. إن صور العالم التي تتّخذ الإله مركزًا لها (theozentrisch) تشترع (entwerfen) مذاهب في العدل الإلهي كي تعيد تأويل الحاجة إلى تفسير ديني للمعاناة المدرَكة بوصفها شيئًا غير عادل ومن أجل إشباعها، وذلك ضمن حاجة فردية إلى الخلاص. أما صور العالم التي تتّخذ الكوسموس مركزًا لها فهي تمنح حلولًا مماثلة بالنسبة إلى

= القبلية التي تمّ تجاوزها إنما تبقى موجودة بمنزلة واجهة وراءها بوجه ما تختفي البنى الطبقية للممالك الجديدة، المنظَّمة في شكل دول.

المشكل نفسه. فإن ما هو مشترك بالنسبة صور العالم الدينية والميتافيزيقية هو بنيةٌ منقسمة إلى فرعين (dichotomisch)، ساطعة بهذا القدر أو ذاك من الحدّة، من شأنها أن تسمح بوصل عالم الحياة الاجتماعي - الثقافي بعالم ماورائي (Hinterwelt). إن العالم **ما وراء** العالم المرئي للدنيا (Diesseits) وللظواهر إنما يمثّل نظامًا أساسيًا، فإذا ما نجح المرء في عرض أنظمة المجتمعات الطبقية المنضّدة بوصفها تجانسات (Homologien)[101] مع هذا النظام للعالم، فإن هذا النوع من صور العالم سوف يكون بإمكانه أن يضطلع بوظائف أيديولوجية. فإن الأديان العالمية تخترق، في الوقت ذاته، الثقافة الشعبية والثقافة العالمة، وتدين بنجاعتها الساحقة إلى كونها، من خلال الجملة نفسها من الإثباتات والوعود، تستطيع أن تلبّي في الوقت ذاته حاجةً إلى التبرير على مستويات متباينة جدًّا من الوعي الخلقي.

لا ريب أنه يبدو أوّل وهلة بمنزلة لغزٍ، كيف يمكن التأويل الأيديولوجي للعالم والمجتمع أن يثبت نفسه **أمام الظهور الساطع** للظلم البربري (barbarische Ungerechtigkeit)[102]. لم يكن بإمكان إكراهات إعادة الإنتاج أن تنفذ دونما مبالاة تُذكر عبر عوالم الحياة المنضّدة على نحو مخصوص التي من شأن مجتمعات ثقافية كبرى، لو أن التراث الثقافي لم يكن يتمتّع بمناعة ضدّ التجارب النشاز. هذه الحصانة (Unangreifbarkeit) أنا أودّ أن أفسّرها من خلال التقييدات البنيوية المفروضة على التواصل. على الرغم من أن صور العالم الدينية - الميتافيزيقية مارست قوّة جذب كبيرة على الطبقات المثقفة، وعلى الرغم من أنها شكّلت تحدّيًا أمام المجهودات التأويلية لأجيال عديدة من العلماء واللاهوتيين واللائكيين المتعلّمين والدعاة وأصحاب المناصب والبيروقراطيين والمواطنين (Bürgern)[103] ...إلخ. وعلى الرغم من أنه أُعيد تشكيلها في شكل حجاجي، وقُدّمت في شكل دغمائي، وتمّ تنسيقها وعقلنتُها انطلاقًا من حوافزها الخاصة، فإن المفهومات الدينية والميتافيزيقية الأساسية كانت تقع على مستوى ادّعاءات

---

(101) تماثلات، تشابهات، تناسبات. (المترجم)

(102) عبارة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 207). (المترجم)

(103) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 207). (المترجم)

صلاحية غير متمايزة، حيث تظلّ طاقة العقلانية في الخطاب مقيدة على نحو أكثر قوّة ممّا عليه الأمر في الممارسة الفكرية اليومية المبتذلة التي لم تتبلور. إن المفهومات الأساسية التي تحمل إن صحّ التعبير عبء شرعنة صور العالم الناجعة أيديولوجيًا، هي بفضل انصهار معين بين جوانب الصلاحية الوجودية (ontisch) والمعيارية والإفصاحية، وبفضل التثبيت المؤمَّن بواسطة الطقوس لموقف إيماني من جنسها، تمتلك مناعة ضدّ الاعتراضات التي تثوي بعدُ في الحقل العرفاني (kognitiv) للتواصل اليومي. وهذه المناعة يمكن أن تنجح عندما يسهل الفصل المؤسّساتي بين الحقل المقدّس والحقل الدنيوي للفعل، على ألا يتمّ تناول (thematisiert) أساسات التراث «في الموقع الخطأ»: ففي داخل الحقل المقدّس يبقى التواصل **محصورًا في شكل نسقي** وذلك بسبب ما يفتقر إليه من تمايز بين ادّعاءات الصلاحية، وبالتالي بسبب **الشروط الصورية للتفاهم الممكن**[104].

(104) يستخدم بلوخ أيضًا مقاربة نظرية التواصل من أجل تفسير الوظائف الأيديولوجية التي يمكن أن تضطلع بها الأفعال الموروثة من عصور المجتمعات القبلية في المجتمعات الطبقية. إن النزعة الصورية، التي على أساسها تستطيع الممارسة الطقوسية أن تتدخّل في وظائف كهذه، يمكن أن تُخصَّص، كما تبين ذلك الموازنة الآتية، عبر سمات التقييد التواصلي:

الأعمال الكلامية اليومية	الأعمال الكلامية التي تمّت صورنتُها
اختيار حدّة الصوت	نماذج محدّدة لحدّة الصوت
اختيار التنغيم	اختيار محدود جدًّا للتنغيم
كل أشكال التركيب النحوي متاحة	بعض أشكال التركيب النحوي مستبعَدة
كامل المفردات اللغوية	مفردات لغوية جزئية
مرونة تسلسل الأعمال الكلامية	ثبات تسلسل الأعمال الكلامية
عدد قليل من الرسوم البيانية من هيكل محدّد من المتوازيات المقبولة	رسوم بيانية فقط من بعض المصادر المحدّدة من قبيل الكتاب المقدس، الأمثال ...إلخ.
لا توجد قواعد أسلوبية مضبوطة عن وعي من أجل التشغيل	القواعد الأسلوبية مطبَّقة عن وعي على كل المستويات

M. Bloch, «Symbols, Song, Dance and Features of Articulation,» *Archives européennes de sociologie*, vol. 15 (1974), pp. 55 ff.

[ورد هذا الجدول باللغة الإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

بذلك يرتكز نمط الشرعنة في المجتمعات الثقافية الكبرى على شكل من التفاهم من شأنه أن يحدّ بطريقة نسقية من إمكانات التواصل وذلك عبر التمايز الفقير بين ادّعاءات الصلاحية. لقد قمنا من قبل بوضع تراتب بين صور العالم الأسطورية والدينية - الميتافيزيقية والحديثة، وذلك بحسب درجة نزع المركزية عن فهم العالم الذي جعلها ممكنة. وبطريقة مماثلة، نحن نستطيع أيضًا أن نصنّف توجّهات الفعل ومجالات الفعل المعينة بناءً عليها، بحسب درجة تمايز جوانب الصلاحية، وذلك من أجل الوصول إلى القبلي النسبي الخاص في شكل التفاهم المهيمن في كل مرة. وضمن هذه **الأشكال من بيذاتية التفاهم الممكن لا** يتمّ رسم بنى صور العالم المهيمنة بلا ريب على نحو متناظر. منظومات التأويل التي يتمّ إرساؤها لا تخترق كل مجالات الفعل بالحدّة نفسها. وفي المجتمعات الثقافية الكبرى يدين شكل التفاهم، كما سبق أن رأينا، بقوّة المناعة التي لديه، إلى التفاوت (Gefälle) القابل للوصف بنيويًا بين مجالَيْن اثنين من الفعل: فإن التوجّهات المقدّسة للفعل تتمتّع في مقابل التوجّهات الدنيوية للفعل، بسلطة أكبر، على الرغم من أن ادّعاءات الصلاحية هي، في مجال الفعل المقدّس، أقلّ تمايزًا، كذلك فإن طاقة العقلانية هي مستنفَدة بمقدار أقلّ ممّا عليها الحال في مجال الفعل الدنيوي.

(ب) في تصنيف أشكال التفاهم

من أجل الإيفاء بأهداف بحث نسقي في أشكال التفاهم، أودّ أن أميز بين أربعة مجالات من الفعل: (1) مجال الممارسة الطقوسية، (2) مجال الفعل حيث يكون من شأن منظومات التأويل الديني أن تحتفظ بقوّة توجيهية مباشرة، وأخيرًا مجالات الفعل الدنيوية، حيث يكون مخزون المعرفة الثقافي مستخدَمًا بقصد (3) التواصل و(4) النشاط الغائي، وذلك من دون أن تفرض بنى صور العالم نفسها في شكل مباشر في توجّهات الفعل.

ولكوني أعدّ (1) و(2) ضمن مجال الفعل المقدّس، فأنا أتفادى الصعوبات التي تنتج من تقسيم دوركهايم الذي جاء مبسَّطًا جدًّا.

إن الممارسات السحرية التي يقوم بها الأفراد خارج الجماعة الطقوسية لا يجوز أن يُلقى بها، كما اقترح دوركهايم، في المجال الدنيوي، فإن المراسم التي لا يمكن بأي وجه أن تُفهَم في شكل نفعي، هي حقًّا تخترق الممارسة اليومية على نطاق واسع. وإنه من المعقول ألا يتمّ حصر مجال الفعل المقدّس في الممارسة الطقوسية، بل أن يتمّ مدّه إلى فئة الأفعال التي تتأسّس على نماذج تأويل ديني[105].

فضلًا عن ذلك، فإنه توجد علاقات داخلية بين بنية صور العالم ونوع الأفعال الطقوسية: فالأسطورةُ تقابلها ممارسةٌ **طقوسية** (وأفعال قربانية) لأعضاء القبيلة، وصورُ العالم الدينية - الميتافيزيقية تقابلها ممارسةٌ **تقديسية** (sakramental) (وصلوات) تقوم بها الجماعة، وأخيرًا فإن دين الثقافة (Bildungsreligion)[106] في الحداثة المبكّرة يقابله الاستحضار **التأمّلي** للأعمال الفنّية الهالية (auratisch)[107]. على هذا الخطّ صارت ممارسة الطقوس «منزوعة السحر» (entzaubert) في المعنى الذي قصده ماكس فيبر، إذ فقدت طابع الإكراه الإلهي، وأخذت ممارستها تفتقر أكثر فأكثر على الدوام إلى ذلك الوعي بأن السلطة الإلهية يمكن أن تكون **مجبرةً** (genötigt) على شيء ما[108].

---

(105) يراجع أيضًا: Mair, p. 229

«وفي الواقع، فإن تمييز ليتش (Leach) بين ما هو تقني وما هو طقوسي بين الأعمال التي يمكننا، بوصفنا ملاحظين يمتلكون بعض المعرفة بالمبادئ العلمية أن نراها تنتج الغايات التي تهدف إليها، وتلك التي لا تقوم بذلك - على الرغم من أنه ليس التمييز ذاته الذي وضعه دوركهايم بين المقدّس والدنيوي - هو نوع التمييز الذي قام به كل علماء الأنثروبولوجيا عندما يميزون ما هو سحري - ديني من حقل الحياة اليومية. وكما رأينا ذلك، فإنه يوجد جانبٌ من الحياة حيث يسعى الناس إلى بلوغ غايات هي إما لا يمكن بلوغها من طرف أي فعل بشري وإما لا يمكن بلوغها بواسطة الوسائل التي يستعملونها، وعندئذ هم يدّعون أنها أمور تستدعي طلب العون من كائنات أو قوى **نحن** نعتبرها توجد خارج مجرى الطبيعة كما نفهمها، وبالتالي نسمّيها 'خارقة للطبيعة' وإلى هذا الحقل من النشاط ينتمي الديني والسحري كلاهما».

(106) دين التعليم، الدين التربوي، التكوين الديني، الثقافة الدينية ...إلخ. (المترجم)

(107) نسبةً إلى ما أطلق عليه فالتر بنيامين اسم «die Aura»- الهالة: الهالة السحرية للعمل الفني ماقبل الحداثة. و«الهالي» يبدو أنه لفظ نحته أدورنو انطلاقًا من كلام بنيامين، ويصف به الفن قبل الحديث، أي قبل طور «الاستنساخ التقني» للأعمال الفنية في العصر الصناعي. (المترجم)

(108) في شأن الموازنة بين الممارسة الطقوسية وممارسة الأسرار المقدّسة (sakramental)، يراجع:
= M. Douglas, *Natural Symbols* (London: 1973), p. 28:

أميز داخل مجال الفعل الدنيوي بين التواصل والنشاط الغائي، حيث إنني أنطلق من أن هذين الجانبين يمكن أن ينفصلا في الممارسة اليومية حتى هناك حيث تكون **أنماط** الفعل ذات الصلة (أو حتى مجالات الفعل التي تكون معيَنة بواسطة أحد هذه الأنماط) غير متمايزة بعد. وبالنسبة إلى المجال المقدّس فإن التمييز بين التواصل والنشاط الغائي هو بلا إفادة. وأنا أعتبر الاقتراح الذي يقابل، تحت وجهات النظر هذه، بين الطقس الديني والممارسة السحرية، اقتراحًا ميؤوسًا منه[109].

في خطوة قريبة، أنا أودّ أن أصنّف الممارسة في مجالات الفعل المختلفة بحسب **درجة التمايز بين جوانب الصلاحية:** ففي طرف من السلّم توجد الممارسة الطقوسية، أما في الطرف الآخر فتوجد ممارسة الحجاج. فإذا ما اعتبرنا فضلًا عن ذلك أن بين مجالي الفعل، المقدّس منهما والدنيوي، يوجد تفاوت في السلطة وتفاوت في العقلانية يذهبان في اتّجاه معاكس في كل مرة، فنحن سوف نتوفر على وجهات نظر مفيدة بالنسبة إلى متوالية نسقية من أشكال التفاهم. والرسم التالي يقدّم أربعة أشكال من التفاهم، هي مرتّبة بحسب خطّ تحرير متدرّج لطاقة العقلانية المودعة في الفعل التواصلي. و(1–2) و(3–4) تخصّص شكل التفاهم في المجتمعات القديمة، والحقول (5–6) و(7–8) تخصّص شكل التفاهم في المجتمعات الثقافية الكبرى، وأما الحقول (9–10) و(11–12) فتخصّص شكل التفاهم في المجتمعات الحديثة الأولى (الجدول (VI–8)).

= «إن الطقوسية اتّخذت من أجل التوكيد أن تكون الرموز الناجعة متحكّمًا فيها بشكل صحيح وأن يتمّ النطق بالكلمات المناسبة بحسب الترتيب المناسب. وحين نقارن الأسرار المقدّسة (the sacraments) بما هو سحري، فإنه يوجد نوعان من النظر علينا وضعهما في الاعتبار: من جهةٍ العقيدة الرسمية، ومن جهة الشكل الشعبي الذي تأخذه. فمن جهة النظر الأولى، بمقدور علماء اللاهوت المسيحيين أن يحصروا نجاعة الأسرار المقدسة في العمل الباطني للنعمة داخل النفس. ولكن بهذا التصرّف يمكن الأحداث الخارجية أن تتغير بما أن القرارات التي يتّخذها شخص في حالة النعمة سوف تختلف على الأرجح عن قرارات الآخرين. إن نجاعة الأسرار المقدسة تعمل بشكل باطني؛ أما النجاعة السحرية فتعمل بشكل خارجي».

(109) Mair, p. 229.

الجدول (VI-8)
أشكال التفاهم

مجالات الفعل / تمايز دوائر الصلاحية	مقدّس: ممارسة طقوسية	مقدّس: صور العالم المتحكّمة في الممارسة	دنيوي: تواصل	دنيوي: نشاط غائي
الخلط بين روابط الصلاحية وروابط التأثير: الموقف الإنجازي - الأداتي	1. الشعائر (مأسسة التضامن الاجتماعي)	2. الأسطورة	--	--
التمايز بين روابط الصلاحية وروابط التأثير: الموقف الموجّه نحو النجاح والموقف الموجّه نحو التفاهم	5. القربان/ الصلاة (مأسسة سبل الخلاص وسبل المعرفة)	6. صور العالم الدينية والميتافيزيقية	3. فعل تواصلي مرتبط بخصوصية ما مع توجّه صلاحية من نوع شمولي (holistisch)	4. نشاط غائي من حيث هو مجال الأدوار الموجّهة نحو مهمات معينة (استخدام الاختراعات التقنية)
التمييز (ausdifferenzierung) بين ادّعاءات صلاحية مخصوصة على مستوى الفعل: موقف مُمَوْضِع / موقف مطابق للمعايير/ موقف إفصاحي	9. استحضار تأمّلي للفن الهالي (auratisch) (مأسسة المتعة الفنّية)	10. إتيقا القناعة الدينية، القانون الطبيعي العقلي، الدين المدني	7. الفعل التواصلي المعدّل معياريًا مع معالجة حجاجية لادّعاءات الحقيقة	8. نشاط غائي منظّم عبر السلطة المشروعة (استعمال معارف تعليمية مهنية عملية متخصّصة)
التمييز بين ادّعاءات الصلاحية النوعية على مستوى الخطاب: الفعل التواصلي في مقابل الخطاب	--	--	11. فعل تواصلي غير مقيد بالمعايير مع نقد مؤسّساتي	12. نشاط غائي بما هو فعل عقلاني بمقتضى غاية محيَد أخلاقيًا (استخدام التكنولوجيات والاستراتيجيات العلمية)

من خلال المثال المضروب عن شكل التفاهم القديم (1-4)، سوف أشرح المجرى العكسي في تفاوت السلطة وتفاوت العقلانية بين مجال الفعل المقدّس ومجال الفعل الدنيوي بشيء من التفصيل، أما بالنسبة إلى أشكال التفاهم، التي هي نمطية في المجتمعات التي لها ثقافة عالية (5-8) أو مجتمعات الحداثة المبكّرة (9-12)، فإن تعليقًا مختصرًا ينبغي أن يكون كافيًا.

(بخصوص 1 و2) إن السلوك المُطَقْسَن (ritualisiert) هو أمر نلاحظه في المجتمعات الحيوانية الفقارية، ومن المحتمل أن الإدماج الاجتماعي في نطاق الانتقال بين جموع الرئيسيات ومجتمعات العصر الحجري القديم قد جرى في المقام الأوّل عبر ذاك النوع من طرائق السلوك المطقسنة بقوّة التي نسبناها سابقًا إلى التفاعلات التي تقع بتوسّط الرموز. وإنه فقط مع تحوّل منظومات النداء البدائية إلى لغة ذات قواعد نحوية، ومتمايزة في شكل قضايا، إنما تم بلوغ حالة اجتماعية - ثقافية أوّلية، حيث يتحوّل **السلوك** المطقسن إلى **فعل** طقوسي (Rituell) - إن اللغة هي بمعنى ما تفتح على رؤية باطنية للطقس (der Ritus). لم يعد ينبغي منذ الآن أن نكتفي بأن **نصف** السلوك المطقسن بالاعتماد على سمات قابلة للملاحظة ووظائف تمّ القبول بها فرضيةً، بل بإمكاننا أن نحاول أن **نفهم** الطقوس طالما أنها بقيت محفوظة في شكل بقايا وهي معروفة عبر دراسات ميدانية.

إن الملاحظ الحديث إنما تثيره الممارسة الطقوسية عبر طابعها غير العقلاني تمامًا. وإن تلكم الجوانب من الفعل التي لا نستطيع سوى أن نبقيها متباعدة من بعضها بعضًا، إنما هي منصهرة في فعل واحد بعينه (in ein und demselben). وتتبدّى لحظة النشاط الغائي في أن الممارسة الطقوسية يجب أن تستدعي أحوالًا في العالم استدعاءً سحريًا، أما لحظة الفعل المعدّل معياريًا فهي تصبح لافتة للنظر في الطابع الإلزامي الذي ينبثق عن القوى (Mächten) المستحضرة طقوسيًا، المرغّبة والمرهّبة في آن، وأما لحظة الفعل الإفصاحي فهي واضحة على نحو خاص في التعابير العاطفية الموحّدة الطراز في أثناء المراسم الطقوسية، وأخيرًا لا تنقص أيضًا لحظةُ العنصر التقريري (das Asssertorische)، وذلك بمقدار ما أن الممارسة الطقوسية هي تصلح لعرض أعمال نموذجية أو مشاهد أصلية محكية في شكل أساطير، وتكرارها.

وبلا ريب فإن الممارسة الطقوسية تنتمي بعدُ إلى شكل اجتماعي - ثقافي من الحياة، فيه قد نشأ مع الخطاب النحوي شكلٌ أعلى من التواصل. إن اللغة تكسر وحدة الجوانب الغائية والمعيارية والإفصاحية والمعرفية للفعل. ومع ذلك، فإن الفكر الأسطوري هو بمنزلة درع للممارسة الطقوسية ضدّ نزعات الانحلال التي تطرأ على المستوى اللغوي (مع التمييز بين الفعل الموجّه نحو التفاهم والفعل الموجّه نحو النجاح وتحويل السلوك التكيفي إلى نشاط غائي). إن الأسطورة، على مستوى التأويل، تجمع في شمل واحد الجوانب ذاتها التي تكون على المستوى العملي مخلوطة في الطقوس. وإن تأويلًا للعالم يخلط روابط المعنى الباطنية مع روابط الأشياء الخارجية، ويخلط الصلاحية مع النجاعة الإمبيريقية، يستطيع أن يحمي الممارسة الطقوسية من أن يتمزّق فيها النسيج الذي لا يمكن تمييزه الناتج عن التواصل والنشاط الغائي. من هنا يمكن تفسير التعايش مع روابط التعاون اليومية، حيث تكون الأفعال الموجّهة نحو هدف ما منسَّقة في إطار منظومة الأدوار العائلية على نحو ملائم. إن التجارب المستجمَعة في الممارسة اليومية إنما تتمّ معالجتها في الأسطورة وهي متواشجة مع التفسيرات السردية لنظام العالم ونظام المجتمع. وفي هذا الصدد تكون الأسطورة بمنزلة جسر بين مجالَي الفعل.

يمكن أن نستقرئ في البنية الصورية لتوجّهات الفعل أنه يوجد تفاوتٌ في العقلانية بين المجال المقدّس والمجال الدنيوي للفعل، فإن نواة المجال المقدّس للفعل هي الممارسة اليومية التي تقوم وتسقط بمقدار ما يبقى هناك تشابك بين النشاط الغائي والتواصل، بين الموقف الموجّه نحو النجاح والموقف الموجّه نحو التفاهم. وهي تكون مستقرّة بفضل فهمٍ للعالم، هو بلا ريب يتكوّن في شكل سردي، وبالتالي على المستوى اللغوي، لكنّه يكشف من حيث المقولات عن بنى متشابهة: ففي المفاهيم الأساسية للأسطورة لا تزال روابط الصلاحية مختلطة مع روابط النجاعة. ومن جهة أخرى فإن الصورة الأسطورية للعالم هي مفتوحة أمام سيل التجارب من مجال الفعل الدنيوي. إن الممارسة اليومية ترتكز على التمايز بين جوانب الصلاحية وجوانب الواقع الفعلي.

(بخصوص 3 و4) إنه في مجالات الإنتاج وقيادة الحروب قبل كل شيء إنما يتطوّر تعاونٌ قائم على تقسيم العمل، من شأنه أن يتطلّب الفعل الموجّه نحو النجاح. وحتى من جهة تاريخ التطوّر، فإن النجاعة هي الجانب الأقدم عهدًا من

عقلانية الفعل. بلا ريب فإن معرفة «كيف؟» أو الدراية (das Know-how) المستثمرة في القواعد التقنية والاستراتيجية هي لا تستطيع بعدُ أن تأخذ شكل معرفة صريحة، وذلك طالما أن ادّعاءات الصلاحية على مستوى الفعل التواصلي لا يمكن أن يتمّ عزلها إلا بصعوبة. وعلى الضدّ من السحر فإن الممارسة الدنيوية اليومية تتطلّب بعدُ تمايزًا ما بين المواقف الموجّهة نحو النجاح وتلك الموجّهة نحو التفاهم، بيد أن في الفعل التواصلي يجوز أن تكون ادّعاءات الحقيقة والصدقية والسداد لا تزال تؤلّف متلازمة (ein Syndrom) هي لا تنحلّ بطريقة منهجية إلا عندما تنشأ مع الكتابة طبقةٌ من الأدباء الذين يتعلّمون تحقيق النصوص والاشتغال عليها.

إن المجال المعياري للفعل التواصلي محدّد نسبيًا في شكل دقيق عبر علاقات القرابة الجزئية (partikularistisch). ومن ناحية تحقيق المهمات الموحّدة تبقى الأفعال التعاونية الموجّهة نحو هدف ما مندمجةً في ممارسة تواصلية هي من جهتها تصلح لتحقيق انتظارات اجتماعية على مستوى السلوك تمّت الإحاطة بها على نحو دقيق. وهذه الأخيرة بدورها تنتج من بنية اجتماعية تسوغ بوصفها جزءًا مكوّنًا لنظام العالم المفسَّر في شكل أسطوري والمؤمَّن بواسطة الطقوس. هكذا، فإن منظومة التأويل الأسطوري تغلق الدائرة بين مجاليْ الفعل المقدّس والفعل الدنيوي.

(بخصوص 5 و6) ما أن يتكوّن مفهومٌ إجمالي (holistisch) عن الصلاحية حتى يمكن روابط المعنى الداخلية أن تتمايز عن روابط الأشياء الخارجية، وذلك من دون أن يكون أيُ ميزٍ بين الجوانب المفردة للصلاحية قد صار أمرًا ممكنًا. وإنما على هذا المستوى، كما بين ذلك ماكس فيبر، تنشأ الصورُ الدينية والميتافيزيقية عن العالم. وإن مفهوماتها الأساسية تبدي مقاومةً ضدّ أي محاولة للفصل بين جوانب الحق والخير والكمال. وتقابل صور العالم هذه ممارسةٌ قربانية مع أشكال من الصلاة والرياضة الروحية، وفي أي حال من التواصل المنزوع السحر (entzaubert) بين المؤمن الفرد والوجود الإلهي. إن صور العالم هي بهذا القدر أو ذاك مختومة بنوع من الانقسام، وهي تشيد عالمًا ماورائيًا وتترك الدنيا المجرّدة من الأساطير (entmythologisiert) أو عالم الظواهر المجرّد من أي طابع اجتماعي (desozialisiert) من نصيب ممارسة يومية منزوعة السحر. أما في مجال الفعل الدنيوي، فتتشكّل بنى من شأنها أن تذيب المفهوم الشمولي للصلاحية.

(بخصوص 7 و8) تنحلّ على مستوى الفعل التواصلي متلازمةُ ادّعاءات الصلاحية، إذ لم يعد المشاركون يتمايزون فقط بين الموقف الموجّه نحو التفاهم والموقف الموجّه نحو النجاح عمومًا، بل بين مواقف تداولية أساسية فردية. فإن جماعةً منظّمة في شكل دولة مع مؤسسات قانونية تقليدية (konventionell) إنما ينبغي أن ترتكز على طاعة القانون، وبالتالي على موقف مطابق للمعايير إزاء أنظمة مشروعة. هذا الموقف ينبغي أن يكون بإمكان مواطني الدولة، حتى في الفعل اليومي، أن يميزوه من الموقف المُمَوْضِع إزاء الطبيعة الخارجية، ومن الموقف الإفصاحي إزاء طبيعتهم الباطنية الخاصة، إذ يستطيع الفعل التواصلي على هذا المستوى أن يتحرّر من السياقات الجزئية، إلا أنه يبقى مرتبطًا بالمجال الذي حُدّدت معامله عبر معايير الفعل التقليدية. إن التعامل الحجاجي مع النصوص هو أيضًا من شأنه أن يحمل الفروق بين الفعل التواصلي والخطاب إلى طور الوعي، لكن ادّعاءات الصلاحية النوعية لم يتمّ التمييز (ausdifferenziert) بينها إلا على مستوى الفعل. إن أشكال الحجاج المخصوصة بكل صلاحية لم تظهر[110].

كذلك، فإن النشاط الغائي بلغ إلى مستوى أعلى من العقلانية، فمجرّد أن يتمكّن المرء من عزل نوع معين من ادّعاءات الحقيقة، حتى يُوجد إمكان أن يرى الترابط الداخلي بين نجاعة الأفعال الموجّهة نحو النجاح وحقيقة المنطوقات الغنية من حيث المحتوى (gehaltvoll) الإمبيريقي وأن يتأكّد من الدراية (das Know-how) التقنية. هكذا يمكن المعرفة المهنية العملية أن تأخذ هيئة موضوعية وأن يتمّ نقلها من طريق التعليم. وينفصل النشاط الغائي عن الأدوار غير النوعية للسنّ والجنس. وبمقدار ما يتمّ تنظيم العمل الاجتماعي عبر السلطة المشروعة، تستطيع النشاطات الخاصة من جهتها أن تحدّد محتوى الأدوار المهنية.

(بخصوص 9 و10) إنَ كون ادّعاءات الصلاحية هي على هذا المستوى لا تزال لم تُميَز في شكل كامل، هو أمرٌ ينكشف من من التقاليد الثقافية للحداثة المبكّرة. لقد تشكّلت بلا ريب دوائر قيمٍ ثقافية مستقلة بنفسها (selbständig)[111]، لكن العلم

---

(110) متى أخذنا الأمر بشكل صارم، حتى الخطاب الفلسفي للفلاسفة الإغريق لم يكن متخصّصًا في ادّعاء الصلاحية المعزول للحقيقة القضوية.

(111) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 214). (المترجم)

فقط هو الذي تمّت أوّل الأمر مأسستُه على نحو لا لبس فيه، نعني من جانب ادّعاء واحد للصلاحية على وجه التدقيق. لقد احتفظ الفنّ الذي أصبح مستقلًّا بهالته (Aura)، واحتفظت المتعة الفنية بطابع تأمّلي، وكلاهما يدينان بذلك إلى أصلهما الطقوسي. وظلّت أخلاقُ القناعة (Gesinnungsethik) حبيسة سياق التقاليد الدينية وإنْ كانت مذوَّتة (subjektiviert)، والتمثّلات القانونية مابعد المواضعاتية لا تزال في القانون الطبيعي العقلي شديدة الارتباط بنوع معين من ادّعاءات الحقيقة وتكوّن النواة التي سمّاها روبرت نيلي بيلا (R. Bellah) «الدين المدني». أجل، يمثّل الفنّ والأخلاق والقانون دوائرَ قيمٍ متمايزة، إلا أنها لا تنفصل في شكل كامل عن مجالها المقدّس، وذلك ما دام تطوّرها الداخلي لا يجري في شكل بين على وجه الدقة تحت جانب واحد مخصوص من الصلاحية. ومن جهة أخرى، فإن أشكال التدين الحديث قد تخلّت عن ادّعائها الدغمائي الأساسي. إذ هي قد حطّمت العوالم الماورائية الميتافيزيقية والدينية ولم تعد تضع هذا الجانب الدنيوي (das profane Disseits) في شكل مشطور (dichotomisch) في مقابل التعالي، ولا عالم الظواهر في مقابل الواقع الخاص بكائن كامن في أساسه. هكذا يمكن أن تتشكّل في مجالات الفعل الدنيوية بنًى تكون متعينة عبر تمييز لامحدود لادّعاءات الصلاحية على مستوى الفعل والحجاج.

(بخصوص 11 و12) ها هنا تتمايز متلازمةُ ادّعاءات الصلاحية أيضًا على مستوى الخطابات. ففي عمليات التواصل اليومي يستطيع المشاركون أن يفصلوا ليس بين المواقف التداولية الأساسية فحسب، بل بالأساس أيضًا بين مستويات الفعل والخطاب، إذ إن مجالات الفعل الخاضعة لمعايير القانون الوضعي، في ظلّ مؤسسات قانونية مابعد المواضعاتية، تفترض أن يكون المشاركون في وضعٍ يسمح لهم بأن ينتقلوا من أفعال تتمّ في شكل ساذج إلى حجاجات مضبوطة في شكل متفكّر. إن الطاقة النقدية للكلام يمكن أن يتمّ استدعاؤها ضدّ مؤسسات قائمة وذلك بمقدار ما تتمّ مأسسةُ المناقشة (Erörterung)[112] في شأن ادّعاءات الصلاحية المعيارية بالاستناد إلى فرضيات. وبالطبع فإن الأنظمة المشروعة لا تزال تواجه الذوات الفاعلة تواصليًا باعتبارها شيئًا معياريًا، لكن هذه المعيارية

(112) المناظرة، المباحثة، المساجلة. (المترجم)

تتغير كيفيًا بمقدار ما أن المؤسسات لم تعد مشرعَنة لذاتها عبر صور العالم الدينية والميتافيزيقية.

في معنى أكثر جذرية، أصبح النشاط الغائي - على الضدّ من ذلك - متحرّرًا من السياقات المعيارية. إلى حدّ الآن بقي الفعل الموجّه نحو النجاح، في إطار التعاون الاجتماعي الموجّه نحو مهمات معينة، مرتبطًا بمعايير الفعل ومنصهرًا في فعل تواصلي ما، بيد أنه مع المأسسة القانونية للوسط المالي خسر الفعل بغرض النجاح، المحكوم بحساب الفوائد القائمة على مركزية «الأنا»، ارتباطَه مع الفعل الموجّه نحو التفاهم. هذا الفعل الاستراتيجي، المفصول (abhängt) عن آلية التفاهم الذي يتطلّب موقفًا مُمَوْضِعًا أيضًا تجاه العلاقات البيشخصية، هو يقدَّم بوصفه نموذجًا بالنسبة إلى التعامل المنهجي مع طبيعة تمّت موضعتُها علميًا. وحتى في المجال الأداتي، فإن النشاط الغائي تخلّص من التقييد المعياري بمقدار ما يُعاد ربطه بزخم المعلومات المتأتية من منظومة العلم.

لقد تركنا **الحقلين على يسار العمود التحتي** من الخطاطة فارغين، وذلك لأن مجال الفعل المقدّس هم قد تفكّك في شكل واسع مع تطوّر المجتمعات الحديثة، وهو على الأقلّ فقد دلالته البنيوية. وعلى مستوى دوائر صلاحية متمايزة في شكل كامل، انسلخ الفنّ عن أصله الطقوسي بمقدار ما انفصلت الأخلاق وانفصل القانون عن خلفيتهما الدينية والميتافيزيقية. ومع **دَنْيَوَة** (Profanisierung) **الثقافة البرجوازية** انفصلت دوائر القيم الثقافية في شكل حادّ بعضها عن بعض، وتطوّرت بحسّ ذاتي (Eigensinn) وبصلاحية مخصوصة. بيد أنه بذلك، على وجه الدقة، فقدت الثقافة الخصائص الصورية التي كانت تمكّنها من أن تضطلع بوظائف أيديولوجية. وبمقدار ما تسود هذه النزعات، المشار إليها ها هنا على نحو تخطيطي، في المجتمعات الحديثة المتطوّرة، فإن العنف البنيوي الذي تفرضه ضرورات المنظومة والذي يتسلل في أشكال الإدماج الاجتماعي ذاته، لن يستطيع أن **يتخفّى** طويلًا وراء التفاوت في العقلانية الذي يوجد بين مجالَي الفعل المقدّس منهما والدنيوي. إن شكل التفاهم الحديث هو أكثر شفافية من أن يترك للعنف البنيوي ركنًا من طريق تقييدات خفية للتواصل. وتحت هذه الشروط على المرء أن يتوقّع أن التنافس بين أشكال الإدماج في المنظومة وأشكال الإدماج في المجتمع،

إنما يظهر **أكثر وضوحًا للعيان** (sichtbarer) من ذي قبل. وفي النهاية، فإن الآليات المنظومية تقمع أشكال الإدماج الاجتماعي حتى في تلك المجالات حيث لا يمكن تنسيق الأفعال المتوقّفة (abhängig) على الإجماع أن تُستبدَل: وبالتالي حيث تكون إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة على المحكّ. ومن ثمّ يأخذ **تأثير الوسائط** (Mediatisierung)[113] في عالم الحياة هيئة نوع من **الاستعمار**.

قبل أن أختار **شكل التفاهم الحديث**، الذي تبلور في الغرب منذ القرن الثامن عشر، باعتباره نقطة انطلاق من أجل نظرية في الحداثة، ترتبط بأطروحة فيبر عن العقلانية، أودّ أن ألتقط الخيط الناظم لتاريخ النظرية، فمن خلال تاريخ أعمال تالكوت بارسونز نحن يمكننا أن نوضّح بأي وجه أمكن أن **تتواسط** (sich vermitteln) المفاهيمُ الأساسية في نظرية المنظومة ونظرية الفعل والتي تمّ الضمّ بينها إلى حدّ الآن في شكل مجرّد فحسب. بذلك نستطيع في الوقت ذاته أن نؤمّن الوضع الراهن للنقاش (Diskussion) حول أسس العلوم الاجتماعية وأن نستأنف مشكل **التشيؤ** مرة أخرى على المستوى الحاسم اليوم في تكوين النظرية وأن نعيد صياغته من جديد في معنى (in Begriffen) **باثولوجيات عالم الحياة الناجمة عن المنظومة** (systemisch).

---

(113) عملية «الوَسْطَنَة». (المترجم)

-VII-

تالكوت بارسونز: المشاكل التي تعترض بناء نظرية في المجتمع

تأمّل تمهيدي حول موقع بارسونز ضمن تاريخ النظرية

إن ماكس فيبر وجورج هربرت ميد وإميل دوركهايم، ولكن ليس ذلك من دون فضل يُذكر لأعمال تالكوت بارسونز، قد سجّلوا أسماءهم في تاريخ نظريات علم الاجتماع بوصفهم مفكّرين كلاسيكيين (als Klassiker) على نحو لا جدال فيه. وأن يبقى المرء إلى اليوم مهتمًّا بهؤلاء المؤلّفين وكأنهم معاصرون لنا، أمرٌ لا يحتاج إلى تبرير صريح. ولكن مهما أمكننا أن نقوّم مرتبة تالكوت بارسونز عاليًا، فإن منزلته باعتباره مفكّرًا كلاسيكيًا أمر لا يزال موضع جدال، إلى حدّ أن كل تبرير لأن نختار عمله باعتباره نقطة مرجعية بالنسبة إلى مناظرة مسدّدة في شكل نسقي، سوف يكون فائضًا عن الحاجة.

لنبدأ أوّل الأمر بما هو مفهوم بنفسه. لا أحد من بين المعاصرين قد طوّر نظريةً في المجتمع بهذا القدر من التعقّد (Komplexität)، فإن الترجمة الذاتية التي نشرها بارسونز في عام 1974 عن تاريخ أعماله[1] تمنح انطباعًا أوّلاً عن استمرارية الجهود التي بذلها هذا العالِم وعن النجاح التراكمي الذي صاحبها، عبر مدّة تتجاوز الخمسين عامًا، وذلك من أجل بناء نظرية فريدة. والعمل الذي بين أيدينا اليوم هو بلا منافس، سواء من ناحية مستوى التجريد ودرجة التمايز (Differenziertheit)، أم من ناحية المدى الذي أخذه في نظرية المجتمع والنسقية، في اتصال متزامن مع أدبيات حقول البحث المختلفة. وعلى الرغم من أن الاهتمام بهذه النظرية انحسر منذ أواسط الستينيات وأن أعمال بارسونز الأخيرة دُحرت إلى حين من طرف مقاربات بحثية ذات توجّه تأويلي ونقدي، فإنه لا يمكن اليوم أي نظرية في المجتمع أن تؤخذ أيَ مأخذ من دون أن تكون على الأقلّ في شطر منها

(1) T. Parsons, «On Building Social System Theory: A Personal Theory,» in: *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (New York: 1977), pp. 22 ff.

على صلة مع نظرية بارسونز. أما من يخدع نفسه حيال هذا الأمر، فهو يميل إلى أن يكون أسيرًا للراهن بدلًا من أن يكون حسّاسًا إزاءه. وهذا يصحّ أيضًا على ماركسية جديدة تمرّ على بارسونز مرّ الكرام، لكن تاريخ العلوم هو ميدان حيث اقتضت العادة أن يتمّ بسرعة تصحيح هذه الأخطاء.

فضلًا عن ذلك، لا أحد في دائرة منظّري المجتمع الذين لهم إنتاج يُذكر اضطلع بالحوار مع المفكّرين الكلاسيكيين في الاختصاص ولا أقام الصلة بين أطروحته الخاصة والتراث بمثل هذه الكثافة وهذا الجهد الذي لا يكلّ. وربما ينبغي على المرء ألا يتقاسم قناعة بارسونز بأن التقارب مع التقاليد النظرية الكبرى والتوافق معها إنما يمثّل محكّ اختبار بالنسبة إلى حقيقة المقاربة النظرية الخاصة بنا[2]، لكن القدرة على تملّك أفضل التقاليد والعمل عليها، هي مع ذلك علامة على القدرة على ربط الصلة وعلى قوّة الإحاطة في النظريات الاجتماعية، التي تهدف أيضًا على الدوام إلى فرض براديغم معين على المجتمع، متجذّر في الفهم الذاتي الجمعي. إن نظريات دوركهايم وفيبر وفرويد كوّنت بالنسبة إلى بارسونز طيلة حياته منظومة مرجعية، يتّخذها بمنزلة مراقبة ذاتية[3]. وبلا ريب، كان يرافق ذلك ليس رسمٌ مستمرّ للحدود الفاصلة عن النزعة الفلسفية التجريبية فحسب، بل أيضًا غربلةٌ مفيدة ضدّ ماركس وميد، ضدّ الصيغة (Spielart) المادّية والتفاعلية الرمزية التي تأخذها نظريةٌ نقدية في المجتمع، متقبّلة (rezipierend) لكانط وهيغل[4]. وفضلًا عن ذلك، فإنه مما لا يتلاءم تمامًا مع الأسلوب العالمي (ökumenisch) لمفكّر نسقي يستوعب كل شيء، أن بارسونز - باستثناء تأثير وايتهيد في أعماله

(2) عن أطروحة التقارب لدى بارسونز يراجع: T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: 1949a), pp. 722 ff.

(3) إن بارسونز ما فتئ يرجع ذات المرار إلى دوركهايم بخاصة، يراجع: T. Parsons «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems,» in: *Sociological Theory and Modern Society* (New York: 1967), pp. 3 ff.,

وكذلك: T. Parsons, «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life,» in: C. Y. Glock and Ph. E. Hammond (eds.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions* (New York: 1973), pp. 156 ff.

(4) فقط في عام 1968، في مقالته «التفاعل الاجتماعي» المكتوبة لفائدة **الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية** (IESS)، عقد بارسونز صلةً ناعمة مع التفاعلية الرمزية. Parsons, *Social Systems*, pp. 145 ff.

الأولى والإحالة الغامضة نوعًا ما على كانط في أحد أعماله الأخيرة[5] - بقي من حيث الجوهر موصَد الباب أمام الفلسفة، وكذلك لم يستخدم وسائل الفلسفة التحليلية حتى هناك حيث تفرض نفسها، كما في نظرية اللغة ونظرية الفعل.

إن السبب الرئيس للاهتمام ببارسونز على نحو إرشادي ونقدي في آن إنما يقع على خطّ واحد مع موضوعة الفاصل التأمّلي الثاني. إن براديغم التنافس بين نظرية الفعل ونظرية المنظومة إنما له بالنسبة إلى ديناميكية تاريخ أعمال بارسونز دلالة حاسمة. فقد كان بارسونز أوّل من جعل مفهومًا عن المنظومة بمقدار من الصرامة التقنية مثمرًا بالنسبة إلى البحث النظري - الاجتماعي. وبالنسبة إلى بارسونز، فإن ربط نظرية الفعل باستراتيجيةٍ في بناء المفاهيم مصمّمة على نموذج المنظومات الحافظة للحدود (grenzerhaltend)، إنما يمثّل مشكل البناء (das Konstruktionsproblem) الأكثر أهمّية. وكان بارسونز قد طوّر منظومة مقولات من أجل وصف حقل الموضوعات الخاص بالفعل الاجتماعي المنظّم، وذلك قبل أن يتسنّى في نهاية الأربعينيات اعتماد النموذج السيبرنيطيقي من أجل إعادة صياغة النزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية. وعلى خلاف عديد المنظّرين للمنظومات من الجيل الأصغر سنًّا لم يكن يمكن بارسونز أن يقع تحت الإغراء الباعث على نسيان عملية **تشكيل** (Konstituierung) حقل الموضوعات الخاص بـ «الفعل» أو «المجتمع» عبر **تطبيق** نموذج المنظومات على هذا الحقل من الموضوعات. ما هو مفيد على وجه الدقة هو توتّر[6] بقي قائمًا بين البراديغمين إلى النهاية، وهو توتّر كان التلاميذ الأرثوذكسيون ينكرونه بلا قيد أو شرط[7]، في حين أن الأقل أرثوذكسية كانوا يسعون جاهدين لحلّ هذا التوتّر في اتجاهين متضادّين - في

---

(5) T. Parsons, «A Paradigm of Human Condition,» in: *Action Theory and the Human Condition* (New York: 1978), pp. 352 ff.,

إن الإحالة الإجمالية على كتب كانط النقدية تكاد لا تبرّر الحديث عن «نواة كانطية» في نظرية بارسونز. يراجع: R. Münch, «T. Parsons und die Theorie des Handelns I und II,» *Soziale Welt*, vol. 30-31 (1979, 1980), pp. 385 ff.; vol. 31, pp. 3 ff.

(6) K. Menzies, *T. Parsons and the Social Image of Man* (London: 1976).

(7) على سبيل المثال: Münch, «T. Parsons,» pp. 385 ff.; vol. 31, pp. 3 ff.

إن استمرارية تطوّر نظرية بارسونز قد أكّدها جزئيًا: H. P. M. Adriaansens, «The Conceptual Dilemma Towards a better Understanding of the Development in Parsonian Theory,» *British Journal of Sociology*, vol. 30 (1979), pp. 7 ff.

اتجاه وظائفية منظوماتية[8] حقّقت استقلالها بذاتها أو في اتجاه عودة إلى مواقع الكانطية الجديدة[9].

كان بارسونز هو نفسه مقتنعًا بأن ربط نظرية الفعل باستراتيجيةٍ في بناء المفاهيم مصمّمة على نموذج المنظومات قد نجح على أقصى تقدير مع الإجابة عن نقد دوبين (Robert Dubin)[10]، لكن مؤوّلين من قبيل كين منزيس (Ken Menzies)، هم على الضدّ من ذلك يصلون إلى حدّ الاستنتاج بأن «في مركز عالم (بارسونز) يثوي خلطٌ أساسي، إذ إن نزعته الإرادوية هي تلفيقية إلى حدّ بحيث لا يمكنها أن تصالح بين الوضعية والمثالية. كما أن عمله يخترقه من أقصاه إلى أقصاه برنامجان متباينان - أحدهما عن الفعل الاجتماعي في نطاق التقليد المثالي والآخر عن المنظومة الاجتماعية ضمن التقليد الوضعي. ويتركّز برنامج الفعل حول معنى فعل ما بالنسبة إلى فاعل ما، بينما يتركّز برنامجه عن المنظومة الاجتماعية حول تبعات نشاط ما بالنسبة إلى منظومة نشاط ما. إن بارسونز ليس له منظومةُ فعل، كما يدّعي، بل منظومة سلوكية ونظريةُ فعل منفصلة فحسب»[11]. إن التوتّر

---

(8) إن عنوانَي كتابيْه الأخيرين يبينان أن بارسونز حرص دومًا على أن يؤوّل نموذج المنظومات المفتوحة، الحافظة للحدود، الذي تمّ تطويره ضمن نظرية المنظومات العامة، والمعروض في لغة نظرية إعلامية، تأويلًا إمبيريقيًا، انطلاقا من الرؤية المفهومية التي اكتسبها اختصاص نظرية الفعل، وذلك بطريقة مشابهة لتلك التي كان يُسترشَد بها في البيولوجيا، حيث نشأ بارسونز في بداياته العلمية. وعلى خلاف لومان، لم يصل بارسونز إلى التفكير في استنباط المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية التي تصلح من أجل التأويل الإمبيريقي للمنظومات على مستوى تطوّر المجتمعات الإنسانية وبالتالي من أجل تكوين حقل من المواضيع انطلاقًا من المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومات (مثل القرار، الإعلام، الاختيار، التعقّد أو التراكب ...إلخ). يراجع: R. C. Baum, «Communication and Media,» in: J. J. Loubser et al., *Explorations in General Theory in Social Sciences=Festschrift Parsons* (New York: 1976), vol. 2, pp. 533 ff., 540 ff.

(9) هذه النزعة هي واضحة لدى جيفري ألكسندر الذي قام بإعادة بناء شاملة لجملة أعمال بارسونز: J. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, vol. IV., Reconstruction of Classical Antinomies: Talcott Parsons* (Berkeley: 1983),

هناك أيضًا مناقشة كثيفة ومفصّلة للمراجع الثانوية؛ كما توجد أيضًا قراءة كانطية جديدة لبارسونز لدى: W. Schluchter, «Gesellschaft und Kultur,» in: W. Schluchter (ed.), *Verhalten, Handeln und System* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 106 ff.

(10) T. Parsons, «Pattern Variables Revisited. A Response to R. Dubin,» in: *Sociological Theory*, pp. 192 ff.

(11) Menzies, p. 160.

اللافت بين نظرية المنظومة ونظرية الفعل إنما ينكشف أيضًا عبر تاريخ التأثير (Wirkungsgeschichte) الذي مارسه عملُ بارسونز، فإن معظم تلاميذه المتأخّرين والقرّاء الذين تلقّوا بارسونز على الأرجح من ناحية كتاباته عن نظرية التنشئة الاجتماعية، يثبتون (أو يفترضون ضمنًا) أوّلية منهجية للمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل. أما أكثر تلاميذه الأصغر سنًّا والقرّاء الذين تلقّوا بارسونز على الأرجح من ناحية كتاباته الماكروسوسيولوجية، فهم يثبتون المكانة الأساسية للمفاهيم الكبرى لنظرية المنظومات بالنسبة إلى بناء النظرية. ومن أجل بيان هذه الترجيحات: يصبح مفتاحُ فهم العمل في جملته بالنسبة إلى فريق منهم هو كتاب **نحو نظرية عامة في الفعل**[12] والعلاقة بين الثقافة والمجتمع والشخص (مع المأسسة والاستبطان باعتبارهما الآليات الأكثر أهمية لتشبيك المنظومة) (systemverschränkend)، أما بالنسبة إلى الفريق الآخر فهو كتاب **الاقتصاد والمجتمع**[13] (مع خطاطة العلاقات التبادلية بين المنظومات). وإن بارسونز نفسه، بلا ريب، واظب إلى النهاية على إثبات الأوّلية المنهجية لنظرية الفعل، وعندما سمح بأن تُطبَع مرة أخرى - الواحدة عقب الأخرى - مقالتاه عن «التفاعل الاجتماعي» و«المنظومات الاجتماعية» اللتان ظهرتا سابقًا في **الموسوعة العالمية للعلم الاجتماعي**[14]، علّل هذا التتالي «بأن موضوع التفاعل الاجتماعي هو في معنى أساسي أسبق منطقيًا من موضوع المنظومة الاجتماعية»[15]، أما إذا ما أمكن للمرء أن يتكلّم على نظرية البناء بحدّ ذاتها، فإنه يظهر أن بارسونز أجاب عن هذا السؤال على نحو مغاير.

إن الأرثوذكسية البارسونية تنزلق عبر وجوه من التهافت من الممكن البرهنة عليها في تطوّر النظرية، كما سوف نرى. والقول إن بارسونز اتّبع برنامجَين نظريَين لا يمكن الجمع بينهما يُغفل بدوره القصد المركزي الذي من دونه تكون نظرية بارسونز عن المجتمع قد انهارت. وشيء مشابهٌ يصحّ أيضًا على القراءتين الانتقائيتين اللتيْن تجذبان من عمل بارسونز إما حبل نظرية المنظومة وإما حبل

(12) بالإنكليزية في النص الألماني: «*Toward a General Theory of Action*» (المترجم)

(13) بالإنكليزية في النص الألماني: «*Economy and Society*» (المترجم)

(14) IESS: *International Encyclopedia of the Social Science*. (المترجم)

(15) Parsons, *Social Systems*, p. 145.

[هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

نظرية الفعل. ولا يمكننا أن نتعلّم شيئًا من هذه المحاولة المطروحة في شكل واسع إلا عندما نأخذ قصد بارسونز مأخذ الجدّ ونتعقّب الطريقة التي بها هو قد وقع عند تحقيق هذا المقصد في تناقضات مفيدة.

أنطلق بذلك من أن مشكل البناء، أعني بأي وجه يمكن أن يتمّ الاقتران بين نظرية المنظومات ونظرية الفعل على مستوى المفاهيم الأساسية، هو مشكل قائم حقًّا. والصيغة التي أقترحها موقّتًا، أعني أن نتصوّر المجتمعات باعتبارها روابط فعلٍ، مستقرّة في شكل منظومات، بين مجموعات مندمجة اجتماعيًا، هي تحتوي على هذين الجانبين. والسؤال الذي انطلق منه بارسونز، أي كيف يكون المجتمع ممكنًا باعتباره رابطة منظَّمة من الأفعال، يبرّر البداية بمشكل التنسيق بين الأفعال. كيف تكون الآليات مصمّمة حتى تربط أفعال «الغير» بأفعال «الأنا» على نحو بحيث إن النزاعات التي يمكن أن تهدّد رابطة أفعال معينة، هي إما يمكن تفاديها أو يمكن أن يتمّ كبحها في شكل كافٍ؟ وقد ميزنا بين آليات إدماج اجتماعي، متعلّق بتوجّهات الفعل، وآليات إدماج منظوماتي، ينفذ (hindurchgreifend) عبر توجّهات الفعل. في الحالة الأولى، تكون أفعال الفاعلين منسَّقة عبر تناغم (Abstimmung) بين توجّهات الفعل حاضر لدى المشاركين، أما في الحالة الأخرى، فهي منسَّقة عبر شبكة وظيفية من نتائج الفعل، يمكن أن تبقى كامنة، أي يمكن أن يذهب إلى ما هو أبعد من أفق التوجّه الخاص بالمشاركين. وبحسب بارسونز، فإن الإدماج الاجتماعي لروابط الفعل هو يُنتَج عبر توافق مضمون معياريًّا، أما الإدماج المنظوماتي فيُنتَج عبر التنظيم غير المعياري لمسارات من شأنها ضمان البقاء أو الاستمرار. لنقل باختصار، إن توجّه الذات الفاعلة بحسب قيم ومعايير هو أمر مقوّمٌ بالنسبة إلى إنتاج النظام من طريق الإدماج الاجتماعي، ولكن ليس بالنسبة إلى إدماج المنظومة.

لقد استخدم هذا الإدماجُ المنظوماتي آليةَ التنشئة الاجتماعية للسوق، المجهولة الهوية، بوصفها أنموذجًا، حيث إن الاقتصاد السياسي هو منذ القرن الثامن عشر جعل من منظومة اقتصادية متمايزة من النظام السياسي في جملته، موضوعًا للتحليل العلمي. ومنذئذ وُجد أيضًا المشكل الذي لم تكن مذاهب القانون الطبيعي قد عرفته. بأي وجه يسلك شكلا إدماج روابط الفعل الواحد إزاء

الآخر؟ أهو الذي يتمّ بوجه ما عبر وعي الفاعلين، ويكون حاضرًا في خلفية عالم الحياة، أم الآخر الذي ينفذ في شكل صامت عبر توجّهات الفاعلين المشاركين؟ كان هيغل في فلسفة القانون قد حلّ هذا المشكل في معنى انتقال مثالي من الروح الذاتي إلى الروح الموضوعي. وكان ماركس قد أدخل نظرية القيمة، حتى يستطيع أن يقرن منطوقات اقتصادية - سياسية في شأن الروابط المجهولة الهوية لمنظومة ما، مع منطوقات تاريخية - سوسيولوجية في شأن روابط الفعل المهيكَلة من خلال عالم الحياة، لدى فاعلين، أفراد أو جماعات. لكن استراتيجيات الحل هذه قد فقدت في الأثناء من استساغتها (Plausibiltät) أو قابليتها للتصديق. بذلك فإن نظرية المنظومات ونظرية الفعل يمكن أن تُفهَما بوصفهما أجزاء متناثرة[16] من هذا الإرث الهيغلي - الماركسي. إن السوسيولوجيا الألمانية الأقدم عهدًا، تلك التي ترتبط بدلتاي وهوسرل وقبل كل شيء (مع ماكس فيبر) بالكانطية الجديدة في جنوب غرب ألمانيا، قد أقامت مفاهيمها الأساسية على منوال نظرية الفعل (handlungstheoretisch). وفي الوقت ذاته انبثقت الأسس اللازمة بالنسبة إلى نظرية اقتصادية، أخذت من هوبز والنزعة النفعية فكرةَ النظام الأداتي، وطوّرت هذه الفكرة للحصول على التصوّر المتعلق بمنظومة محكومة عبر الوسط المالي.

يمكن المرء أن يفسّر تاريخ النظرية منذ ماركس باعتبارها حالة **فصل** (Entmischung)[17] **بين براديغميْن اثنين،** لم يمكن إدماجُهما في تصوّر عن المجتمع على مرحلتين (zweistufig)، واصلٍ بين المنظومة وعالم الحياة. إن أدوات نقدية، من قبيل مفهوم الأيديولوجيا على سبيل المثال، قد أصبحت باهتة، لأنه لا يمكن أن يتمّ إنشاء إطار ميتا-نظري له درجة تعقّد كافية في نطاق أحد البراديغميْن المنهاريْن. ولهذا السبب، فإن من الأهمّية بمكان أن نلاحظ بأي وجه تمّ التلاقي من جديد بين خطّي تاريخ النظرية الاثنين عند بارسونز. وأريد في ما يلي أن أبسط ثلاث أطروحات:

---

(16) باللاتيني في النص: disjecta membra. (المترجم)

(17) عدم امتزاج وليس «امتزاج» أو اختلاط (mélange) كما تقول الترجمة الفرنسية وهو فهم معكوس للنص (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 221). (المترجم)

(1) إن إطار نظرية الفعل هو أضيق من أن يكون بارسونز قد تمكّن من تطوير تصوّر عن المجتمع من منظور الفعل،

(2) أنه في مجرى هذا المنعرج نحو نظرية المنظومات لم يتمّ بلا ريب إعادة تأويل نظرية الفعل واستيعابها من دون تحفّظ. والصيغة البارسونية من الوظيفية المنظوماتية إنما تبقى مقيدة بالأعباء الضخمة لنظرية في الثقافة، والتي انتقلت إليها عبر ما ورثته عن دوركهايم وفرويد وقبل كل شيء ماكس فيبر.

(3) أن نظرية الحداثة التي طوّرها بارسونز في هذا الإطار، إنما تقترح صورة هي في مجملها تزويقية (harmonistisch)، لأنها لا تتوفر على الوسائل اللازمة للقيام بتفسير مستساغ عن نماذج التطوّر الباثولوجية.

-1-

من النظرية المعياروية عن الفعل إلى النظرية المنظوماتية عن المجتمع

إذا ما انطلق المرء مع دوركهايم من 'التمثّلات الجمعية' أو مع ميد من 'التفاعلات بتوسّط الرموز'، أو إذا ما قام المرء، كما كنت اقترحت، باختيار الفعل التواصلي مفهومًا أساسيًا، فإن المجتمع يمكن في بادئ الأمر أن يُتصوَّر بوصفه عالم الحياة الخاص بالمنتمين إلى مجموعة اجتماعية. هكذا يمكن من هذه السبيل أن يتمّ إدخال مفهوم النظام الاجتماعي من زاوية نظرية الفعل، يعني من دون اللجوء إلى مفهوم تقني عن المنظومة. وهو أمر لا نجد له معادلًا لدى بارسونز، إن نظريته عن الفعل، كما أريد أن أبين، ليست مركّبة (komplex) كفايةً حتى تسمح باستنباط تصوّر عن المجتمع. ولهذا، فإن بارسونز كان مجبَرًا على ربط الانتقال المفهومي من مستوى الفعل إلى مستوى رابطة الفعل بتغيير في المنظور التحليلي وبجهاز المفاهيم الذي يجانسه.

من هنا، ينشأ الانطباع الزائف بأن الأمر يجري وكأن التحليل الوظيفي لروابط الفعل يحيل من نفسه على تصوّر المجتمع باعتباره منظومة محكومة ذاتيًا، فإذا ما قام المرء بإدخال «عالم الحياة» بوصفه مفهوما تكميليًا لـ «الفعل التواصلي» وأن يتصوّره بوصفه خلفية محدّدة لسياقات مسارات التفاهم، فإنه يمكن عندئذ أن نحلّل إعادة إنتاج عالم الحياة تحت زوايا النظر الوظيفية المختلفة. نحن قمنا بادئ الأمر بفصل إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة عن إعادة إنتاجه المادّية، ومن

ثمّ فهمنا الفعل التواصلي باعتباره وسطًا، عبره تعيد البنى الرمزية لعالم الحياة إنتاج نفسها. وبذلك تسنّى لنا عقد تمايز وظيفي بين مسارات إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وهو لم يتطلّب بأي وجه أي تغيير في منظور المفاهيم الأساسية. وبحسب انطباعي الخاص، فإن بارسونز استهان بالقدرة أو بدرجة الاكتفاء الذاتي التي تتمتّع بها استراتيجية مفهومية وتحليلية تستند إلى نظرية الفعل، ولهذا السبب، لدى بناء نظريته عن المجتمع، حدّد موقع اللحام بين أنموذج المنظومة وأنموذج الفعل في قعر عميق.

كذلك فإن بارسونز أغفل المغزى المنهجي من السعي إلى تحويل المنظورين المفهوميين الواحد داخل الآخر. إن مقاربة نظرية الفعل من شأنها أن تربط تحليل العلوم الاجتماعية بالمنظور الداخلي للأعضاء المنتمين إلى المجموعات الاجتماعية. وبذلك، فإن المشكل المنهجي الذي يطرح نفسه على عالم الاجتماع هو أن يجد رابطًا تأويليًا بين فهمه الخاص وبين فهم المشاركين. أما نظرية المنظومات فهي على الضدّ من ذلك من شأنها أن تربط تحليل العلوم الاجتماعية بالمنظور الخارجي لملاحظ ما. ولهذا السبب فإن السؤال مابعد النظري عن العلاقة بين نظرية المنظومات ونظرية الفعل لا يمكن أن يُحسَم في شكل مستقلّ عن السؤال المنهجي عن الطريقة التي يمكن أن يتمّ بها ربط الصلة بين جهاز مفهومي موضوعاني مع جهاز مفهومي تمّ تطويره وأُعيد بناؤه من منظور داخلي. إن بارسونز لم يهتمّ بالهرمينوطيقا، نعني بمشاكل الولوج إلى مجال الموضوعات الخاص بالعلوم الاجتماعية من طريق فهم المعنى (der sinnverstehende Zugang). بيد أنه بذلك ليس لديه مواطن ضعف أمام المقاربات المنافسة في سوسيولوجيا الفهم - والتي كان فيكتور ليدز قد نبّه إليه في شكل متأخّر نسبيًا[1] فحسب، بل غفل قبل كل شيء عن المغزى المنهجي للسؤال عمّا إذا كان ينبغي أن يتمّ إدراج نظرية المنظومات تحت نظرية الفعل وإلحاقها بها.

في بادئ الأمر (1) سوف أخوض في مشروع نظرية الفعل لعام 1937

---

(1) Ch. W. Lidz and V. M. Lidz, «Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action,» in: J. J. Loubser et al., *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*, 2 vols. (New York: 1976), vol. 1, pp. 195 ff.,

وهنا، ص 256.

وسوف أعالج مشكل البناء الذي فرض في السنوات اللاحقة إعادة بناء (der Umbau) النظرية. ثمّ (2) أفحص عن منزلة المتغيرات النمطية[2] في التصوّر الذي طوّره في عام 1951، وأبين (3) لماذا رأى بارسونز نفسه مجبرًا أيضًا على التخلي عن هذه الصيغة الثانية من نظريته عن الفعل، وذلك لمصلحة وظيفانية المنظومات (Systemfunktionalismus).

(1) مشروع عام 1937 عن نظرية الفعل

كان بارسونز، في عمله الكبير الأوّل **بنية الفعل الاجتماعي**[3]، قد طوّر السمات الأساسية لنظرية معياروية عن الفعل، وذلك في شكل مناظرة مع التقاليد التجريبية. وقد تصدّى إلى هذه الأخيرة من جهتين: من جهة أولى حلّل مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية، كي يبين أن النزعة النفعية لا تستطيع أن تعلّل حرية القرار لدى الذات الفاعلة (وهي المعضلة النفعانية)، ومن جهة أخرى ركّز جهده على مفهوم النظام الأداتي، وذلك كي يبين أن السؤال عن الطريقة التي بها يكون النظام الاجتماعي ممكنًا، ولا يمكن أن يُحلّ بناءً على مفترضات تجريبية (وهو مشكل هوبز). في ما يخصّ المفهومَيْن المركزيَّيْن كليهما، نعني وحدة الفعل (action unit) ومنظومة الفعل[4] (action system)، قسّم بارسونز الخصوم مرة أخرى إلى طرفين متصارعين الواحد مع الآخر، لكنهما أخطآ مشكلهما بالقدر نفسه: إن مفاهيم الفعل العقلانية والتجريبية ليست أقدر على إدراك استقلالية الفاعل من مفاهيم النظام المادية والمثالية على إدراك مشروعية رابطة فعل ما ترتكز على المصالح. وهو ما عارضه بارسونز بواسطة مفهوم إرادوي عن الفعل (أ) ومفهوم معياروي عن النظام (ب).

---

(2) بالإنكليزية في النص: «pattern-variables». (المترجم)

(3) بالإنكليزية في النص: «The Structure of Social Action». (المترجم)

(4) نلاحظ أن هبرماس أثبت ترجمة خاصة هي «Handlungszusammenhang» أي «رابطة الفعل». لكن الترجمات تعتمد الأصل الإنكليزي في إثبات العبارة. (Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 205, and *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 223). وهو ما أخذنا به. (المترجم)

(أ) مفهوم إرادوي عن الفعل

وضع بارسونز بحثه حول بنية الفعل الاجتماعي تحت الشعار المستعار من فيبر (والمذكور في الأصل الألماني): «كل تمعّن (Besinnung) فكري في العناصر الأخيرة للفعل الإنساني الذي له معنى هو مرتبط منذ أوّل أمره بمقولات 'الغاية' و'الوسيلة'». هكذا، فإن بارسونز اتّخذ، مع فيبر، من البنية الغائية للنشاط الهادف (Zwecktätigkeit)، والتي هي محايثة لكل الأفعال، خيطًا هاديًا بالنسبة إلى تحليل مفهوم الفعل الاجتماعي. بذلك هو قد توجّه نحو التعينات الكلّية التي من شأن أصغر وحدة يمكن التفكير فيها عن فعلٍ ممكن. وبهذه الطريقة يريد أن يظفر **بإطار خاص بنظرية الفعل**، من شأنه أن يحدّد مجال الموضوعات الخاص بعلوم الفعل[5] تحديدًا أساسيًا.

يعوّل النموذج الغائي للفعل على فاعلٍ من شأنه أن يضع غايات في وضعية معينة، ومن أجل تحقيقها يختار ويستخدم وسائل تبدو له مناسبة. وكما اقتضت العادة، عرّف بارسونز «الغاية» بوصفها حالة مقبلةً (künftig) يرغب الفاعل في إيجادها، في حين أن «الوضعية» تتألّف من أجزاء هي في نظر الفاعل إما يمكن أن يتمّ وضعها تحت السيطرة وإما تفلت عن السيطرة، فهي إذًا تتألّف من «الوسائل» أو «الظروف». وإن الحسم بين وسائل بديلة هو أمر يقوم في أساسه على قواعد عملية (Maximen)، أما وضع الغايات فيتأسّس على توجّهٍ بحسب قيم ومعايير. والأمران كلاهما يجمعهما بارسونز بادئ الأمر بوصفهما «منوالًا معياريًا». أما الأفعال، فيمكن إذًا أن يتمّ تحليلها على المستوى الأوّلي من خلال المفاهيم

---

(5) «تمامًا مثل حال الوحدات في منظومة ميكانيكية بالمعنى الكلاسيكي، حيث إن الجزيئات يمكن أن تُعرَّف من حيث خصائصها فحسب، من قبيل الكتلة والسرعة والموقع في المكان واتجاه الحركة ...إلخ. كذلك الوحدات في منظومات الفعل هي أيضًا لها خصائص أساسية من دونها ليس من الممكن أن نتصوّر الوحدة باعتبارها 'موجودة' هكذا، وحتى نواصل المماثلة، فإن تصوّر وحدة مادية تمتلك كتلة ولكن لا يمكن تحديد موقعها في المكان، هي، في مصطلحات الميكانيكا الكلاسيكية، بلا معنى. ينبغي أن نسجّل أن المعنى الذي في نطاقه يتمّ الكلام هنا على وحدة الفعل بوصفها كيانًا موجودًا، هو ليس ذاك المتعلق بالمكانية العينية أو أي نوع من الوجود المنفصل، بل معنى قابلية التصوّر من حيث هي وحدة من زاوية الإطار المرجعي». يُنظر: T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: 1949), pp. 43 f., 76 ff.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

الحاصلة عن **توجّهات الفعل**، والتي يتمّ إسنادها إلى **فاعل** ما في **وضعية فعل** معينة.

هذا الإطار النظري للفعل إنما له سلسلة من الاستتباعات المفهومية، هي على قدر من الأهمّية بالنسبة إلى بارسونز، إذ يفترض النموذج أوّلًا أن الفاعل لا يتوفر على قدرات عرفانية فحسب، بل يستطيع أن يتّخذ قرارات موجّهة معياريًا بحسب أبعاد وضع الغايات والوسائل. وتحت هذا الجانب يتكلّم بارسونز على نظرية فعلٍ «إرادوية». إضافةً إلى ذلك يفترض مفهوم الوضعية أن الوسائل والظروف الواردة ضمن توجّهات الفعل هي مؤوَّلة من منظور الفاعل ذاته، على الرغم من أنها أيضًا متاحةٌ أمام تقويم يتمّ من منظور شخص ثالث. ومن هذه الناحية، فإن نظرية الفعل هي مطبّقة في شكل «ذاتوي»، وفي أي حال تستبعد النزعة الموضوعانية لمفاهيم الفعل التي أُعيدت صياغتها من جهة علم السلوك. وأخيرًا، فإن مفهوم توجيه الفعل مأخوذ على شاكلة بحيث إن الامتداد الزماني أو الطابع المساراتي (Prozesscharakter) للفعل يمكن أن يتمّ تأوّله تحت جانبين اثنين، إذ يتمّ تمثّل الفعل باعتباره مسارًا للبلوغ إلى هدف ما مع مراعاة مناويل معيارية. ومن جانب **بلوغ الهدف** (Zielerreichung) يتطلّب الفعل جهدًا أو بذلًا تتمّ المكافأة عليه عبر إرضاء ما أو أجرٍ ما (البعد التحفيزي: أداتي/ تكميلي)[6]. وأما من الجانب الثاني، نعني جانب **مراعاة المناويل المعيارية**، فإن الفعل يتخطّى المسافة بين جهات الوجود والوجوب (Sein und Sollen)، والوقائع والقيم، بين **ظروف** وضعية معطاة وتوجّهات الفاعلين المعينة عبر **قيم ومعايير** (البعد الأنطولوجي: الشروط/ المعايير[7]). بذلك يفقد 'الجهد' الذي يتطلّبه فعلٌ ما، المعنى التجريبي للسعي وراء المكافآت: إن «الجهد» (Anstrengung) هو هنا على الأرجح «اسمٌ[8] للعامل الرابط بين العناصر المعيارية والظرفية للفعل. أما ما جعله ضروريًا، فهو واقعة أن المعايير هي لا تحقّق نفسها في شكل آلي بل عبر الفعل فحسب، وذلك بمقدار ما يمكن أن تتحقّق عمومًا»[9].

(6) بالإنكليزية في النص الألماني: instrumental/consummatory. (المترجم)

(7) بالإنكليزية في النص: conditions/norms. (المترجم)

(8) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(9) Ibid., p. 719.

من الجلي أن هذه الاستتباعات الناجمة عن كون الفعل يتطلّب جهدًا خلقيًا إلى حدّ ما، هي في ارتباط مع «النزعة الإرادوية» لإطار نظرية الفعل المقترح، لكن هذا الإطار لا يستطيع بارسونز أن يفسّره، طالما أنه يحصر تحليله في الوحدة الأساسية للفعل. وفي إطار نظرية الفعل، الذي لا يمتدّ إلا إلى توجّهات فاعل متوحّد، لا يمكن تفسير التوجّه المعياري للفعل.

إن عناصر «الغاية» و«الوسيلة» و«الظرف» هي على الحقيقة تكفي لتعيين **وظيفة** مناويل القيم: يجب أن **تضبط القرارات** بحسب الأبعاد (in den Dimensionen) الخاصة بوضع الغايات واختيار الوسائل. أما ماذا يعني أن فاعلًا ما يوجّه قراراته بحسب قيم ما، فهو أمر لا يستطيع بارسونز أن يفسّره، طالما يحصر تحليله في الوحدة الأساسية للفعل.

هكذا، فإن الجزء الرئيس من الكتاب مخصّص أيضًا للمفاهيم الأساسية للنظام الاجتماعي، كما طوّرها دوركهايم وماكس فيبر.

(ب) مفهوم معياروي عن النظام

يجيب بارسونز عن السؤال، كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا، بحسب الخيط الهادي لمناظرة دوركهايم مع سبنسر. وهو يتمسّك بتصوّر دوركهايم القاضي بأن أفعالَ عددٍ كبير من الفاعلين يمكن أن يتمّ تنسيقها في شكل ملائم على أساس معايير معترَف بها على نحو بيذاتي. هذا **الإدماج الاجتماعي** يتطلّب من الفاعلين الأفراد الخشوع والتوقير (Ehrfuchrt)[10] إزاء سلطة أخلاقية، عليها يمكن أن يرتكز ادّعاء الصلاحية الذي ترفعه قواعد فعلٍ ملزمة في شكل جمعي، بل إنه في هذا الموضع طوّر بارسونز التمثّل المتعلّق بمنظومة قيمٍ قاطعة أخلاقيًا، وبهذا المعنى نهائية، من جهة أولى تتجسّد في معايير اجتماعية، ومن جهة أخرى تكون مرسّخة في حوافز الذوات الفاعلة: «ومتى ما طُبّقت على الضبط المستمرّ للسلوك في شكل مجموعة من الظروف المستقرّة، فإن منظومة قيم كهذه تصبح أيضًا متجسّدة في مجموعة من القواعد المعيارية. هي لا تصلح مباشرة بمنزلة غايات لفعل معين، وحلقات منها فحسب، بل تحكم الفعل المركّب للفرد في جملته أو

(10) احترام لا يخلو من الخشية والرهبة. (المترجم)

في شطر واسع منه»[11] وهذا بدوره يتطلّب بناء مراقبات باطنية للسلوك: «إن الفرد العيني العادي هو شخصية منضبطة أخلاقيًا. وهذا يعني قبل كل شيء أن العناصر المعيارية قد أصبحت 'باطنية'، 'ذاتية' بالنسبة إليه. هو يصبح بمعنى ما 'متماهيًا' معها»[12].

كذلك لا يهتمّ بارسونز بمسارات التجسيد (Verkörperung) والترسيخ، وبالتالي بمسارات المأسسة واستبطان القيم (على الرغم من أنه يحيل على مفهوم فرويد عن التقمّص (Introjektion)[13] وعلى بناء هياكل «الأنا الأعلى»)[14]. في بادئ الأمر يكتفي بتخصيص البعد الخاص بما هو معياري عبر ذلك الموقف الذي عنده تستطيع ذات فاعلة أن تتّبع أو أن تنتهك أوامر ملزمة. ويعتبر بارسونز تمييز دوركهايم بين الإكراه الخلقي والإكراه السببي، بين إكراه الضمير (das Gewissen) وإكراهٍ بسبب أوضاع خارجية، بمنزلة الاختراق الحاسم ضدّ الأحكام المسبقة التجريبية. ولقد توصّل دوركهايم إلى هذا التمييز عندما صار بينًا عنده، «أن الخوف من العقوبات لا يشكّل سوى حافز ثانوي للتقيد بالمعايير المؤسساتية، أما الحافز الأوّل فهو الإحساس بالإلزام الخلقي. بذلك يصبح المعنى الأوّل للإكراه هو الإلزام الخلقي، ويتمّ رسم تمييز قاطع بين الإكراه الاجتماعي وإكراه الوقائع الطبيعية»[15]. يستطيع الفاعل بطبيعة الحال أن يتّخذ بإزاء القيم والمعايير الموقف ذاته الذي يتّخذه بإزاء الوقائع، لكنه لن **يفهم** حتى ماذا تعني القيم والمعايير، إذا كان لا **يستطيع** أن يتّخذ موقفًا مطابقًا لها، مستندًا إلى الاعتراف بادّعاء صلاحيتها. إنه ضمن **هذا** الموقف فحسب إنما يجرّب الفاعل ذلك الإكراه الخلقي الذي

---

(11) Ibid., p. 400.

[هذا الشاهد كله ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(12) Ibid., pp. 385 f.

(13) في معنى تقمّص شخصية الغير والتشبّه بالغير أو بما هو خارجي، وهو لدى فرويد في مقابل «الإسقاط» (Projektion). والمصطلح الشائع هو «الاستدماج» وهو لفظ باهت. وقد يُقال «الامتصاص». (المترجم)

(14) يراجع الهامش في: T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, rev. ed. (New York: 1949), p. 386.

(15) Parsons, *The Structure*, p. 709.

[ورد هذا الشاهد كله بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

ينكشف له سواء في مشاعر الواجب أم في ردات الفعل على الذنب والفضيحة - ربّ إكراه هو ليس **يمكن أن يتوافق** (vereinbar) مع استقلالية الفاعل فحسب، بل حتّى يشكّلها بوجه ما. إنه «إكراه»، من شأن الفاعل أن يتملّكه على نحو أنه لم يعد يقع عليه مثل عنف خارجي، بل ينفذ إلى حوافزه من الداخل ويؤيدها (ausrichtet).

يحاول بارسونز بذلك أن يمنح الفكرة الكانطية عن الحرية، من حيث هي طاعة إزاء قوانين منحناها لأنفسنا، منعطفًا (Wendung) سوسيولوجيًا - أو بعبارة أفضل: هو يحاول أن يعثر على فكرة الاستقلال الذاتي هذه في صلب المفاهيم السوسيولوجية الأساسية التي وضعها دوركهايم وماكس فيبر. من أجل ذلك، فإن العلاقة التناظرية بين سلطة المعايير ذات الصلاحية (geltend) التي تعترض الفاعل، ومراقبة النفس المترسّخة في شخصيته، أي التطابق (Entsprechung) بين المأسسة واستبطان القيم، هي علاقة جوهرية، إذ فيها ينعكس الطابع المزدوج لحريةٍ، هي متشكّلة عبر الاعتراف **الشخصي** برابطة مع أنظمة **عابرة للأشخاص** (überpersönlich).

إن ما هو عند دوركهايم سلطة أخلاقية لنظام ما هو عند فيبر مشروعيته. وقد عمل بارسونز على بلورة التقارب بين هذه المفاهيم الأساسية بالاستناد إلى نمطَي تنسيق الأفعال اللذيْن ميز بينهما فيبر: نعني التكامل بين المصالح القائمة والإجماع على القيم. في حالة أولى، يقوم نظامٌ وقائعي (faktisch) مكوّن من سلسلة من الأفعال منتظمة (Regelmässig) في شكل إمبيريقي، وهو نظام يمكن إحداثه في بعض الأحيان عبر توجيهاتٍ للفعل عقلانيةٍ بمقتضى غاية (Zweckrational). وفي حالة أخرى، ينتج نظامٌ مؤسّساتي من العلاقات البيشخصية المضبوطة (geregelt) في شكل مشروع، وهو نظامٌ يمكن تحت ظروف معينة أن يتطّلب توجيهات للفعل عقلانيةٍ بمقتضى قيمة ما (wertrational). إن بارسونز في أي حال مقتنعٌ بأن الأنظمة الاجتماعية لا يمكن أن يتمّ استقرارها على المصالح القائمة **وحدها**. ذلك بأن أنظمة جُرّدت من قوّتها المعيارية وتمّ اختزالها في الاشتباك المصطنع للمصالح القائمة إنما تقود إلى حالات انعدام القوانين (anome): «إن نظامًا اجتماعيًا قائمًا على اشتباك المصالح فقط، وبالتالي في آخر المطاف على العقوبات، هو كما سنتبين ذلك من الصعب أن يكون ممكنًا على مستوى التجربة على الرغم من أنه

ربما كان على المستوى النظري قابلًا للتصوّر متى أخذنا النظام باعتباره فرضية أوّلية»[16] وإن الإجابة المبحوث عنها عن السؤال، كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا، إنما تنصّ بذلك على أن المؤسّسات ليست تجسّد القيم فحسب، بل **تُدمج** القيم مع المصالح القائمة، إذ إن توجيه الفاعل بحسب أنظمة مشروعة لا يجوز أن تستبعد التوجيه بحسب المصالح الخاصة.

من هنا تطرّق بارسونز، على المستوى التحليلي للنظام، إلى ذلك المشكل الذي سبق أن عجز عن إيضاحه في إطار تحليل يتعلّق بوحدة الفعل. وفي الأنظمة المشروعة بمقدار ما تكون 'غاياتٌ نهائية' أو قيمٌ مرتبطةً على نحو انتقائي بعلاقات مصالح قائمة ويتمّ جعلُها متطابقة معها، فإن الفعل المُمَأسس يمكن أن يتمّ تصوّره باعتباره مسارًا من **التحقيق الفعلي للقيم تحت شروط وقائعية**. وذلك أمرٌ قد كان يمكن أن يوحي بإقامة ترابط بين مفهومات الفعل والنظام التي تمّ تطويرها تحت (أ) و(ب). لكن بارسونز عزل مستويَي التحليل الواحد عن الآخر ومن ثمّ زاد من حدّة مشكل البناء الذي سيفرض عليه لاحقًا بعض التحوير لمقاربته. وهذا أمر سوف يصبح مفهومًا على نحو أفضل، عندما نستحضر السياق الذي طوّر فيه بارسونز نظريته عن الفعل.

(ج) المعضلة النفعانية

أبرز بارسونز قبل كل شيء من مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية المؤوَّل على نحو نفعاني، ثلاث لحظات. يقف الفاعل على وجه التحديد أمام عالم موضوعي من حالات الأشياء (Sachverhalte) الموجودة ويتوفر على معارف تجريبية دقيقة بهذا القدر أو ذاك حول أحداث وأوضاع (Zuständen) في العالم. والمذهب التجريبي يساوي الذاتَ الفاعلة مع الذات المتمثّلة والذات الحاكمة، التي تقف في المركز من نظرية المعرفة ونظرية العلم الحديثة: «إن نقطة الانطلاق هي تصوّر الفاعل بوصفه مُقدمًا على معرفة وقائع الوضعية، الذي فيها هو يفعل،

---

(16) Ibid., p. 404.

[ورد الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

هذه الأطروحة كانت محلّ جدال في: Th. Burger, «T. Parsons, The Problem of Order in Society,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1978), pp. 320 ff.

وبالتالي على معرفة الشروط اللازمة والوسائل المتاحة من أجل تحقيق غاياته»[17] وإن فئة المعرفة الوحيدة المأذون بها هي المعرفة التجريبية القابلة للاختبار علميًا. ولذلك يسمّي بارسونز مفهوم الفعل هذا ’عقلانيًا‘

علاوة على ذلك، يؤكّد بارسونز أن نجاح نشاط غائي موجَّه بحسب الوقائع إنما ينقاس حصريًا بما إذا كان الفعل يقود إلى الهدف أو لا، إذ إن المعايير الوحيدة المسموح بها في نموذج الفعل العقلاني بمقتضى غاية، وذلك بقطع النظر عن القواعد المأثورة في استجلاب المنافع، إنما تتعلّق بنجاعة الوسائل المختارة[18]، نعني بفاعلية التدخّل التي تمّت بمساعدتها: «كان هناك... ضغط ساحق على نوع مخصوص (من العناصر المعيارية) الذي مكن تسميته ’المعيار العقلاني للفاعلية‘»[19]. وتنحصر المناويل المعيارية في ضبط العلاقات بين الغايات الموضوعة والوسائل المتوفرة والظروف المعطاة. إن نموذج الفعل بذلك **يترك اختيار الغايات بلا تعيين**، إذ يتكلّم بارسونز على «عشوائية الغايات»، فإن غايات الفعل تتغير بحسب احتمالات عرضية[20].

بهذا الأمر ترتبط اللحظة الثالثة. إن مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية لا يقدّم أي آلية من خلالها يمكن أن يتمّ تنسيق أفعال الفاعلين المختلفين بعضهم مع بعض، ولهذا أيضًا يسمّي بارسونز مفهوم الفعل الاستراتيجي «ذرّيًا». وحين لا يواجه الفاعل إلا عالمًا من حالات الأشياء الموجودة، فإن قرارات الفاعلين الآخرين سوف تكون مفيدة حصريًا تحت زاوية النجاح الخاص. إن علاقة مستقرّة بين فاعلين عديدين لا يمكن أن تنتج إلا بطريقة عرضية، على سبيل المثال تحت الظرف القاضي بأن مصالح المشاركين هي تتشابك على نحو تكاملي وتستقرّ على نحو متبادل.

---

(17) Parsons, *The Structure*, p. 58.

[كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(18) «بنجاعة الوسائل المختارة، نعني» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 228). (المترجم)

(19) Parsons, *The Structure*, p. 56.

[هذا الشاهد كله ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(20) Ibid., p. 59.

حين يكون المرء، مثل بارسونز، مهتمًّا بالسؤال «كيف يمكن تصوّر حرية القرار بوصفها نواةَ حرية الفعل؟»، فإن ما ينجم أمامه من المفهوم النفعاني للفعل هو معضلةٌ. وإن التأمّلات الملتوية بوجه ما عن المعضلة النفعانية يمكن استجماعها تقريبًا على هذا النحو. يستوفي المفهوم النفعاني عن الفعل شرطًا ضروريًا بالنسبة إلى التعبير المفهومي المناسب عن حرية القرار عند الفاعل: إن الغايات يمكن أن تتغير في شكل مستقلّ عن الوسائل والظروف. ويريد بارسونز أن يبين أن هذا الشرط هو بالنسبة إلى مفهوم حرية القرار الذي يطوف في ذهنه ضروري بلا ريب، لكنه ليس كافيًا. وطالما أن التوجيهات المعيارية تتعلق بنجاعة اختيار الوسائل ونجاح الفعل فحسب، وطالما أنه بجانب قواعد عملية كهذه للقرار لا يُسمَح بوجود أي **قيم**، من شأنها أن تضبط انتقاء الغايات ذاتها، فإن النموذج النفعاني عن الفعل سوف يترك مكانًا لتأويلين متضاربين، كلاهما على حدّ السواء ذو نزعة حتمية، وبالتالي هما غير قابلين للتوفيق مع مصادرة حرية القرار، سواء أكانت المحاولة من أجل تفسير مسار وضع الغايات **وضعانية أم عقلانية**، فهي تؤدّي إلى مماثلة (Assimilation)[21] الغايات مع الظروف التي من شأنها أن تعين الفعل على مستوى التجربة. في الحالة الأولى، تكون الغايات مردودة إما إلى استعدادات فطرية وإما إلى استعدادات مكتسبة، «وتكون مماثَلةً مع... عناصر قابلة للتحليل من خلال مقولات غير ذاتية، وبشكل رئيس الوراثة أو البيئة...»[22]. أما في الحالة الأخرى، فيتمّ تصوّر وضع الغايات باعتباره وظيفة المعارف التي يمتلكها الفاعل عن وضعية ما: «إذا لم تكن الغايات عشوائية، فذلك لأنه ينبغي أن يكون من الممكن بالنسبة إلى الفاعل أن يقيم اختياره للغايات على معرفة علمية بواقع تجريبي معين... ويصبح الفعل مسارًا من التكيف العقلاني مع الظروف. إن الدور النشط للفاعل إنما يُردّ إلى دور الفهم[23] الذي له عن وضعيته والتوقّع الذي يرسمه عن الطور

---

(21) المجانسة، المساواة، التشبيه. (المترجم)

(22) Ibid., p. 64.

[ورد الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(23) وقع خطأ مطبعي في رسم اللفظة الإنكليزية في النص الألماني: علينا أن نقرأ «understanding» وليس «unterstanding» كما كتب هبرماس. (المترجم)

القادم من تطوّرها»[24]. لا التأويل العقلاني ولا التأويل الوضعاني للنموذج النفعاني للفعل بإمكانه مع ذلك أن يفسّر لماذا يمكن الفاعل أن يقع في أخطاء **في معنى لا يكون عرفانيًا فحسب.**

في هذا الموضع أصبح واضحًا أيُ بُعدٍ مفهومي يفتقده بارسونز: هو يفهم حرية القرار في معنى استقلالية، تتخصّص عبر **إمكانية الخطأ** (Fehlbarkeit)[25] **الأخلاقية**. إن حرية الاختيار، أكانت في معنى قرار إمبيريقي، بين بدائل عدة[26]، معيَن بالفطرة (Anlage) أو بالبيئة، أو في معنى قرار عرفاني معيَن بالمعرفة أو الحسابات، هي أمر لا يرضيه، ولهذا يوسّع بارسونز من مفهوم المناويل المعيارية إلى حدّ بحيث إن هذه المناويل تحصل على منزلة المناويل القيمية أو الغايات العليا غير القابلة لأن تُستخدم كأدوات، وأن التوجيهات القيمية ذات الصلة تستطيع أن تضبط وضعَ الغايات نفسَه: «إن مصطلحَ معياري سوف لن يُستعمَل باعتباره قابلًا للتطبيق على... منظومةِ فعلٍ ما إلا إذا، وبمقدار ما إذا، كان يمكن فحسب أن نعتبره يعبّر عن... شعور بأن شيئًا ما هو غاية في ذاته»[27].

(د) مشكل هوبز

كذلك، فإن مفهوم النظام المشروع الذي من شأنه أن يضبط العلاقات البيشخصية ضبطًا معياريًا، أمرٌ بسطه بارسونز في نطاق مناظرة مع التقليد التجريبي. وهذه المرة هو قد اختار نقطةَ انطلاق له فلسفةَ هوبز الاجتماعية. في هوبز رأى

---

(24) Ibid., pp. 63 f.

ثمّة مثال راهن على الاستراتيجية المفهومية الوضعانية قدّمه ن. لومان من خلال مقترحه بأن ننظر إلى الانتظارات المعيارية والعرفانية بوصفها من حيث الأساس معادِلات وظيفية وألا نميز بينها إلا بالاعتماد على مقياس واحد هو ما إذا كان فاعلٌ ما (أو منظومة أفعال ما) قد «قرّر» أن يستقرّ عند انتظار معين أو أن يعتبره قابلًا للمراجعة. يراجع: N. Luhmann, «Normen in soziologischer Perspektive,» *Soziale Welt*, vol. 20 (1969), pp. 28 ff.

[ورد الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(25) اللّاعصمة، قابلية الخطأ، «الخطّائية» (في معنى العبارة «ابن آدم خطّاء»). (المترجم)

(26) «بين بدائل عدة» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 229). (المترجم)

(27) Parsons, *The Structure*, p. 75.

المفكّر الذي طرح السؤال، كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا، والذي منح نقطة الربط المناسبة بالنسبة إلى نقد له منطلق محايث. وكما المذهب النفعي في وقت لاحق، كذلك انطلق هوبز من الذوات المعزولة، المجهّزة بملكة (Vermögen) الفعل العقلاني بمقتضى غاية. وفضلًا عن ذلك، يقبل هوبز بأن القدرات (Fähigkeiten) العقلانية توجد في خدمة الأهواء التي تُملي غايات الفعل، وبما أن أهواء الأفراد تتغير بحسب الصدفة فإنها ليست منسّقة (koordiniert) بالطبيعة، فإن السعي العقلاني وراء المصالح الخاصة ينبغي أن يتشوّه ويتحوّل إلى صراع الكل ضدّ الكل حول الأمن والخيرات النادرة. وإذا لم نأخذ في الاعتبار **إلا** الجهاز شبه الطبيعي للأفراد ذوي المصالح والفاعلين في شكل عقلاني بمقتضى غاية، فإن العلاقات الاجتماعية لن تستطيع من تلقائها أن تتّخذ شكل التنافس السلمي. وعن مفهوم الفعل الموجّه نحو النجاح ينتج على الأرجح أنه يمكن بالنسبة إلى كل فاعل أن يتمّ فهم قرارات كل فاعل آخر باعتبارها وسيلة أو شرطًا فحسب من أجل تحقيق الغايات الخاصة. ولهذا السبب، فإن كل أشكال الضبط الاصطناعية إنما تنظّمها سلفًا القاعدةُ الطبيعية القاضية بأن كل فرد هو يسعى إلى أن يمارس على كل فرد تأثيرًا وأن يكتسب تأثيرًا معمّمًا أي سلطة (Macht).

صاغ بارسونز مشكل هوبز على النحو الآتي. إذا ما انطلق المرء من مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية، «فإنه من صلب هذا الأخير أن أفعال البشر ينبغي أن تكون بالقوّة وسائل لغايات كل واحد منهم. وبالتالي فإنه يُعدّ بمنزلة غاية قريبة (proximate) هي لازمة مباشرة عن مصادرة العقلانية بأن كل البشر ينبغي أن يرغبوا في السلطة وأن يبحثوا عنها الواحد على حساب الآخر. هكذا، فإن مفهوم السلطة (power) سوف يحتلّ موقعًا مركزيًا في تحليل النظام. وإن مجتمعًا نفعيًا في شكل بحت هو مجتمع فوضوي وغير مستقرّ، لأنه في غياب وضع حدود على استعمال الوسائل، وبخاصة على استعمال القوة والتزوير، وينبغي، بطبيعة الحال، أن ينحلّ بنفسه في صراع غير محدود على السلطة، وفي خضمّ هذا الصراع المباشر على السلطة، كل تطلّع إلى بلوغ المطلب النهائي، إلى ما سمّاه هوبز الأهواء المتنوّعة، سوف يضيع بلا رجعة»[28].

---

(28) Ibid., pp. 93 f.

[ورد هذا الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

إن الحلّ الذي اقترحه هوبز بالنسبة إلى هذا المشكل في شكل عقد سيادة (Herrschaftsvertrag) يقضي بخضوع الكل على نحو غير مشروط تحت الحكم المطلق للواحد (Gewalt)، هو بلا ريب يفترض وضعيةً، حيث تكون الذوات الفاعلة في شكل عقلاني بمقتضى غاية على استعداد لأن تستوفي الشروط اللازمة من أجل إبرام العقد. وهي الوضعية، «حيث يأتي الفاعلون إلى تحقيق الوضعية بوصفها كلًّا واحدًا بدلًا من السعي وراء غاياتهم الخاصة بحسب ما تقتضيه (in terms of) وضعيتهم المباشرة، وبالتالي يقومون بالفعل الضروري من أجل إزالة القوة والتزوير، وتعزيز الأمن مقابل التضحية بالفوائد التي سيتمّ الفوز بها عند استعمالها في المستقبل»[29].

يعتبر بارسونز هذا الحلّ غير مقنع وذلك لسببين اثنين، إذ لا يستطيع نموذج الفعل العقلاني بمقتضى غاية أن يفسّر، كيف يمكن الفاعلين أن يبلغوا اتفاقًا (Vereinbarung) يكون **عقلانيًا**، وذلك يعني أنه يضع في الاعتبار **كل** المشاركين. ينبغي على هوبز ضمنًا أن يوسّع مفهوم العقلانية الغائية (Zweckrationalität) أو - كما يقول بارسونز - أن «يمدّده»[30]، بحيث يستطيع الفاعلون أن يتابعوا مصالحهم المفهومة جيدًا، ليس من خلال **إكراه محسوب الواحد على الآخر** فحسب، بل من طريق **التكوين العقلاني للإرادة الواحد مع الآخر**. ولهذا السبب يميز بارسونز بحدّة بين مفهوم **تقني** ومفهوم **عملي للعقلانية**، وبين منهجين مجانسين من اتّباع المصالح. إن التأثير غير المباشر الذي يُسلّط على وضعية الفعل الخاصة بآخر معين يعني محاولةَ تكييف (Konditionierung) قراراته من طريق الاستعانة بوسائل عقابية، بما في ذلك القوة والخداع، وعلى الضدّ من ذلك، يعني التأثير الممارَس على توجّهات الفعل الخاصة بفاعل آخر محاولةَ الإقناع من طريق الوسائل الحجاجية لتكوين الإجماع: «القوة» و«التزوير» يقابلان «الإقناع العقلاني»[31].

---

(29) Ibid., p. 93.

[ورد هذا الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

يراجع بهذا الصدد: R. Martin, «Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in his Political Philosophy,» *Western Political Quarterly* (September 1980), pp. 380 ff.

(30) Parsons, *The Structure*, p. 93.

(31) Ibid., p. 101.

هذا البديل ناقشه بارسونز بالاستناد إلى نظرية لوك، إذ يطالب لوك بعقل عملي يمنع أن يخضع السعي العقلاني وراء المصالح الخاصة في شكل حصري إلى أوامر العقلانية الغائية. وهو يتصوّر حالةَ الطبيعة من زاوية نظر الصلاحية **البيذاتية لـ حقّ طبيعي** في الإدراك العقلاني للمصالح الخاصة بمقتضى غاية ما. إن حقّ أي فرد في أن يسلك على نحو عقلاني بهذا المعنى، هو محدودٌ بكونه منصوصًا عليه سلفًا أيضًا لكل الآخرين: «باستعمال مصطلح العقل يفترض لوك في ما يظهر، أن هذا الموقف هو شيءٌ يبلغ إليه البشر من طريق مسار عرفاني، وذلك يتضمّن الاعتراف بأن كل الناس هم متساوون ومستقلّون وأن بينهم التزامًا متبادلًا بأن يعترفوا بعضهم بحقوق بعض وبالتالي أن يقوموا هم أنفسهم بالتضحية بمصالحهم الخاصة المباشرة»[32].

هكذا، فإن رأس الأمر في الاعتراض الأوّل هو أن الإلزامات – حتى لو كانت فعل الخضوع الوحيد تحت حكم مطلق – ينبغي أن ترتكز على إجماع معياري هو لا يمكن أن ينتج من اعتبارات عقلانية بمقتضى غاية فحسب. أجل، من تجميع الحسابات المختلفة حول علاقات الغايات–و–الوسائل التي يتّخذها كل فاعل مرتكزًا على معارف إمبيريقية ومتوجّهًا بطريقة أنا – مركزية (egozentrisch) قِبلة نجاحه الخاص، من ذلك يمكن في أفضل الأحوال أن ينتج أن كل الناس سوف يعتبرون اتّباعَ معيار مشترك أمرًا **مرغوبًا فيه**. لكن إمكان الرغبة في معيار ما لا تفسّر **القوّة الإلزامية** (verpflichtend) التي تنبثق عن المعايير السائغة والتي يمكن ردّها ليس إلى العقوبات، بل إلى الاعتراف البيذاتي، المحفَّز في آخر المطاف عبر علل ومبرّرات، بانتظارات سلوكية متبادلة: «هكذا، فإن في أساس موقف (لوك) تكمن مصادرةُ الاعتراف العقلاني»[33].

حتى لو قبلنا بأن المحاولة التي تتكرّر غالبًا في التقليد التجريبي وتفشل دومًا من جديد، الساعية إلى اختزال العقل العملي في القدرة على اختيار الوسائل

---

(32) Ibid., p. 96.
[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(33) Ibid., p. 96.
[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

العقلانية بمقتضى غاية، لا يزال بإمكانها أن تنجح[34]، فإن اعتراضًا تجريبيًا في نواته وأوسع نطاقًا، سوف يبقى على حاله (unberührt)[35]، إذ يتصوّر بارسونز، مع فيبر ودوركهايم، أن النظام الإكراهي الاصطناعي الذي وضعه هوبز في مرأى العين، ذاك الذي لا يضمن التقيد بالمعايير إلا من طريق العقوبات الخارجية، هو نظام لا يمكن أن يوضَع في شكل دائم ولذلك هو ليس مناسبًا كنموذج كي نفسّر، كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا. وبحسب بارسونز، يصحّ ذلك على كل نظام اجتماعي خال من المعايير، قائم على مجرّد الأمر الواقع (bloss faktisch)، ومرتكز على حالات المصلحة (Interessenlage) **فحسب**، وذلك بقطع النظر عمّا إذا كان النموذج السلوكي المكيَف سوف تتمّ المحافظة عليه بحسب النموذج الهوبزي من طريق سلطة الحكم والخوف من الجزاءات (Sanktionen) السلبية أو، تبعًا لتصوّرات الاقتصاد السياسي، من طريق تبادل الخيرات والتطلّع إلى جزاءات إيجابية، أو، في نهاية المطاف، من طريق الجمع بين الآليتين. وحتى بالنسبة إلى مجال السلوك الاقتصادي المحكوم بالسوق، والذي تأخذ منه في المقام الأوّل التفسيراتُ التجريبية من لوك إلى سبنسر وجهتَها، فإنه يمكن أن نبين بمساعدة حجّة دوركهايم المشار إليها، أن سلوكًا اجتماعيًا مسجّلًا على الأمر الواقع هو لا يمكن أن يستقرّ من دون وضع للمعايير (Normierung) التي تحدّ (begrenzt) فعل الفاعلين الذي تقوده المصالح، وذلك بواسطة توجيهات قيمية[36]. إنه لا يمكن

---

(34) إن جهدًا لافتًا بُذِل في هذا الصدد: D. Lewis, *Conventions* (Cambridge, Mass.: 1969), and J. Elster, *Ulysses and the Sirenes* (Cambridge: 1979), pp. 141 ff.

يتعلق الأمر هنا مرة أخرى بمقترحات من أجل حلّ مشكل **أُعيد بعدُ تعريفه إمبيريقيًا**، حيث إن الظاهرة المحتاجة إلى التفسير، نعني الطابع الإلزامي للمعايير الصالحة، قد ضاع في الطريق.

[«أُعيد تعريفه» وليس «غير معرَّف» (non défini) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 461)، وهو سوء فهم صريح. (المترجم)]

(35) لم يُمسّ، بِكرٌ. (المترجم)

(36) «إن اتّفاقًا تعاقديًا هو لا يحمل الناس سوية على هدف محدود إلا لوقت محدود. إذ لا يوجد حافز ملائم من أجله يجب على الناس أن يتابعوا حتى هذا الهدف المحدود بوسائل متطابقة مع مصالح الآخرين، وحتى ولو كان بلوغه بما هو كذلك يجب أن يكون متطابقًا معها إلى هذا الحدّ. ويوجد عداء كامن بين الناس الذين لا تأخذهم هذه النظرية في الاعتبار. إنه من جهة ما هي إطار للنظام إنما تكون مؤسّسة التعاقد ذات أهمية بالغة. فمن دونها سوف يكون الناس، كما قال دوركهايم صراحة، في حالة حرب. لكن الحياة الاجتماعية الفعلية ليست حربًا، إذ بمقدار ما تتضمّن متابعة المصالح الفردية، فإن هكذا مصالح تتمّ =

أن تُفسّر الأنظمة الاجتماعية في معنى نزعة أداتية (Instrumentalismus) جمعية: فإن نظامًا قائمًا على الأمر الواقع، ومنبثقًا عن تنافس الأفراد الفاعلين على نحو عقلاني بمقتضى غاية على السلطة و/ أو الثروة، سوف يبقى غير مستقرّ، طالما لم تُضَفْ إلى ذلك اللحظةُ الخلقية للضمير والواجب، نعني لحظة توجيه الفعل بحسب قيم ملزِمة.

هنا أيضًا بنى بارسونز علاقةً تناظرية بين موقفين متضادّين، ولكن خاطئين على حدّ سواء. إن **المادية** السوسيولوجية لا تنكر واقعَ أن (die Tatsache, dass) العلاقات البيشخصية عمومًا إنما يتمّ ضبطها في شكل معياري، لكنه يختزل المعايير في تنظيمات (Regelungen) مفروضة من خارج ويجهل أن مأسسة الانتظارات السلوكية إنما تتعلّق بتوجّهات الفاعلين وتلزم هذه الأخيرة إلزامًا معياريًا، وليست تؤثّر عليها في شكل وقائعي بحت عبر التلاعب بتبعات الفعل. أما **المثالية** السوسيولوجية، فهي من جهتها تقع في خطأ الحطّ من شأن الإكراه الانتقائي الذي ينجم عن المكوّنات غير المعيارية لوضعية الفعل، وعمومًا من الحامل المادّي لعالم الحياة. من هنا يتبين سبب تحفّظ بارسونز ضدّ دوركهايم[37]، فإن مفهوم النظام الاجتماعي الذي بسطه بارسونز انطلاقًا من النقد التناظري لهذين الموقفين كليهما، هو مفهوم المؤسسة الذي يتّبع النموذج الكانطي الجديد، نعني التصوّر الفيبري عن نظام مُدمِج للقيم وحالات المصالح. «إن الفعل ينبغي أن يكون مفكَّرا فيه دومًا»، بحسب ما رأينا، «باعتباره ينطوي على حالة توتّر بين نظامين مختلفين من العناصر، النظام المعياري والنظام الشرطي»[38].

= متابعتها على شاكلة بحيث تخفّف من هذا العداء الكامن، وتشجّع الاستفادة المتبادلة والتعاون السلمي بدلًا من العداء والتدمير المتبادل. سبنسر وآخرون يفكّرون مثله أنهم فشلوا فشلًا ذريعًا في أن يفسّروا كيف يتمّ هذا الأمر. وعندما وصل إلى تفسيره الخاص ركّز دوركهايم أوّلًا وقبل كل شيء على واقعة إمبيريقية: إن هذا المركّب الضخم من الأفعال في متابعة المصالح الفردية هي تجد موقعها داخل إطار مجموع من القواعد، مستقلّ عن الحوافز المباشرة للأطراف المتعاقدة. وهي واقعة إما أن الفردانيين لم يعترفوا بها وإما أنهم لم ينصفوها. تلك هي الرؤية الإمبيريقية المركزية التي منها بدأ التطوّر النظري لدى دوركهايم، والتي لم يفقدها قط». يُنظر: Parsons, *The Structure*, pp. 313 f.

[ملاحظة: ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(37) Ibid., p. 446.

(38) Ibid., p. 732. =

(هـ) التفاعل الاجتماعي. في مشكل التنسيق بين الأفعال تحت شروط العرَضية المزدوجة: القرار الأوّل في استراتيجية النظرية

لربما كان الأمر في هذا الطور أقرب إلى أن نربط مفهوم الفعل بمفهوم النظام على نحو بحيث إنهما يتكاملان الواحد مع الآخر على المستوى التحليلي نفسه من أجل مفهوم **التفاعل الاجتماعي**. ومن ثمّ كان يمكن مفهوم **التوافق** (Einverständnis) **المعياري** أن يصلح باعتباره جسرًا بين مفهوم النشاط الغائي الموجّه بالقيم ومفهوم النظام المُدمِج للقيم مع حالات المصلحة. وبذلك بلا شك كان يمكن تلك التأويلات والمواقف المتّخذة بِـ نعم/ لا من طرف المشاركين في التفاعل التي تحمل توافقًا حول القيم والاعتراف بالمعايير، أن تنتقل إلى مركز نظرية الفعل. وعندئذ لن تكون بنية **الغاية-و-الوسيلة في الفعل** هي التي توجد في الصدارة، بل عملية **تكوين إجماعٍ متوقّف على اللغة** (sprachabhängig)، وذلك بوصفها تلكم الآلية التي تناغم وتوالِف (abstimmt) بين خطط الفعل لدى مختلف الفاعلين الواحد بالنسبة إلى الآخر ومن ثمّ تجعل التفاعلات الاجتماعية ممكنة أوّل مرة. لكن بارسونز لم يسرْ في هذه الطريق[39]. هو قد بقي متمسّكًا بالتقاليد التجريبية التي نأى بنفسه عنها. إن المقاربة الفردانية لنظريةٍ تصطفّ وراء غائية الفعل غلبت

= إنَ بارسونز أسّس هذا المفهوم على دوركهايم وفيبر، وهو أمر لا يزال يثير بعد عقود من الزمن مجادلات حادة: W. Pope, J. Cohen and E. Hazelrigg, «On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis,» *American Sociological Review*, vol. 40 (1975), pp. 417 ff.,

وبهذا الصدد يراجع: R. St. Warner, «Toward a Redefinition of Action Theory,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1978), pp. 1317 ff.; W. Pope and J. Cohen, «On R. St. Warner's Redefinition of Action Theory,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1978), pp. 1359 ff., and T. Parsons, «Comment on R. St. Warner's Redefinition of Action Theory,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1978), pp. 1351 ff.

(39) في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي** لم يربط بارسونز بين مفهوميْ الفعل والنظام ربطًا تكامليًا، بل وضعهما على مستويات مختلفة، فهو قد فكّر في بُعدين اثنين، حيث يمكن أن يتمّ تجميع وحدات الفعل وضمّها معًا إلى منظومات الفعل: الربط بين أفعال صادرة عن فاعلين مختلفين والربط بين أفعال مختلفة للفاعل نفسه. ومن التجميع البيشخصي تنجم المنظومات الاجتماعية التي يمكن أن تمتدّ من التفاعلات البسيطة إلى حدّ المجتمعات الشاملة. أما في البعد الآخر فتنشأ منظومات عن الشخصية، يمكن بدورها أن تترابط في كيانات جمعية على أي درجة نشاء من التعقّد. وفي حين أن الأبحاث عن تاريخ النظرية في الكتاب تشير إلى تناظر بين مفهوم الفعل ومفهوم النظام، فإنه يصبح واضحًا في خاتمة الكتاب أن المسافة النظرية بين الفعل ومنظومة الشخصية ليست أكبر من تلك التي بين الفعل ومنظومة التفاعل. يراجع: Parsons, *The Structure*, pp. 737-748.

إلى حدّ بعيد، بحيث إن بارسونز بلا ريب يرى النشاط الغائي محدودًا بالمناويل القيمية وتوجّهات القيم ذات الصلة، لكن نقطة الانطلاق الحاسمة آخر الأمر إنما تظلّ هي الفعل الفردي الخاص بفاعل معزول. وأودّ أن أشرح هذا **القرار الأوّل الهامّ بالنسبة إلى بناء النظرية**، وذلك على خلفيةٍ نظريةٍ في الفعل التواصلي.

ينطلق بارسونز من الفاعل المحدّد في شكل مونادي (monadisch)[40]، ويريد أن يُنشئ الانتقال المفهومي من وحدة الفعل إلى رابطة الفعل على شاكلة بحيث إنه يفكّر في التفاعلات الأوّلية انطلاقًا من أفعال فاعلَين اثنين مجتمعَين، تمّ إدخالهما بادئ الأمر في شكل مستقلّ أحدهما عن الآخر. إن نقطة الانطلاق في التحليل هي التوجّه **المفرد** (singulär) للفعل. وهذا الأخير هو نتيجة عن **قرارات عرضية** (kontingent) **بين بدائل عدّة**. يعبّر توجّه القيم عن أن القيم ذات الصلة إنما تحدّد أفضليات بالنسبة إلى بديل من البدائل المعطاة في كل مرة. وبما أن القوّة الناظمة للقيم الثقافية لا تمسّ عرضيةَ القرارات، فإن كل تفاعل بين فاعلين اثنين يخوضان علاقة ما يوجد تحت شرط «العرضية المزدوجة»[41]، وهذه الأخيرة إنما لها دور الأمر الواقع الذي يخلق مشكلًا: فهي تجعل خدمات النظام (Ordnungsleistungen) ضرورية على المستوى الوظيفي. وفي البناء المنطقي للتفاعل تكون العرضية المزدوجة لحرية الاختيار لدى «الأنا» و«الآخر» متقدّمة على آليات النظام التي تنسّق الأفعال. وعلى المستوى التحليلي لوحدة الفعل تكون المناويل القيمية معزوّة (zugerechnet) إلى الفاعلين الأفراد باعتبارها حيازة ذاتية: وهي تحتاج بذلك إلى مناغمة (Abstimmung) بيذاتية. إن عنصر التوجيه القيمي يجب فقط أن يستبعد القبول بمسارات عرضية في وضع الغايات، وأن يمنع أن تتمّ مصادرة استقلالية وضع الغايات لفائدة ضرب من التكييف (Angleichung)، أكان عقلانيًا أو وضعانيًا، لتوجّهات الفعل بحسب محدِّدات (Determinanten) وضعية الفعل. ويتمسّك بارسونز بنواة المفهوم النفعي للفعل، حتى عند تأويل حرية القرار لدى الفاعل[42] بوصفها اختيارًا بين وسائل بديلة من أجل غايات موضوعة. ربما يعتقد

---

(40) من مصطلح «مونادة» (Monade)، وهو مشتق من لفظ يوناني، ويعني «الواحد» و«الوحدة» و«البساطة»، ويأخذ تقريبًا معنى «الجوهر الفرد» عند المسلمين. (المترجم)

(41) T. Parsons, *The Social System* (Glencoe: 1951), p. 36.

(42) «الفاعل» (Aktor) وليس «الفعل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 234). (المترجم)

أنه لا يمكن إنقاذ النزعة الإرادوية إلا بأن يتصوّر حرية القرار باعتبارها حرية اختيار عرضية، وفي لغة المثالية الألمانية: باعتبارها **مشيئة اعتباطية** (Willkür).

هذا التصوّر يتباين مع المفهوم المتعلّق بمنظومة قيم ثقافية متقاسَمة دومًا على نحو بيذاتي. وإنما في هذا الأمر على وجه الدقّة يكمن مشكل البناء: بأي وجه يجب على بارسونز أن يقرن تصوّر الفعل المحدّد في شكل مونادي مع تصوّر النظام البيذاتوي (intersubjektivistisch) المستعار من دوركهايم؟ أجل، إن المشكل كان يمكن أن ينحلّ لو أن بارسونز جعل الأعمال التأويلية التي تمكّن من الإجماع لدى المشاركين في التفاعل بمنزلة المكوّن النواة في الفعل الاجتماعي. إن مسارات التفاهم المتوقّفة على اللغة إنما تجري، كما بينا سابقًا، على خلفية تراث متقاسَم في شكل بيذاتي، وقبل كل شيء على خلفية قيم مقبولة في شكل مشترك. إن السياق الذي يحيل عليه نصّ ما في كل مرة، يمكن أن يُستخدَم بوصفه نموذجًا بالنسبة إلى ما يُؤسّس نظامًا ما. كذلك فإن مشكل التنسيق بين الأفعال الذي يطرح نفسه مع العلاقة العرضية المزدوجة بين الفاعلين القادرين على القرارات، سوف يُحلّ تبعًا لهذا النموذج وذلك عبر توجيه يقتدي بادّعاءات الصلاحية الخاصة بالمعايير المبنية على الاعتراف البيذاتي.

بلا ريب لا تنبثق مواقف نعم-و-لا إزاء الادعاءات المعيارية للصلاحية عن حرية اختيار **عرضية**، بل عن قناعات خلقية - عملية، فهي تخضع على الأقلّ في شكل ضمني للقوة المُلزِمة لعللٍ جيدة. أما إذا ما قام المرء أوّلًا، مثل بارسونز، بتحديد القرارات الموجّهة للفعل باعتبارها **إفرازًا للمشيئة الاعتباطية للفاعلين المعزولين**، فهو سوف يفتقد آلية تستطيع أن تفسّر بناءَ منظومة الأفعال انطلاقًا من وحدات الفعل[43] وانطلاقًا من هذا الإحراج يتبين سبب إعادة تهيئة نظرية الفعل، الأمر الذي يمكن التعرّف إليه في المؤلّفيْن الذيْن ظهرا في عام 1951 (**المنظومة الاجتماعية ونحو نظرية عامة عن الفعل**[44]).

---

(43) لن أتوقّف عند محاولة أخذ التصوّرات المتعلقة بنظرية التعلّم في الاعتبار. إن ما يُسمّى نموذج العقوبات يمكن بلا ريب أن يفسّر كيف يتمّ الربط بين الانتظارات السلوكية غير المعيارية بشكل شرطي.

(44) العنوانان وردا بالإنكليزية في النص الألماني: *The Social System* و *Toward a General Theory of Action*. (المترجم)

(2) نظرية الفعل في الحقبة الوسطى المبكّرة

في هذه **الفترة الوسطى المبكّرة** لم يعد بارسونز يحصر نفسه في أن يُدرك وحدة الفعل من خلال مفاهيم التوجيه الخاص بذات فاعلة في وضعية ما، بل بالأحرى صار يحاول الآن أن يتصوّر توجيه الفعل ذاته بوصفه نتاجًا للتضافر (Zusammenwirken) بين الثقافة والمجتمع والشخصية[45] فهو يحلّل توجيه الفعل إن شئنا في شكل خلفي (a tergo) من زاوية ما من شأن هذه المكوّنات الثلاثة أن تساهم فيه من أجل تحقّق فعل ملموس. بذلك ينتقل الفاعل إلى منظور وكالة (Agentur) هي في الوقت ذاته محفَّزة بالحاجات ومراقَبة بالقيم. ومن خلال التوجيهات التحفيزية تأخذ منظومة الشخصية نصيبها من توجيه الفعل، ومن خلال التوجيهات المعيارية، تُثبت المنظومة الاجتماعية صلاحيتها.

كان بارسونز قد تعرّف في تلك الأثناء إلى نظرية فرويد عن الشخصية وقبل كل شيء على الأنثروبولوجيا الثقافية لدى مالينوفسكي (Malinowski)[46]. وبذلك أيضًا انزاحت الرؤية النظرية عن مكانها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المرء لم يعد يستطيع أن يبني منظومات الفعل في شكل أوّلي انطلاقًا من وحداتها، بل صار ينبغي عليه أن يبدأ بها. وقد بدأ بارسونز بناءَه منذئذ بمفهوم الثقافة وفسّر منظومات الفعل الخاصة بالمجتمع والشخصية باعتبارها تجسيدات مؤسّساتية وترسيخات تحفيزية لنماذج ثقافية. وما يُستخدَم باعتباره وحدات أوّلية لم يعد هو وحدات الفعل، بل النماذج الثقافية أو الدلالات الرمزية. وهذه الأخيرة تتوحّد في تشكيلات، في منظومات قيمية ومنظومات تأويلية ثقافية قابلة للتوارث. إن جزء التراث الثقافي الذي هو مفيد على نحو مباشر بالنسبة إلى إرساء منظومات الفعل هو نماذج القيم. وهذه الأخيرة تكوّن المادّة الخام التي يتمّ تحويلها، من طريق المأسسة، إلى انتظارات سلوكية إلزامية أو معايير ذات صلاحية في شكل بيذاتي، ومن طريق الاستبطان، إلى حوافز شخصية أو استعدادات للفعل مربّية للطباع (charakterbildend). وبهذه الطريقة يتصوّر بارسونز منظومتَي الفعل الاثنتين

---

(45) T. Parsons: *The Social*, pp. 3-23; *Toward a General Theory of Action* (New York: 1951), pp. 3-25, 53-109.

(46) برونيسلاف كابر مالينوفسكي (1884-1942). أنثروبولوجي بريطاني من أصل بولندي. (المترجم)

باعتبارهما قناتَين مكمِّلتَين الواحدة للأخرى، بفضلها يتمّ تحويل قيم ثقافية إلى أفعال محفَّزة: «... فإن المنظومات الاجتماعية هي منظومات من الأفعال المحفَّزة المنظَّمة حول علاقات الفاعلين الواحد مع الآخر، أما الشخصيات فهي منظومات فعل محفَّز، تدور حول الكائن الحي»[47].

بيد أنه بهذا الإجراء نواجه مشكلين اثنيْن، أولهما أنه ينبغي أن نوضّح كيف يجب أن يتمّ التفكير في التحديد الثقافي لتوجيهات الفعل (أ)، والآخر كيف يمكن الجمع بين مفاهيم النظام (Ordnungsbegriffe) الثلاثة التي لنا عن منظومة الثقافة والمنظومة الاجتماعية ومنظومة الشخصية (Kultur-Sozial-und Persönlichkeitssystems)، تلك التي لم يمكن بناؤها انطلاقًا منها (ب). وأريد أن أناقش هذين السؤالين من زاوية المعضلات الناجمة عنها (aporetisch)، وبالتالي على نحو بحيث تصبح الصعوباتُ، تلك التي تكتنف نظريةً في الفعل مبدوءة في شكل مونولوجي من الفاعل المعزول، والتي لا تراعي آلية التنسيق اللغوية للتفاهم، واضحةً للعيان.

(أ) الربط بين التحفيزات وتوجيهات القيم

لم يعد بارسونز، في العروض المختلفة لنظرية الفعل منذ بداية الخمسينيات، يحصر عمله في تفكيك (zerlegen) توجّه الفعل الذي يجري من زاوية نظر تحقيق الغايات الموجَّه بحسب القيم، إلى مكوّناته التحليلية، بل صار الأمر يتعلّق منذئذ بالتحليل المفهومي لوجه الارتباط بين التحفيزات والتوجيهات القيمية. وكان بارسونز قد طوّر هذه **الصيغة الثانية من نظريته عن الفعل** في أربع خطوات.

لقد ميز بارسونز، في التوجيه التحفيزي لفاعلٍ ينبغي عليه، أمام غايات محدّدة وظروف معطاة، أن يختار بين وسائل بديلة، بين جانبين: **توجيه استثمار العواطف** (kathektisch)[48] **بحسب** أهداف وموضوعات، نحوها يسدّد الفاعل

---

(47) Parsons, *Toward a General Theory*, p. 54.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(48) من اللفظ اليوناني «(κάθεξις) *cathexis*» - «كاثكسيس»- الذي أدخله مترجم بريطاني (James Strachey) لتأدية مصطلح من التحليل النفسي «Besetzung» في معجم فرويد إبّان نقل أعماله الكاملة إلى =

مشاعره ومصالحه، **وتوجيه عرفاني** بحسب أوضاع وبدائل، يدركها (erfasst) ويحسبها. هذان الجانبان لا ينبغي الفصل بينهما إلا تحليليًا فقط: كل موضوع موظَّف (besetzt)[49] من أجل استثمار العواطف ينبغي الاعتراف به، وكل موضوع مُدرَك في شكل عرفاني هو مفيد من ناحية تلبية الحاجات. وهذان التوجّهان يمتدّان بالطريقة ذاتها إلى الإسقاطات (Projektionen) الذاتية على هدف ما كما إلى المكوّنات الموضوعية للوضعية.

لكن سيرورة التوجيه ما كان لها أن تُفهَم بوصفها قرارًا يفصل بين بدائل عدّة لو أن توجيه الفعل التحفيزي لم يتسنّ له أن يبرز جانبًا ثالثًا، وهو **توجيه تقويمي** هدفه أن يرسي علاقة غير منحازة قدر الإمكان بين مكافأة يمكن بلوغها وأشكال من الحرمان لا مفرّ منها: «إن النمط التقويمي يتضمّن الفعل العرفاني الذي يوازن بين دلالات المكافأة-و-الحرمان، الكامنة في مختلف مسارات الفعل البديلة، مع تطلّع نحو مكافأة قصوى على المدى البعيد»[50]. وإن المنوالين الوحيدين، اللذيْن يمكن أن يتمّ استنباطهما من بُعدي الاستثمار العاطفي (الكاثكسيس) (Kathexis) والعرفان (Kathexis und Kognition) نفسيهما، إنما هما المنفعة والنجاعة، وعلى وجه الدقة هي المناويل المسموح بها في التصوّر النفعاني للفعل. ولكن إذا كان يجب على التوجيه التقييمي أن يكتسب استقلاليته الخاصة أمام التوجيهات التوظيفية - العرفانية، فإن تأمين ميزان المكافآت ينبغي أن يتمّ بوساطة مقاييس من أصل غير نفعاني. إن **المناويل الثقافية** هي التي من شأنها، بفضل **التوجيه التقويمي**، أن تمارس على تحفيزات الفعل تأثيرًا بارزًا، وقبل كل شيء تأثيرًا تعديليًا (regulativ)[51].

= اللغة الإنكليزية. والقصد هو تشغيل أو «توظيف» الطاقة النفسية (والجنسية) و«شحنها» في العمل، وهو عبارة عن عملية «استثمار» الطاقة النفسية أو العاطفية في شخص أو فعل ما. (المترجم)

(49) (لفظ فرويد). (المترجم)

(50) Ibid., p. 71.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(51) «... نحن نقول إن النمط التقويمي يشير داخل منظومة التحفيز إلى النقطة التي عندها تصبح هذه القيمُ أو المناويلُ الثقافية حول توجّه القيم فعليةً... إن النمط التقويمي هو نفسه يهمّ عملية وزن البدائل وفعل الاختيار. وعندما يتمّ هذا التقويم بعينٍ محدقة نحو أي مناويل من أجل إرشاد الاختيار، فإن النمط التقويمي عندئذ أخذ بجانب معين من توجّه القيم. ويجب التذكير بأن فعل الاختيار هو في جوهره جانب =

إن التوجيه التقويمي هو همزة الوصل حيث الثقافة تصبح في قران مع التوجيهات التحفيزية للفاعل. وقد اتّخذ بارسونز ذلك مناسبة كي يستنبط من تصنيف التوجيهات التحفيزية كيفية توزيع المناويل القيمية والتوجيهات القيمية التي من جنسها. فهو يميز بين المقاييس (Massstäbe) العرفانية والتقويمية (bewertend) والخلقية (cognitive, appreciative, moral standards)[52]، ففي البعد العرفاني يتعلّق الأمر بمقاييس من أجل الحقيقة والموضوعية والطابع القطعي ...إلخ. وفي بُعد الاستثمار، أو الكاثكسيس، يتعلق الأمر بمناويل جمالية، بمقاييس من أجل الصدقية والأصالة والملاءمة ...إلخ. وفي بُعد التقويم يكون المشكل هو من زاوية أي وجهات نظر معيارية يمكن المناويل العرفانية والتقييمية بدورها أن تُختار وأن تُدمَج. وقد أدخل بارسونز المناويل الخلقية باعتبارها ذلك النوع من المناويل التي تكون من مستوى أعلى.

هذه الأنواع الثلاثة من المناويل هي لا تمثّل سوى جزء من التراث الثقافي، ألا وهو القيم الثقافية أو المكوّنات التقييمية للثقافة. فإن الثقافة تحتوي فضلًا عن ذلك على خطاطات عرفانية من أجل **تأويل** واقع الحال (was der Fall ist)[53]، وعلى أشكال رمزية من **التعبير** (Ausdrucksformen) من أجل عرض التجارب الجمالية - الإفصاحية.

أما بالنسبة إلى التحديد الثقافي للفعل، فإن ما هو حاسم هو المكوّنات الآتية: مكوّنات **المنظومة الثقافية**: خطاطات تأويل عرفانية وأشكال تعبير رمزية ومناويل قيمية، ومن بين **المناويل القيمية**: مناويل من أجل حلّ المشاكل العرفانية - الأداتية، ومناويل التقييم ومناويل من أجل حلّ المشاكل العملية، **توجيهات معيارية** من جنسها: عرفانية، تقييمية، خلقية، وأخيرًا، توجيهات تحفيزية: عرفانية، كاثكسية وتقييمية. وبشكل تخطيطي ما ينتج عن ذلك هو العلاقات بين هذه العناصر المقدّمة في الشكل (VII-1).

= التوجّه الذي ينطوي عليه مصطلح النمط التقويمي؛ فإن المناويل التي تتأسّس عليها الاختيارات هي جوانب التوجّه التي ينطوي عليها مصطلح توجّهات القيم». Ibid., pp. 71 f.

(52) ورد ذلك بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

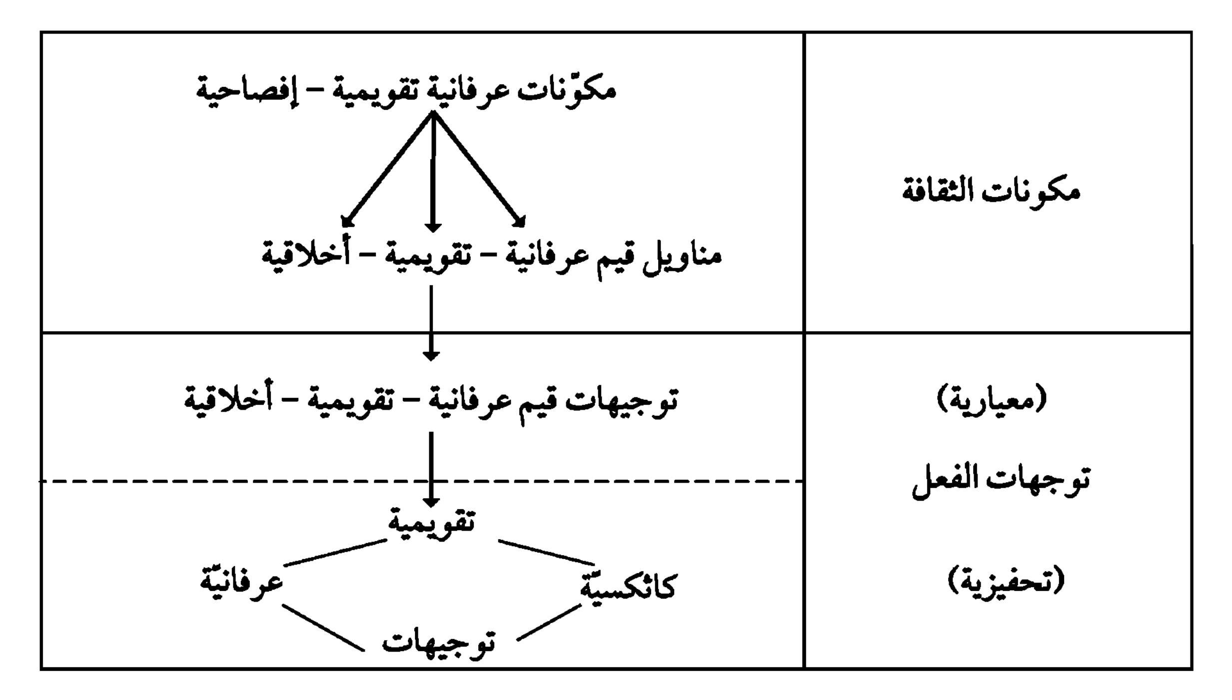
(53) was der Fall ist (في معنى الجملة الأولى من كتاب فتغنشتاين رسالة في **المنطق والفلسفة**): «Die Welt ist alles, was der Fall ist». (المترجم)

وعلى الرغم من أن بارسونز ابتدأ بالتوجيهات التحفيزية، من أجل وضع الخطاطة من أسفلٍ إلى أعلى، فإنه ينبغي أن تُقرأ في الاتجاه المعاكس، وأن يتمّ فهمُها بوصفها مثالًا ساطعًا على اختراق الضوابط (Regulative)[54] الثقافية حوافز الفعل.

الشكل (VII–1)

المحددات الثقافية لتوجهات الفعل

(بحسب النظرية العامة في الفصل عام 1951)



إن التصوّر المقدّم عن التحديد الثقافي لتوجيهات الفعل يجب على وجه التحديد أن يحلّ مشكل التنسيق الذي كانت الصيغة الأولى من نظرية الفعل قد صارعت من أجله بلا جدوى: إذ لم تعد مناويل القيم تُنسَب إلى الفاعلين المعزولين باعتبارها خاصيات ذاتية، بل إن نماذج القيم الثقافية قد تمّ إدخالها رأسًا بوصفها ملكية بيذاتية، بلا ريب، لا تسوغ أوّل الأمر إلا بوصفها مكوّنات

---

(54) علينا أن نستحضر هنا التمييز الذي وضعه سيرل بين «قواعد مكوّنة» (Constitutive Rules) و«قواعد ضابطة» أو ناظمة (Regulative Rules). الأولى تكوّن نشاطًا وجودُه تابع منطقيًا للقواعد ويمكن أن تأخذ شكل الأوامر في بعض الحالات فقط؛ والثانية موجودة بشكل سابق عن النشاط والذي وجودُه مستقل عن القواعد، ويمكن أن يُصرَّح على وجه خاص في شكل أوامر. (المترجم)

من التراث الثقافي، لا تتوفر بعدُ بطبعها على إلزامية معيارية. وإذا ما أراد المرء أن يحدّد الشروط اللازمة من أجل تفاعلات مضبوطة معياريًا ومرسّخة تحفيزيًا، فإنه لا يمكن أن يكتفي بأن يقرن عناصر توجيه الفعل **على نحو مباشر** بمكوّنات المنظومة الثقافية. وإلى هذا المشكل أنا سوف أعود لاحقًا. في بادئ الأمر أنا أودّ أن أتعقّب السؤال «بأي وجه تصوّر بارسونز توجيه الفاعل بحسب القيم الثقافية؟».

(ب) بأي وجه تقوم الثقافة والمجتمع والشخصية بتعيين توجيهات القيم

تبعًا للخطاطة لا تدخل الثقافة في ارتباط مع توجيهات الفعل إلا عبر مكوّناتها التقويمية - لا تبسط الثقافة قوّتها الضابطة إلا عبر توجيه الفاعل بحسب مناويل القيم الثقافية. وهذه بلا ريب لا تمتدّ إلى الدائرة التقويمية بحصر المعنى فحسب، فإلى جانب المناويل المتعلقة بما يسوغ بوصفه «خيرًا» (أو بوصفه أفضل أو أسوأ)، يهتمّ بارسونز بالمناويل التي تسوغ بالنسبة إلى حلّ المسائل العرفانية - الأداتية والمسائل الخلقية - العملية. ومن الجلي أن الأمر يتعلق **بالمقاييس** التي بها، في إطار تراث ثقافي معين، تنقاس **صلاحية** المنطوقات الوصفية والمعيارية والتقييمية والإفصاحية. بيد أنه بمناويل قيمية **ومناويل صلاحية مجرّدة** كهذه لم يتمّ استنفاد خصوبة **المضمون** الخاص بثقافة ما. إن الخطوط العليا للخطاطة تثير الانطباع بأنه لا نماذجَ تأويل عرفانية ولا أشكالَ تعبير إفصاحية يمكن أن تجد مدخلًا لها في توجيهات الفعل. وهذا الأمر لا يمكن أن يكون بارسونز قصده، ومع ذلك فهذا الانطباع لم يأت مصادفة. لقد أجاب بارسونز عن السؤال، ماذا يعني بالنسبة إلى فاعل ما أن يوجّه فعله في سياق تراث ما، بالاعتماد على نموذج جدّ بسيط. إن فاعلًا ما، هكذا هو تصوّره، إنما يفعل في إطار ثقافة ما، مجرّد أن يتوجّه فيها بحسب **موضوعات ثقافية**. وفي الحقيقة يشير بارسونز إلى أن (indem) اللغة إنما تمثّل الوسط النموذجي (exemplarisch) بالنسبة إلى توارث الثقافة، وهذا الرأي هو مع ذلك لم يستثمره في نظريته عن الفعل. وكما هو واضح من الخطاطة، أغفل بارسونز الجانب التواصلي من توجيه الفعل.

أن نفعل في إطار ثقافة ما يعني أن المشاركين في التفاعل سوف يستمدّون تأويلاتهم من مخزون معرفي، مضمون ثقافيًا ومتقاسَم في شكل بيذاتي، وذلك

كي يتفاهموا على وضعيتهم ويتّبعوا أهدافهم على هذا الأساس في كل مرة. ومن المنظور المفهومي للفعل الموجّه نحو التفاهم يبرز التملّك التأويلي للمحتوى الثقافي الموروث باعتباره عملًا من طريقه يتمّ التحديد الثقافي للفعل. إلا أن هذه السبيل في التحليل قد منعها بارسونز عن نفسه، وذلك لأنه يتصوّر التوجيه بحسب القيم باعتباره توجيهًا بحسب **موضوعات**.

كان بارسونز، في بادئ الأمر، قد صنّف الموضوعات التي يستطيع فاعل ما أن يتّصل بها، انطلاقًا من منظور النشاط الغائي باعتبارها وسائل (أو موارد) وظروفًا (أو قيودًا). أما الآن فقد نتج، تحت زاوية نظر البنية التفاعلية لرابطة الفعل تصنيفٌ آخر، إذ يميز الأنا (Ego) موضوعات اجتماعية، بإمكانها أن تضطلع بدور غيرٍ (ein Alter) ما، عن موضوعات غير اجتماعية. ومن بين هذه يميز بارسونز من جديد الموضوعات الفيزيائية التي يمكن أن تبرز باعتبارها وسائل أو ظروفًا، عن الموضوعات الثقافية. ويميز بارسونز الموضوعات الفيزيائية عن الموضوعات الثقافية بالاعتماد على **شروط تحديد الهوية** (Identifikationsbedingungen). إن الموضوعات الفيزيائية هي كيانات في المكان والزمان، في حين أن الموضوعات الرمزية إنما تمثّل نماذج ثقافية يمكن أن يتمّ توارثها، أي نقلها وتملّكها، من دون تغيير دلالتها. إن التفريد (Individuierung) في المكان والزمان لا يهمّ المحتوى الدلالي، بل الحامل المادّي الذي به يكتسب نموذج الدلالة هيئة رمزية فحسب.

بذلك، فإن بارسونز يخصّص الموضوعات الفيزيائية والثقافية تخصيصًا أنطولوجيًا، وذلك يعني من وجهة نظر ذات عارفة، ومن ثمّ يفوته الفرق، الذي هو أكثر أهمّية من منظور الذات المتكلّمة والفاعلة، بين **موضوعات** مفرَّدة في المكان والزمان و**دلالات** متجسّدة رمزيًا. فبعضهم يمكن أن يُلاحَظ وأن يُتحكَّم فيه، أي أن يُغيَّر عبر التدخّل المسدّد نحو هدف ما، أما بعضهم الآخر فيمكن أن يُفهَم فحسب، أي أن يُنتَج أو أن يُجعَل متاحًا من طريق المشاركة (على الأقلّ بالقوة) في مسارات التواصل. إلا أن بارسونز يجهل هذا الفرق **ويساوي بين النماذج الثقافية القابلة للتوارث وعناصر الوضعية** التي بها يتّصل الفاعل كما يتّصل بالموضوعات. هذا التشيؤ يصدّ النظر عن الدور الذي يؤدّيه التراث الثقافي باعتباره سياقًا وخلفية للفعل التواصلي.

إن **تشيؤ المحتويات الثقافية القابلة للتوارث** يظهر بعدُ من خلال التصوّر القاضي بأن الفاعل بإمكانه أن يشكّل تجاه الموضوعات الثقافية توجيهات تحفيزية بالطريقة ذاتها التي يشكّلها بها تجاه عناصر أخرى من الوضعية، أكان الأمر يتعلق عندئذ بالخصوم أو بالوسائل أو بالظروف. ومن المؤكّد أن فاعلًا ما يمكنه إذا اقتضت الحال أن يسلك في شكل متفكّر (reflexiv) إزاء تراث ثقافي معين، ويستطيع إن جاز التعبير أن ينعطف كي يجعل الأفكار أو القيم أو الرموز الإفصاحية موضوعًا لتحليل ما، كي يوظّفها (besetzen)، من جهة ما هي مُمَوْضَعة (vergegenständlicht)، إيجابًا أو سلبًا، وكي يقوّمها بالاعتماد على مناويل من جنسها ...إلخ. لكن ذلك لا يسوغ بالنسبة إلى الحالة العادية للموقف الإنجازي الذي في نطاقه يقوم فاعلٌ ما باستعمال تراثه على نحو تواصلي.

على مستوى التواصل توجد الذوات الفاعلة أمام المهمّة القاضية بأن يعثروا لوضعية الفعل التي من شأنهم على تعريف مشترك، وأن يتفاهموا في داخل هذا الإطار التأويلي على ثيمات (Themen) وخطط للفعل. ومن خلال هذا العمل التأويلي يضعون مخزون المعرفة الموروث قيد الاستعمال. وبذلك يكون لنماذج التأويل ونماذج القيم ونماذج التعبير الثقافية، كما كنّا قد رأينا من قبل، وظيفةٌ مزدوجة، فمن حيث إنها كلٌّ واحدٌ هي تكوّن السياق الخاص بالخلفية المعرفية المقبولة من دون جدال، لكن بعض النماذج الثقافية إنما تدخل في الوقت ذاته في المحتوى الدلالي للتلفّظات التي تتمّ **في كل مرّة**. وبذلك، فإن الثقافة لن تبقى خلف ظهر الفاعلين على نحو تواصلي، بل تترك نمط اليقينيات الخلفية وتأخذ هيئةَ معرفةٍ هي في أسسها قابلة للنقد. لكن نماذج التأويل الثقافية لا تكتسب، لا في وظيفتها المتعلقة بتكوين السياقات ولا في تلك المتعلقة بإنتاج النصوص، منزلة الموضوعات التي سوف يحيل الفاعلون عليها كما على أجزاء مكوّنة لوضعية الفعل.

حاول المشاركون في التفاعل، وهم ينهلون تأويلاتهم من معين تراثهم، أن يصنعوا إجماعًا على شيء ما داخل العالم. وبذلك يرجعون إلى موضوعات في العالم يمكن التعرّف إلى هويتها، يمكن أن يتعلق الأمر بأشياء وأحداث في عالم من حالات الأشياء (Sachverhalten) الموجودة (وبالتالي بموضوعات فيزيائية)، أو يتعلق بمكوّنات عالم اجتماعي مؤلّف من العلاقات البيشخصية المضبوطة ضبطًا

مشروعًا أو بشيء ما في عالم ذاتي مؤلّف من تجارب العيش (Erlebnisse) المتاحة في شكل مفصّل (وبالتالي بموضوعات اجتماعية بالمعنى الواسع). إن الأفكار والقيم وأشكال التعبير الرمزية التي تدخل في مسار التفاهم، تصلح من أجل التواصل عبر موضوعات كهذه، أما هي ذاتها فهي ليست موضوعات من نوع قابل للمقارنة. وفي الأغلب فإن ما يمكن المرء أن يقوله عن المؤوّلين والمترجمين، عن العلماء والمنظّرين في الأخلاق والقانون، والفنّانين ونقّاد الفن، هو أنهم عندما يعملون في شكل متفكّر على أفكار أو قيم أو أشكال تعبير رمزية، ويحيلون على موضوعات ثقافية.

هكذا، فإن بارسونز يضع نماذج التأويل الثقافية التي يُفترَض أن تبرز في وضعيات الفعل باعتبارها «موضوعًا»، في تقابلٍ مع تلك الأجزاء المكوّنة للثقافة التي كان قد تمّ استبطانها، وبعبارة أخرى مأسستُها. بيد أنه بهذا التمييز لم يفكّك تشيؤ الثقافة، بل عبر التباينات الزائفة، إنما هو يثبّتها. عندما تكون نماذج القيم الثقافية، بحسب تصوّره، مستبطَنة وممأسَسة، من جهة تطبع الحوافز، ومن جهة تحدّد انتظارات الأدوار، فهي تتحوّل إلى مكوّنات تجريبية، وذلك يعني إلى مكوّنات مفرّدة في المكان والزمان، للشخصيات أو لمنظومات التفاعل. وعلى الضدّ من ذلك، فإن الموضوعات الثقافية إنما تبقى بالنسبة إلى الفاعلين وتوجيهات الفعل الخاصة بهم موضوعات خارجية. وعلى الرغم أيضًا من أن هذه الموضوعات الثقافية إنما يُنسَب لها نوع من وظيفة المراقبة، فإنها لا تكشف لا عن القوة الدافعة المحفِّزة ولا عن القوة المعيارية الضابطة لتلكم القيم التي كان قد استوعبها الأشخاص أو المؤسسات: إذ «على خلاف استعدادات – الحاجة وتوقّعات – الأدوار، فإن **الرموز** التي هي في الحالة الراهنة كياناتُ (entities) مراقبةٍ مصادَر عليها، هي ليست باطنية في المنظومات التي تراقب توجّهاتها. إن الرموز تراقب منظومات التوجّهات، تمامًا كما تفعل استعدادات – الحاجة وتوقّعات – الأدوار، لكنها لا توجد بوصفها عوامل داخلية مصادَر عليها، بل بوصفها موضوعات للتوجّهات (منظورًا إليها كما توجد في العالم الخارجي جنبًا إلى جنب مع الموضوعات الأخرى الموجَّهة بواسطة منظومة فعل ما)»[55].

(55) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في الألماني. (المترجم)

لا تفعل هذه المحاولة الهادفة إلى فصل المضامين الثقافية **المتأرجحة** عن نماذج القيم **المتجسّدة**، بحسب بُعدَي «الموضوعي» و«غير الموضوعي»، سوى أن تزيد الأمر التباسًا. إن الذات التي في نظرية المعرفة، المتوجّهة قِبلة الموضوعات، هي - كما رأينا من قبل - نموذج خاطئ منذ البداية. وبدلًا من ذلك، فإن ما يوصى به هو بنيةُ الفعل الموجّه نحو التفاهم باعتباره النموذج الذي على أساسه يمكن أن ندرس، كيف أن الثقافة والمجتمع والشخصية من شأنها أن تؤثّر معًا من أجل تحديد توجّهات الفعل. ومن خلال الخصائص الصورية للعمل التأويلي لفاعلين يناغمون بين أفعالهم بواسطة أعمال تواصلية، يمكن أن يتبين، كيف يكون من شأن تقاليد ثقافية وأنظمة مؤسساتية وكفاءات شخصية أن تجعل ممكنًا قيامُ شبكة تواصلية واستقرارُ منظومات الفعل، في شكل أشياء مفهومة بنفسها مبثوثة في ثنايا عالم الحياة.

تمثّل كفاءات الفرد المنشّأ اجتماعيًا وأشكال التضامن عند المجموعات المندمجة عبر القيم والمعايير، على غرار التراث الثقافي، نوعًا من الموارد بالنسبة إلى الخلفية التي تشكّلها يقينيات عالم الحياة. وعلى غرار هذه، تكوّن السياق الخاص بوضعيات الفعل. وبالنظر إلى مساهمة الثقافة في الفعل الموجّه نحو التفاهم نحن ميزنا الوظيفة المكوّنة للسياق عن الوظيفة المنتجة للنص. ولكن مهما كانت مساهمة المخزون المعرفي الثقافي في إنتاج النص نوعيةً، فإن الشخصية والمجتمع، والكفاءات المكتسبة عبر التنشئة الاجتماعية والأنظمة المؤسساتية، لا تقلّ مساهمةً عن الثقافة. وذلك أن الخلفية التي عليها تجري مشاهد التفاعل، والتي منها بوجه ما تنبثق وضعياتُ الفعل الموجّه نحو التفاهم، لا تتألّف من اليقينيات الثقافية فحسب، نعني من نماذج تأويل ونماذج قيم ونماذج تعبير مقبولة بلا جدال، من **افتراضات** خلفية معينة، بل إن الخلفية[56] تتكوّن أيضًا، كما رأينا سابقًا، من **مهارات** (Fertigkeiten) فردية، ومن **المعرفة** الحدسية بالطريقة التي يكون بها المرء ماهرًا مع وضعية ما، ومن الممارسات التي تمّ التأقلم معها (eingelebt)

---

(56) «نعني من نماذج تأويل ونماذج قيم ونماذج تعبير مقبولة بلا جدال، من **افتراضات** خلفية معينة؛ بل إن الخلفية...» هذه الجملة ساقطة من الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 221). (المترجم)

اجتماعيًا، وبالقدر نفسه من **المعرفة** الحدسية التي **إليها** يمكن المرء أن يطمئنّ في وضعية ما. ولا تملك يقينياتُ عالم الحياة الطابعَ العرفاني للتقاليد الثقافية المعتادة، فحسب، بل أيضًا، إن صحّ التعبير، الطابعَ النفسي للكفاءات المكتسبة والمختبَرة، كما الطابع الاجتماعي على الأرجح لأشكال التضامن المؤكّدة أيضًا. إن الطابع غير المشكوك فيه (Fraglosigkeit)[57] لعالم الحياة، والذي انطلاقًا منه يفعل المرء في شكل تواصلي، لا يدين بوجوده إلى هذا النوع من الأمن الذي يعود إلى **ما يعرفه المرء** بطريقة مبتذلة، فحسب، بل أيضًا إلى نوع اليقين، الذي يعود إلى الوعي بأنه **يستطيع** شيئًا ما أو يجوز له أن **يطمئنّ** (verlassen) إلى أحد ما. أجل، **إن الطابع النوعي غير المشكوك فيه** الذي - وبطريقة مفارقة - **يحجز** (vorenthält) المعروف ويمنع عنه طابع المعرفة التي يمكن أن ينكشف أنها خاطئة، يبدو أنه لا يتحقق إلا لأن المكوّنات الثلاثة كلّها هي في يقينيات عالم الحياة لا تزال مترابطة على نحو مبثوث بهذا القدر أو ذاك: إن معرفة **كيف** يقوم المرء بشيء ما، ومعرفة **إلام** يمكن المرء أن يطمئنّ، هما متشابكتان مع **ما** يعرفه المرء عمومًا. لا تنفصل «معرفة كيف» (know how) عن «معرفة ماذا» (know that) إلا في اللحظة التي تتمّ إعادة سبك (umgeformt) اليقينيات الثقافية في مضامين تواصلية، من ثمّ في معرفة مرتبطة بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد[58].

(ج) إدخال «المتغيرات النمطية»: القرار الثاني في استراتيجية النظرية

مع مفهوم الفعل التواصلي اكتسبنا ليس فقط نقطة انطلاق مناسبة من أجل تحليل المساهمات التي تقوم بها الثقافة والمجتمع والشخصية لدى تحقيق

---

(57) الطابع المسلّم به، الخالي من أي شبهة أو ريب، الطابع المؤكّد ...إلخ. (المترجم)

(58) هذه الاقتراحات أنا أدين بها إلى ندوة وقعت في فصل الربيع من عام 1980 في باركلي أشرف عليها ج. سيرل وهـ. دريفوس في شأن «الخلفية المعرفية» (Background-Knowledge). إن محاولات تحليل اللغة الموجّهة على نموذج السياق من أجل إدراك البنية التي تشدّ خلفية عالم الحياة، إنما تبدو لي واعدة أكثر من محاولات إعادة البناء ذات المنطلق الفينومينولوجي. وعلى الرغم من ذلك ينظر:

M. Polanyi: *Personal Knowledge* (London: 1958); *The Tacit Dimension* (New York: 1966),

وبهذا الصدد ينظر أيضًا: M. Grene, «Tacit Knowing,» *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 8 (1977), pp. 164 ff., and R. Harré, «The Structure of Tacit Knowledge,» *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 8 (1977), pp. 672 ff.

توجيهات الفعل، بل إنه بالاعتماد على هذا النموذج يمكن المرء أيضًا أن يوضّح كيف يكون من شأن الثقافة والمجتمع والشخصية أن تتلاحم بوصفها أجزاء مكوّنة لعالم الحياة المهيكَل في شكل رمزي. وكي يُفهَم مشكلُ البناء هذا فهمًا صحيحًا، ينبغي على المرء أن يضع نُصب عينيه أن الأنظمة الثلاثة للثقافة والمجتمع والشخصية قد تمّ إدخالها أوّل الأمر بوصفها «منظومة» في معنى غير مخصّص تمامًا. لا يزال بارسونز يتّبع الرأي القاضي بأن المجتمع يمكن أن يتمّ تصوّره من زاوية نظرية الفعل باعتباره سياق فعل مفصّل بحسب هذه المكوّنات. وإن فكرةَ أن البنى الرمزية لعالم الحياة تعيد إنتاج نفسها عبر الفعل التواصلي يمكن أن تصلح باعتبارها مؤشّرًا بالنسبة إلى تحليل واعد **للرابطة التي تجمع بين الثقافة والمجتمع والشخصية**. فإذا ما تساءلنا عندئذ كيف تأخذ إعادة الإنتاج الثقافية والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية في الاعتبار آلية التفاهم ذاتَها بطرق مختلفة، فإن التبعيات المتبادلة بين المكوّنات الثلاثة لعالم الحياة سوف تتراءى لنا. ولكن لأن بارسونز أغفل آلية التفاهم عند بناء نظريته عن الفعل، فإنه ينبغي عليه، من بين مقدّمات **أخرى**، أن يحاول العثور على معادل لمفهوم عالم الحياة.

كونه قد انطلق من النموذج، الثابت منذ أوّل قرار له ببناء [نظريته]، والمتعلّق بالقرار (Entscheidung)[59] الموجّه قيميًا الذي يقوم به فاعلٌ معين من بين بدائل عدّة للفعل، فإنه ينبغي عليه أن يهيئ الوسائل المفهومية التي من طريقها يمكن أن يتمّ التفكير في انبجاس توجيه معين للفعل من رحم التضافر (Zusammenwirken) بين الثقافة والمجتمع والشخصية. ومن أجل هذا الهدف أدخل بارسونز ما سمّاه «المتغيرات النمطية في التوجيه القيمي»[60] وبذلك يبلغ إلى **القرار الثاني المهم في بناء** [نظريته]. إن القيم الثقافية إنما تشتغل بوصفها نماذج بالنسبة إلى اختيار بين بدائل عدة للفعل، تعين التوجيهات الخاصة بفاعلٍ معين وذلك من حيث إنها تحدّد أفضليات، من دون أن تمسّ بالطابع العرضي للقرارات. ويصرّح بارسونز

(59) قرار الاختيار. (المترجم)

(60) Parsons: *The Social*, pp. 58 ff., and *Toward a General Theory*, pp. 78 ff.

[بالإنكليزية في النص: «pattern variables of value orientation». (المترجم)]

عندئذ بأنه توجد، بالنسبة إلى وضعيات الفعل مهما كانت، خمسة مشاكل تحديدًا، هي تطرح نفسها أمام أي فاعلٍ على نحو **لا مفرّ** منه وذلك في شكل بدائل **كلّية ومجرّدة**، مرسومة **تخطيطيًا على نحو ثنائي**، يجب اتخاذ قرار في شأنها[61]، ويعزو

---

(61) إن المشاكل التالية هي التي استقى منها بارسونز لوحة المتغيرات النمطية:

1- هل يجب على من يفعل (der Handelnde) أن يتّبع مصالحه على نحو مباشر أم يجب عليه أن يسمح باعتبارات في نطاقها يقع تسويغ مصالح عامة؟ إن الخيار هنا هو بين التوجّه بحسب مصالح خاصة أو التوجّه بحسب مصالح عامة. 2- هل يجب على من يفعل أن يتّبع مشاعره ورغباته على الفور، أم يجب عليه أن يكبت دوافعه وأن يؤجّل أنواع المكافآت (Gratifikationen) التي يمكن الحصول عليها؟ هنا يقوم الخيار بين موقف مندفع، أسير المشاعر، وموقف منضبط، محايد من حيث المشاعر. 3- هل يجب على من يفعل أن يقيم مسافة إزاء الوضعية التي يجد نفسه فيها، ومن ثمّ أن يحلّلها من زوايا نظر تعني أيًا كان من الناس، أم يجب عليه أن ينخرط، بوصفه مشاركًا، في التمفصلات الجزئية للوضعية المعطاة؟ والخيار الذي ينتج هنا هو بين التوجّه بحسب مناويل عامة أو مراعاة العلاقات الجزئية الخاضعة للسياق. هذه المشاكل الثلاثة ترتبط بمواقع يتّخذها الفاعل (der Aktor) إزاء ذات نفسه. وهناك مشكلان آخران يهمّان الطريقة التي بها يقوم الفاعل بتصنيف موضوعات، وخاصة مشاركين آخرين في التفاعل: 4- هل يجب على من يفعل أن يحكم على الفاعلين الآخرين أو يعاملهم بحسب إنجازاتهم، نعني وظائفهم التي يؤدّونها، أم بحسب قيمتهم الباطنية، ونوعية الصفات التي يمتلكونها من عند أنفسهم؟ ينبغي على الفاعل أن يقرّر ما إذا كان يريد أن يركّز على الخصائص العلائقية أو الخصائص النوعية. 5- هل يجب على من يفعل أن يراعي الموضوعات العينية أو الأطراف المتنافسة في تعقّدها المركّب (Komplexität)، أم يجب عليه أن يقف عند الجوانب الجزئية المفيدة، المحصورة جيدًا على مستوى التحليل؟ هنا يقوم الخيار بين إدراك مشتّت لكلٍّ غير محلَّل وتخصيص ملامح معينة.

انطلاقًا من المشاكل الخمسة المشار إليها ظفر بارسونز بلوحة حول خيارات القرار التي من خلالها يكون من شأن القيم الثقافية، من حيث هي نماذج مفضّلة، أن تعدّل توجّهات من يفعل فعلًا ما، وذلك من دون المساس بالطابع الطارئ (Kontingenz) لقراراته:

1) معضلة المصلحة الخاصة في مقابل المصلحة الجماعية: التوجّه بحسب الذات مقابل التوجّه بحسب المجموعة.

2) معضلة المكافأة-و-الانضباط: العاطفية مقابل الحياد العاطفي.

3) معضلة التعالي مقابل المحايثة: النزعة الكونية مقابل النزعة الجزئية.

4) الاختيار بين صيغ الموضوع: الإنجاز مقابل الصفة (التحقّق مقابل العزو (ascription)).

5) تعريف مدى المصلحة في الموضوع: الخصوصية مقابل التشتّت (diffusedness)».

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

إن بارسونز بلا ريب لم يبرّر ادّعاءه بأن هذه اللوحة تمثّل منظومة. هو قد شرع في استنباط خيارات القرار من تحليل توجّهات الفعل المعطاة مرة أخرى في الشكل (VII-1). يُنظر: Ibid., pp. 88 ff.

لكنه لم يرجع بعد ذلك إلى هذه التلميحات المحدودة الاستساغة، بل بقي عند إثبات دغمائي: =

بارسونز إلى النماذج النمطية مكانةً هي بطريقة ما ترنسندنتالية: كل توجيه للفعل يجب أن يكون من الممكن تصوّره باعتباره نتيجة قرارات متزامنة بين خمسة بدائل على وجه التحديد، كلّية ولا مفرّ منها.

لا ريب أن الأمر يخلو من أي أثر لاستنباط ترنسندنتالي، ومع ذلك فإن دليل (كاتالوغ) المشاكل المشار إليه ولوحة البدائل المتصلة به يستمدّان بداهة معينة من التباين الذي أدخله تونيز (Tönnies) بين «الجماعة» و«المجتمع» (Gemeinschaft وGesellschaft). إن النماذج النمطية تقوم على الأبعاد التي في نطاقها كانت السوسيولوجيا الأقدم عهدًا قد وصفت الانتقال من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الحديثة، وبالتالي مسارات العقلنة الاجتماعية. وهذا الأمر نبّه إليه بارسونز بنفسه[62]. «الجماعة» و«المجتمع» مصطلحان يشيران إلى أنماط من البنى المجتمعية (Gesellschaftsstrukturen) التي تقابلها على مستوى الأفعال الاجتماعية (sozial) توجيهاتٌ قيمية نمطية. وإن تركيبة الأفضليات بحسب توجيه المجموعة والعاطفية (affectivity)[63] والخصوصية والإسناد والانتشار[64]، تكوّن بالنسبة إلى «الجماعات» تركيبة الأفضليات التي تقابل نموذج اتخاذ القرارات الخاص بـ «المجتمعات»[65]. وتبعًا لذلك، فإن مسارات العقلنة المجتمعية التي جلبت انتباه فيبر، يمكن أن تُفهَم باعتبارها مأسسة مطّردة لتوجيهات القيم، التي تضمن

= «... إن الفاعل ينبغي أن يقوم بسلسلة من الاختيارات قبل أن تأخذ الوضعية معنى معينًا. وعلى الخصوص، وهو ما نؤكّده، ينبغي على الفاعل أن يقوم بخمسة اختيارات ديكوتومية أو ثنائية الانقسام (dichotomous) نوعية قبل أن تأخذ أي وضعية معنى معينًا. وهذه الانقسامات الثنائية الخمسة التي تفصّل بدائل الاختيار تلك هي التي سُمّيت بالمتغيرات النمطية، لأن أي توجّه نوعي (وبالتالي أي فعل) مخصَّص بواسطة نمط من خمسة اختيارات». يُنظر: Ibid., p. 76.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(62) T. Parsons, «On Building Social Systems: A Personal History,» in: *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (New York: 1977), pp. 41 ff.

(63) (العاطفية) وليس «effectivité» (الفعلية) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 244). (المترجم)

(64) هذه المتوالية من المصطلحات هي بالإنكليزية في النص الألماني: «collectivity orientation, affectivity, particularism, ascription, diffuseness». (المترجم)

(65) هذه الجملة وجد فيها المترجمون بعض العسر وترجموها بتصرّف. يراجع: (Habermas: *Lifeworld and System*, p. 223, and *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 244). (المترجم)

أن الفاعلين (على سبيل المثال في التبادل الاقتصادي) يتّبعون مصالحكم الخاصة (المفهومة جيدًا) ويتّخذون مواقف محايدة من حيث المشاعر ويعطون الأولوية للأنظمة ذات النزعة الكونية ويحكمون على خصومهم الاجتماعيين بحسب مقياس وظائفهم ويخصّصون وضعيات الأفعال تخصيصًا عقلانيًا بمقتضى غاية بحسب وسائل وظروف معينة. وما كان فيبر قد تصوّره باعتباره العقلانية الغائية المُمَأسسة في الفعل الاقتصادي والفعل الإداري، استطاع بارسونز أن يعيد صياغته بمساعد النماذج النمطية.

إن إعادة الصياغة هذه تحمل معها امتيازين، فمن جهة أولى يستطيع بارسونز أن يربط الصلة مع رؤية فيبر بأن نموذجًا نفعانيًا عن الفعل، يعزو (zuschreibt)[66] اتّباعَ المصالح الخاصة الموضّحة صراحة اتّباعًا عقلانيًا بمقتضى غاية، إلى الفاعل في شكل مباشر، ومن ثمّ يضعه على مستوى نفساني، هو ليس نموذجًا كافيًا بالنسبة إلى تفسير الفعل الاقتصادي الرأسمالي. إن التبادل الاقتصادي المضبوط عبر الأسواق لا يمكن أن يتمّ إرساؤه إلا بمقدار ما يتمّ جعلُ نموذج التوجيه الخاص بالفعل العقلاني بمقتضى غاية، ملزِمًا باعتباره **قيمة ثقافية**، وذلك في شكل مستقلّ عن سمات الشخصية من قبيل الأنانية أو القدرة على النفاذ في الأمور، وحتى باعتباره نموذجًا لاتخاذ القرارات وأن يتمّ وضعُه على أساس إتيقي. ومن جهة أخرى، يستطيع بارسونز أن يتحرّر من الطابع العيني لنمطية الجماعة/ المجتمع وأن يبين بناءً على مثال التوجيهات المهنية الأكاديمية، وخصوصًا الطبية، أن ما طوّره ماكس فيبر، بالاعتماد على المثال الخاص بسلوك المقاول، عن «الفعل المجتمعي»، لا يقدّم إلا واحدًا من بين أنماط عدة من الفعل العقلاني بمقتضى غاية والفعل العقلاني بمقتضى قيمة. إن الطبيب الحديث يفعل بطريقة نمطية على نحو كوني ومخصَّص وظيفيًا، مماثِلة لتلك التي يفعل بها رجل الأعمال في الاقتصاد الرأسمالي، لكنه في الوقت ذاته خاضع لقواعد إتيقا مهنية تمنعه من اتّباع مصالحه الاقتصادية الخاصة بكل الوسائل المسموح بها قانونيًا.

---

(66) أو «يُسند»، «ينسب». وهذا المعنى اصطلاحي وليس تعبيرًا عاديًا. وهو معنى ضاع في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 244). (المترجم)

إن المقالات الأولى التي بسط فيها بارسونز هاتيْن الحجّتيْن[67]، تنير السياق الذي نشأت فيه النماذج النمطية[68]. وهنا أصبح واضحًا أن بارسونز، ميز، بشكل دقيق، الوضع الإشكالي وإمكانات القرار البديلة التي يمكن تركيبها في أنماط مختلفة من السلوكات العقلانية بمقتضى غاية والعقلانية بمقتضى قيمة[69] ومن هنا كانت النماذج النمطية مناسبة من أجل وصف البنى المجتمعية وتوجيهات الأفعال تحت زوايا نظر العقلنة. وتكشف المجتمعات الحديثة عن تمايز بنيوي عال في ميادين الفعل، يتطلّب من الفاعلين أن يكونوا قادرين على أن يفرّقوا بين تلكم البدائل الأساسية للقرار عمومًا، وأن يكونوا قادرين إذا اقتضى الأمر على أن يتبنّوا على نحو واعٍ، بالنسبة إلى ميادين الحياة المختلفة، نماذج قرار مضادة، وأن ينتقلوا من تركيبة أفَضليات إلى تركيبة أفضليات مناقضة.

ربما يَبقى إمكان أن نردّ النماذج النمطية إلى الأبعاد التي تميز فهم العالم المنزوع المركز الخاص بالحداثة. وأنا لا أرى في أي حال أي طريق من شأنه أن يمنح آفاقًا أكثر كي نعلّل الادّعاء بأن لوحة النماذج النمطية تكوّن **منظومة**.

مهما يكن من أمرٍ، فإن المرء، بمساعدة النماذج النمطية، يجب أن يكون قادرًا على أن يختبر، كيف يكون من شأن أي قيم ثقافية نشاء أن تهيكل مجال القرار الخاص بالفاعلين وذلك عبر واحدة من التركيبات الممكنة قبليًا من القرارات (Enscheidungen)[70] الأساسية. وفضلًا عن ذلك، يمكن النظر إلى نماذج الأفضلية التي يتمّ وصفها بمساعد النماذج النمطية، باعتبارها النواة البنيوية التي تربط توجيه الفعل ليس بالثقافة الموروثة فحسب، بل أيضًا بالمجتمع والشخصية[71]. إن الفعّالية (Aktivismus)[72] الأداتية التي كان بارسونز على سبيل المثال في

---

(67) T. Parsons, «The Professions and the Social Structure,» in: *Essays in Sociological Theory*, pp. 34 ff., 50 ff.

(68) بالإنكليزية في النص: «pattern-variables». (المترجم)

(69) Ibid., pp. 45 ff.

(70) القرارات/ الخيارات في آن. (المترجم)

(71) Parsons, *Toward a General Theory*, pp. 76 ff.

(72) هي لدى بارسونز نزعة عقلانية ترتكز على المعرفة العلمية والقدرة على الفعل في البيئة المحيطة والسيطرة عليها بتحقيق الانسجام بين الوسائل المستعملة والغايات المستهدفة. وهي صيغة من صيغ النزعة النسكية التي اعتبرها ماكس فيبر أساس نشأتة الرأسمالية. (المترجم)

الأربعينيات والخمسينيات قد استقرأها في توجّهات الفعل لدى رجال الأعمال والأطباء الأميركيين، والتي رآها متعينة عبر القرارات الأساسية من أجل موقف محايد من حيث المشاعر، ونزعة كونية، وتوجيه نحو الإنجازات، وأسلوب معرفي (kognitiv) مستقلّ بحقل معين، مسدّد نحو ما هو خصوصي، ترتسم في الوقت ذاته على ثلاثة مستويات، ونعني بذلك في حوافز الفعل المتجانسة بنيويًا والأدوار المهنية والقيم الثقافية[73].

لكن إذا كانت النماذج النمطية تصف نواة بنيوية مشتركة بين المكوّنات الثلاثة، فإنها لا تستطيع أن تستخدم في الوقت ذاته **من أجل تفسير الفروق النوعية في طرق تأثير الشخصية والمجتمع والثقافة في توجيهات الأفعال.** فمن التمثّل الإجمالي القاضي بأن القرارات العرضية هي مضبوطة بحسب الأفضليات، لا تنتج أي زاوية نظر تمكّن من إقامة تمايز بين الدافع التحفيزي على الفعل والرابط المعياري للفعل وتوجيه الفعل بحسب قيم ثقافية. ومن جديد يصبح جليًا **أن ما ينقص هو نظير آلية التفاهم.**

إن مجال الاختيار، المعدّل عبر نموذج الأفضلية، ليس معبّأً بالأعمال التأويلية للفاعل، إذ لا يسمح النموذج بأي مبادرات، يمكن أن يتمّ البحث بصددها عن الطريقة التي بها تتّحد الموارد المختلفة لعالم الحياة والمهارات المكتسبة والمعايير المعترَف بها والمعرفة الثقافية الموروثة كي تكوّن خزّانًا منه يستمدّ المشاركون في التفاعل توجيهات مشتركة نحو الفعل. إن النماذج النمطية إنما تفيد من أجل التعرّف إلى المكوّنات المتجانسة بنيويًا فحسب، وبالتالي على القطاعات حيث تتراكب (überlappen) المنظومات الثلاث، ويدخل بعضها في بعض في شكل متبادل، أو «تتداخل» (interpenetrieren)[74]. أما كيف تكون الثقافة والمجتمع والشخصية كلًّا متلاحمًا، فهو أمر لا يمكن أن نفسّره من منظور فعلٍ متمثَّل باعتباره نشاطًا غائيًا مضبوطًا بواسطة القيم. هذا المفهوم لا يمنحنا المفهومَ التكميلي عن عالم متقاسَم في شكل بيذاتي. فإنه **من دون مِشبك** (die Klammer)[75]

(73) Ibid., p. 78.

(74) هذه العبارة ظهرت في الآن ذاته في: Parsons: *The Social*, and *Toward a General Theory.*

(75) المِشبك في معنى الغرزة التي تربط بين أمرين، أو الوثاق أو حتى القوسين اللذين يحصران مجموعة من العناصر في حيز واحد. (المترجم)

عالم الحياة المركوز في الفعل التواصلي تنهار الثقافة والمجتمع والشخصية. وهذا بالذات ما مكّن بارسونز من أن يحوّل هذه الأنظمة الثلاثة إلى منظومات مستقلّة بنفسها، يؤثّر بعضها في بعض بلا توسّط ويدخل بعضها في بعض جزئيًا.

لقد تخلّى بارسونز عن محاولة الاعتماد على **نظرية الفعل** وذلك كي يفسّر فكرة أن القيم الثقافية للمجتمع والشخصية إنما يتمّ دمجُها (einverleibt) من طريق قنوات المأسسة والاستبطان. وبدلًا من ذلك يقفز إلى الصدارة نموذجُ **التداخل المتبادل بين منظومات يتمّ الفصل بينها في شكل تحليلي.**

(3) في تدقيق مفهوم المنظومة والتنازل عن أولوية نظرية الفعل: القرار الثالث في استراتيجية النظرية

إن تدقيق مفهوم المنظومة، المستعمل إلى حدّ الآن في شكل فضفاض، هو **القرار الثالث الهامّ بالنسبة إلى بناء النظرية**، إذ إلى حدود عام 1951 كان بارسونز قد استخدم مفهوم المنظومة الذي كان شائعًا مع النزعة الوظيفية في نطاق العلوم الاجتماعية، وهو لا ينصّ على أكثر من أن منظومةً ما هي تمثّل كثرة منظّمة من العناصر، وتتّبع النزعة نحو الحفاظ على بقاء البنى في كل مرة. وحالات المنظومة كان يجب أن يتمّ تحليلها تحت زاوية النظر المتعلقة بما إذا كانت هي تلبّي وظائف معينة من أجل الحفاظ على بنى المنظومة، وبأي طريقة. وكانت «البنية» و«الوظيفة» بمنزلة المفهوميْن المركزيين. وفي مساهمته التي أعدّها صحبة شيلس (Shils) في شأن «النظرية العامة للفعل»، كان بارسونز قد أجرى على هذه الوظيفانية البنيوية (Strukturfunktionalismus)[76] مراجعات أولى، أو بالأحرى جدُّ خفية، ومنذئذ هو أخذ يخصّص منظومات الفعل بمساعدة المفاهيم الأساسية للنظرية العامة للمنظومات. بيد أن ما هو حاسم هو فكرةُ أن المنظومات ينبغي أن تؤمّن بقاءها أو استمرارها تحت الظروف الخاصة ببيئة متغيرة ومركّبة في شكل فائق (überkomplex)، أي بيئة مراقَبة دومًا في جزء منها فحسب. إن نموذج الكيان العضوي الحافظ لنفسه بنفسه، الواسع التأثير منذ زمن طويل، يشير

(76) على «النزعة الوظيفية البنيوية» وليس على «مفهومه عن المنظومة» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 225). (المترجم)

إلى هذه الصياغة: منظومات محكومة ذاتيًا تحافظ على حدودها ضدّ بيئة فائقة التركيب. وما كان قد تمّ فهمُه سابقًا باعتباره محافظة على توازن ما، أخذ بارسونز يتصوّره الآن في معنى المحافظة على الحدود[77]. وفي مكان وظيفية البنية (الأنثروبولوجية - الثقافية) تبرز الآن وظيفية المنظومة (البيوسيبرانية). وبالنسبة إلى هذه الأخيرة لم تعد مفاهيم «الوظيفة» و«البنية» موجودة على المستوى نفسه، بل إن المقتضيات (Imperative) الوظيفية التي من شأن منظومة حافظة للحدود (grenzerhaltend) صارت على الأرجح متحقّقة سواء عبر البنى أو عبر المسارات، فإن البنى والمسارات إنما تكوّن إذا اقتضت الحال معادلات وظيفية بعضها بالنسبة إلى بعض[78].

هذا المفهوم الأكثر دقّة، مع ذلك، لا يتسنّى في بادئ الأمر تطبيقُه إلا على «المجتمع» و«الشخصية»، في حين أن منظومة الدلالات الثقافية القابلة للتوارث، الطافية بحرية على نحو أصيل، هي تمثّل بالمعنى الأعمّ مركّبًا مضبوطًا في شكل «نحوي» - هي على الأكثر «منظومة» في معنى البنيوية من سوسور إلى ليفي شتراوس. وعندما يتكلّم بارسونز على بنية تراث ما، أو بنية منظومة قيم ثقافية ما، فهو يقصد نظام العلاقات الداخلية بين المكوّنات الدلالية، وليس ذلك النظام الذي يوجد في العلاقات الخارجية أي الوظيفية، بين الأجزاء الإمبيريقية التي تكوّن كلًّا منظّمًا. بذلك هو يميز بين المعنى المنطقي لـ «إدماج» الروابط الدلالية والمعنى الإمبيريقي لـ «إدماج» المنظومات الحافظة للحدود[79]. إن انسجام (Kohärenz) الهياكل (Gebilden) الرمزية المنتَجة وفقًا لقواعد ينبغي أن يتمّ الحكم عليه من جوانب الصلاحية، أما انسجامُ منظومةٍ واقعة تحت تأثيرات البيئة المحيطة بها فينبغي الحكم عليه من زاوية الحفاظ على البقاء والاستمرار. وعبارة «**إدماج**» يحتفظ بها بارسونز للإشارة إلى الروابط الإمبيريقية بين مكوّنات

---

(77) «إن هذه هي النزعة نحو الإبقاء على التوازن... في نطاق بعض الحدود (boundaries) الخاصة بالبيئة المحيطة - حدود هي ليست مفروضة من خارج، بل هي محفوظة ذاتيًا (self-maintained) عبر خصائص المتغيرات المقوّمة بوصفها تعمل داخل المنظومة». Parsons, *Toward a General Theory*, p. 108.

(78) T. Parsons, «Some Problems of General Theory in Sociology,» in: J. C. McKinney and E. A. Tiryakan (eds.), *Theoretical Sociology* (New York: 1970), p. 35.

(79) Parsons, *The Social*, p. 15.

المنظومة، أما انسجام الروابط الدلالية فهو يفهمه باعتباره «**تماسكًا**» (Konsistenz): «... إن المنظومات الثقافية هي منظومات رمزية حيث تمتلك المكوّنات علاقات منطقية أو معنوية (meaningful) أكثر منها علاقات وظيفية الواحدة مع الأخرى. وبالتالي، فإن المقتضيات المميزة للفئتين الاثنتين من المنظومات مختلفة، ففي منظومات الفعل تكون المقتضيات التي تفرض تكييفات معينة على المكوّنات ناتجة عن الإمكانات الإمبيريقية أو عن ضرورات التعايش التي نشير إليها بوصفها **نقصًا** (scarcity)[80]، وعن **خصائص الفاعل من حيث هو كيان عضوي**، أما في المنظومات الثقافية فإن المقتضيات الداخلية هي مستقلّة عن قابليات التلاؤم أو عدم التلاؤم التي يفرضها التعايش، إذ في المنظومات الثقافية تكون الميزة النسقية (systematic) هي الانسجام، أما مكوّنات المنظومة الثقافية فهي إما **متماسكة منطقيًا وإما متلائمة معنويًا**»[81].

لكن ما إنْ تدخل القيم الثقافية، من طريق التجسّد في منظومات أفعال، في ارتباط مع المواقف المصلحية (Interessenlagen) أو الحوافز، حتى تغير من منزلتها: فهي تتحوّل بذلك إلى أجزاء تشتغل داخل منظومات أفعال قابلة للتعرّف إليها في شكل إمبيريقي. أما خلفية هذا التفكير فهي النزعة المثنوية في نظرية القيم التي وضعها ريكرت وفيبر. إن القيم تنتمي إلى دائرة الصلاحية، وهي لا تكتسب منزلة إمبيريقية إلا من جهة ما تدخل في علاقة مع الوقائع، ويتمّ تحقيقها الفعلي بوصفها قيمًا في موضوعات ثقافية. ومن هنا، أتى بارسونز إلى إضفاء خصائص منظوماتية على الواقع الاجتماعي - الثقافي، ولهذا السبب يحدّد دوائر الصلاحية والوجود (Existenz) بطريقة مغايرة شيئًا ما لتلك التي يحدّد بها الدوائر التي تتعلّق بمجرّد الكينونة (Sein) أو مجرّد الاشتغال: «إذ لا 'تشتغل' منظومة ثقافية ما إلا بوصفها جزءًا من منظومة فعل عينية، هي 'كائنة' (Ist) فحسب»[82].

---

(80) نقص في معنى شحّ أو ندرة في المؤن.

(81) Parsons, *Toward a General Theory*, p. 173.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(82) Parsons, *The Social*, p. 17.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

إن الاستخدام المزدوج لمفهوم المنظومة هو أمارة تميز الربط المتضارب الذي صنعه بارسونز بين تصوّر (Konzept) فيبر عن تحقيق القيم ومفهوم (Begriff) المنظومة الحافظة للحدود المستعار من السيبرانية. وإن المكانة الخاصة التي تأخذها الثقافة في مقابل منظومات الفعل الإمبيريقية تمنح بارسونز إمكان استقدام المثنوية الكانطية الجديدة بين القيم والوقائع وإدخالها في صلب وظيفية المنظومات. وهذا الحاجز من جهة نظرية القيم من شأنه أن يفصل وظيفية المنظومات لدى بارسونز عن مثيلتها لدى لومان. وإن استمرار المنظومة هو في كل مرة معرَّف عبر مجموعة من القيم الثقافية، مجموعة متجسّدة في الأنظمة المؤسّساتية للمجتمع أو مترسّخة في القاعدة التحفيزية للشخصية. ولأن هذه القيم هي مستعارة من المنظومة الثقافية **ولأن هذه تنتمي**، إذا قلنا ذلك باختصار، **إلى دائرة أخرى غير دائرة الصراع على الوجود** (Dasein)، فهي تطلق قوّة معرِّفة للاستمرار (bestanddefinierend) تتعارض مع الأمر الأعلى للمنظومة، والقاضي بالتخلّي عن أي أحوال (Bestände) نشاء من أجل الحفاظ على البقاء.

ذلك أمر ينكشف خلال المشكلين الأساسيين الاثنين اللذيْن ينبغي على المجتمعات والشخصيات أن تحلّهما، ما إنْ يتمّ فهمها باعتبارها منظومات حافظة للحدود مهيكَلة في شكل ثقافي: من جهة أولى، ينبغي عليها أن تلبّي الأوامر الوظيفية التي تنتج من تقييدات البيئة المحيطة بالمنظومة، ومن جهة أخرى، ينبغي عليها أن تُدمج النماذج التي تعرّف البقاء، التي يتمّ الحصول عليها عبر مأسسة أو استبطان القيم، وأن تحافظ عليها. إن بارسونز يفصل بين المهمّتين الاثنتين، المتعلّقتين بحراسة (bewahren) سلامة منظومة الفعل من خارج ومن داخل، أما الوظائف الأساسية ذات الصلة فهو يعالجها تحت شعار «الإعانة»[83] و«الإدماج»[84]. تمتدّ المحاصصة إلى وظائف التكيف وبلوغ الأهداف وإلى المشتريات والتعبئة والتوزيع والاستخدام الفعلي لموارد نادرة، وفي هذا السياق لا يكفّ بارسونز عن الإشارة إلى التقييدات المتعلقة بالزمان والمكان والمعطيات (Gegebenheiten) الطبيعية كما إلى التحديدات الناجمة عن الطبيعة العضوية للإنسان. إن حلّ مشاكل الإعانة بالمعنى الأعمّ هذه تصلح من أجل **«الإدماج الوظيفي»**

(83) في معنى تعيين «مخصّصات» عائلية أو حصص أو أنحاء من الإعانة. (المترجم)

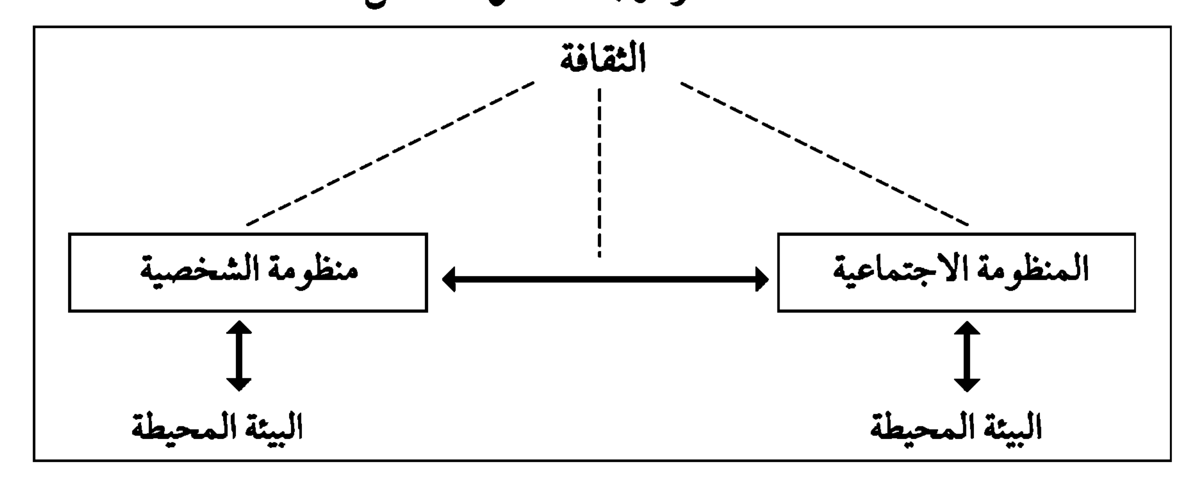
(84) Ibid., pp. 114 ff.

لمنظومة الفعل، وعنه يميز بارسونز بعناية شديدة معنى «**الإدماج الاجتماعي**»[85]، وهذا الأخير يمتدّ إلى وظائف الحفاظ على القيم الثقافية المتجسّدة (Einverleibt) في منظومة الفعل وإدماجها. إن الإدماج الاجتماعي هو لا ينقاس بالمقتضيات الوظيفية، التي تنجم عن علاقة منظومة ما ببيئتها المحيطة، بل بمتطلّبات التماسك التي تتأتّى من العلاقات الداخلية التي هي في العادة علاقات دلالية، داخل منظومة قيم ثقافية. ومن حيث هما **منظومتان حافظتان للحدود** يمتثل المجتمع والشخصية لمقتضيات ناجمة عن علاقة–المنظومة–بالبيئة–المحيطة، ولكن من حيث ما هما **منظومتَا فعلٍ مهيكَلتان في شكل ثقافي**، يخضعان في الوقت ذاته إلى متطلّبات التماسك التي تنجم عن تبعية نماذج القيم المُمأسَسة أو المستبطَنة لثقافة الممانعة (Eigensinn Kultur)[86].

إذا ما اخترنا سهامًا للإشارة إلى العلاقات الخارجية بين المنظومة والبيئة المحيطة التي تتميز بميل نحو التعقّد، وخطوطًا متقطّعة للإشارة إلى العلاقات الداخلية، التي بها تتقوّم التماثلات البنيوية، فإنه يمكننا أن نرتسم العلاقة المزدوجة لمنظومة الفعل مع البيئة المحيطة والثقافة على النحو الآتي:

الشكل (VII–2)

العلاقة المزدوجة لمنظومة الفعل



(85) Parsons, *Toward a General Theory*, pp. 107 ff.

(86) في معنى العناد أو التعنّت ولكن بناء على الحسّ الذاتي أو الإحساس بالذات في مقابل قوة قاهرة لا يمكن دحرها أو مقاومتها بل فقط الصمود الذاتي الداخلي أمامها. وهي تعني أيضًا حسّ الخصوصية والاستقلال والعصيان الخفي. (المترجم)

يعاني هذا البناء مزجًا غير واضح بين أجهزة مفهومية كبرى، وراءها يوجد براديغمان اثنان مختلفان. إن المنظومة الثقافية هي نوع من البدل عن التصوّر المفقود عن عالم الحياة، ولهذا تأخذ المنزلة الملتبسة لعالم محيطٍ **ملحق** بمنظومة الأفعال وفي الوقت ذاته **داخلي** فيها، وهو مع ذلك محروم من الخصائص الإمبيريقية لعالم محيط بالمنظومة. إن عدم استقرار البناء إنما ينكشف متى ما بحث المرء في الطريقة التي بها تتنافس المتطلّبات التي تكون منظومات الفعل معرَّضة لها في كل مرة من جهة الثقافة والعالم المحيط، بعضها مع بعض، وكيف يتمّ تحقيق التناغم بينها. يفهم بارسونز بنى منظومةِ أفعال معينة ومساراتها باعتبارها تسوية متجدّدة على الدوام بين مقتضيات الإدماج الوظيفي والاجتماعي، كما لا تزال تسمّى هنا، والتي ينبغي استيفاؤها في شكل متزامن: «إن الإدماج، سواء في نطاق منظومة قيم فردية أو في نطاق منظومة القيم السائدة في مجتمع ما، إنما هو تسوية بين المقتضيات الوظيفية للوضعية ونماذج التوجيه القيمي للمجتمع المهيمنة. كل مجتمع هو بالضرورة مخترَق بهكذا تسويات»[87]. وقد نقل بارسونز مفهوم التحقيق الفعلي للقيم الذي تأسّس عليه تصوّر فيبر للنظام المشروع، إلى المنظومة المسيَّرة ذاتيًا. وهو يدقّق سيرورة مأسسة/ أو استبطان القيم من زاوية نظر إقامة تسوية بين متطلّبات تماسك الثقافة، من جهة، وضغط المقتضيات الوظيفية، من جهة أخرى.

التسويات بدورها يمكن أن يُنظَر إليها من جانبين، فمن زاوية المنظومة الثقافية، يتعلق الأمر عند مأسسة/ أو استبطان القيم، بتخصيص الدلالات الكلّية، التي هي في بادئ الأمر غير مقيدة بسياق ما، لوضعيات فعل نمطية، ففي المعايير والأدوار أو في بنى «الأنا الأعلى» وحوافز الفعل فقدت القيمُ دلالتها المعمَّمة، وارتبطت بسياقات محصورة وتمايزت في دلالات خاصة بوضعيات نمطية. أما من زاوية العالم المحيط الفائق التعقيد، الذي يجبر منظومة الفعل على ردات فعل من أجل التأقلم، فإن الأمر لا يتعلق، عند مأسسة/ أو استبطان القيم، بالعمل التفصيلي (das Kleinarbeiten) على الدلالات المعمّمة، وإنما بالترسيخ الإمبيريقي للدلالات المصمّمة بحسب الوضعيات. إن الانتظارات السلوكية النوعية إنما يتمّ تثبيتها في آليات مراقبة اجتماعية ونفسانية (intrapsychisch)، أي مفروضة بواسطة العقوبات.

---

(87) Ibid., p. 203.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

بذلك يتميز مجال إقامة التسويات بأن الإدماج الكامل هو حالة قصوى نادرًا ما يتمّ بلوغها أو لا يتمّ أبدًا. وينبغي على المجتمعات المعقّدة على وجه الخصوص أن تتلقّف (auffangen) النزاعات الدائمة التي تطرأ بين متطلّبات التماسك والمقتضيات الوظيفية، وأن تجعلها غير ضارة وأن تتركها غير محسومة. على سبيل المثال إن درجة المأسسة/ أو الاستبطان هي تتفاوت بين ميادين الفعل المختلفة. وثمّة منهج آخر يتمثّل في التفرقة بين ميادين الفعل، حيث تهيمن نماذج قيم متنازعة، الواحد عن الآخر[88]. لكن النزاعات التي هي أكثر أهمّية هي تلك التي تكون من الاتّساع بحيث لم يعد يمكن كبحها **بالطرائق العادية.**

يحيل بارسونز هنا على أحداث تاريخية وعلى تغيرات فلكية (Konstellationsänderungen) مفاجئة، تدخل على نحو **عنيد** (hartnäckig) في تناقض مع متطلّبات تماسك منظومة القيم الثقافية، وبهذا المعنى تمثّل «وقائع إشكالية»: «إن الوقائع الإشكالية بالمعنى الحالي هي تلك التي يتحتّم علينا وظيفيًا أن نواجهها والتي تفرض ردات فعل ذات استتباعات قيمية غير متلائمة مع منظومة القيم السائدة»[89]. وإن نزاعات كهذه تستدعي إلى الصدارة آليات لا تنقذ إدماج منظومة الفعل إلا **على حساب الباثولوجيات** الاجتماعية أو الفردية: «حيثما يوجد هذا النظام من التوتّر (strain)[90]، فإن التسوية (accomodation) سوف تكون ميسَّرة في أكثر الأحيان من طريق 'العقلنة' أو 'التعتيم' الأيديولوجي على النزاع. وهذا الأمر من شأنه أن يحدّ من الوعي بوجود نزاع ما وامتداده وتفرّعاته. إن آليات الشخصية وآليات المراقبة الاجتماعية في المنظومة الاجتماعية إنما تعمل في مناطق التوتّر هذه من أجل وضع المنظومة في حالة توازن. وإن عدم القدرة على إعادة إرساء هكذا توازن إنما يمثّل مصدرًا للتغيير»[91]، إن الآليات

---

(88) Ibid., pp. 174, 178.

(89) Ibid., pp. 173, Fn. 14.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(90) في معنى الإنهاك أو الإجهاد. (المترجم)

(91) Ibid., p. 174.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

التي **تزيح** نزاعًا حاليًا خارج ميدان تأويلات الوضعية وتوجّهات الفعل وتغطّيه بالأوهام، إنما لها تأثيرات جانبية باثولوجية. إنها تقود إلى حلول هي بطول المدة غير صلبة، لكنها بصورة موقتة هي تضمن **إدماجًا** لمنظومة الفعل مهما كان **إكراهيًا**.

استخدم بارسونز النموذج الذي طوّره التحليل النفسي عن تحويل (Verarbeitung) النزاعات الغريزية تحويلًا غير واع ومنشئًا للأعراض (symptombildend). بيد أنه بالاستناد إلى باثولوجيات كهذه في المجتمع والشخصية إنما تنكشف هشاشة البناء المثنوي (dualistisch) لمنظومة الفعل. فمن جهة أولى، هذا البناء بالتحديد هو الذي جعل بارسونز يصطدم بالأشكال المرضية لتحويل النزاعات، بيد أنه من جهة أخرى، ليس واضحًا، بأي وجهٍ استطاع إيواء هذه الظواهر في بنائه.

اصطدم بارسونز **بالحالات القصوى من التحويل الوهمي للنزاعات،** لأن ما يعبّر عن نفسه فيها هو مقاومةٌ متأتّية من الممانعة الثقافية (der kulturelle Eigensinn)، وذلك ضدّ المقتضيات الوظيفية لضمان البقاء. وإذا كانت المقتضيات الوظيفية تتمتّع بأولوّية غير مشروطة، فإنه سوف ينبغي أن يكون من الممكن أن تتمّ مراجعة أي أحوال نشاء وذلك من أجل الحفاظ على البقاء. منظومات كهذه **فائقة الاستقرار** تحافظ على نفسها من خلال التغييرات التي منها من حيث الأساس **لا** يُستبعَد أي مكوّن من مكوّنات المنظومة. هي لا تسمح أبدًا بالأشكال المرضية للاستقرار. وبالانطلاق من علاقة-المنظومة-و-العالم المحيط وحدها، لا يمكن حقًّا أن نظفر بأي وجهة نظر، فتحتها يمكن أن يكون كلامٌ على التأثيرات المرضية الجانبية أو الأعراض. هذا لن يكون ممكنًا إلا عندما تكون هويةُ منظومة الفعل مرتبطة عبر تعريفات البقاء بدائرة قيم يمكن أن تعارض ضغط التأقلم الذي يمارسه عالم محيط فائق التعقيد وترفع ضدّه مقتضيات «خاصة». بهذه الطريقة خصّص بارسونز الثقافةَ، إنها تقدّم نفسها من خلال ادّعاءات الصلاحية التي تطيع مناويل **أخرى** غير تلك (als denen) التي تخصّ تأقلمًا ناجحًا للمنظومات مع عالمها المحيط. إن المشاكل التي ينبغي أن تتمّ معالجتها في حقل العلاقات **الداخلية** بين التعابير الرمزية لا يمكن أن تتمّ السيطرة عليها بواسطة حلول لمشاكل في حقل العلاقات **الخارجية.**

تستفيد الأشكال المرضية لتحويل النزاع من الوضع الخاص القاضي بأن الممانعة الثقافية ليست شيئًا لا يمكن اختراقه، ففي دائرة ادّعاءات الصلاحية، وهنا فقط، يمكن أن تطرأ ظواهر الخداع وخداع النفس. إن استقرار منظومات الفعل هو في هذه الحالات مصحوب بأعراض مرضية (Symptomen)، وهذه يمكن أن تُفهَم بوصفها **ثمنًا مقابل الانتهاك الموضوعي لادّعاءات الصلاحية** التي تظهر وقد تمّ **تسديدها** (eingelöst)[92] **ذاتيًا**، أي من منظور المشاركين. إن الأعراض هي ضريبة على الخدائع التي بها تمّ شراء الاستقرار. والتأثيرات الجانبية الأعراضية (symptomatisch) يتمّ الإحساس بها في شكل مرضي لأنها تعبّر عن الثأر الذي تأخذه الممانعة الثقافية من منظومة الفعل بسبب تضليل تمّ التعرّض له تحت ضغط المقتضيات الوظيفية. والتضليل هو ضرب يتمّ فيه الالتفاف على مطالب العقلانية التي تعرب عن نفسها في الممانعة الثقافية، أي يتمّ **تجاهلها في شكل خفي**. إذا كان هذا هو الحدس الذي جعل مفهومًا لنا لماذا اصطدم بارسونز بظواهر تحويل النزاع المكوّن للأعراض، فإن ما ينكشف عند تحليل هذه الظواهر هو لبسُ بناءٍ يؤوّل المنظومات الحافظة للحدود بوسائل نظرية الثقافة التي وضعها الكانطيون الجدد.

إن ما يعرض لنا حقًّا هو السؤال، كيف يمكن لثقافة، تتعالى (transzendiert) بطريقة معينة على المجتمع والشخصية، من دون أن تستطيع التأثير فيهما على النحو الذي يفعله عالم محيط فائق التعقيد، أن تقوّي ادّعاءات الصلاحية المستعارة منها وأن تمنحها الوقائعية (Faktizität) والنجاعة. إذا كانت متطلبات تماسك الثقافة لا تصل إمبيريقيًا إلى النجاعة، فإنه يمكن أن يتمّ ضمان إدماج منظومات الفعل من طريق استيفاء لادّعاءات الصلاحية، مهما كان وهميًا، وذلك من دون مجازفة أو تأثيرات جانبية. وبحسب بارسونز يجب على وقائعية ادّعاءات الصلاحية أن تدين بنفسها إلى الجزاءات الخارجية والباطنية، التي بها ترتبط القيم الممأسَسة/المستبطَنة. بيد أنه من العسير أن نرى لماذا يوجد مركّبٌ من القيم، صار يسيء أداء وظيفته، ومنتجًا للنزاعات، ويجب ألا يتمّ سحبُه (einziehen)[93] تحت ضغط مقتضيات الحفاظ على بقاء منظومة مهدّدة من طرف العالم المحيط بها، وذلك لمصلحة مركّب قيمٍ أكثر أداء بوظيفته ومن جديد مقرون بجزاءات. أي حواجز

(92) في معنى تسديد الأجر أو الإيفاء به أو خلاصه. (المترجم)

(93) في معنى «konfiszieren». (المترجم)

باطنية بإمكان بارسونز أن يذكرها ضدّ إجراء تغيير في القيم، دعت إليه العلاقات المتغيرة بين المنظومة والعالم المحيط بها. إذا كانت النماذج النمطية ليس لها سوى المعنى الأكثر أوّلية، المتمثّل في أن تجعل الثقافات المختلفة متصوَّرة بوصفها تركيبات (Kombinationen) مختلفة من نماذج القرار نفسها، وإذا كانت لا تشير أيضًا إلى بنية من شأنها أن تُخضع تغير نماذج القرار هذه لتقييدات داخلية، فإن بارسونز لا يتوفر على أي أدوات نظرية بها قد يستطيع أن يفسّر **مقاومةَ النماذج التي تضعها ثقافة الممانعة ضدّ المقتضيات الوظيفية**. وعلى الضدّ من ذلك، فإن تحويل النزاعات الحاملة للمرض (pathogene) بين متطلبات الإدماج الاجتماعي والإدماج الوظيفي يمكن أن نجعله قابلًا للفهم بمساعدة تصوّر عن المجتمع من درجتين، يربط بين عالم الحياة والمنظومة.

من خلال مفهوم عالم الحياة، سوف تكون دائرة ادّعاءات الصلاحية التي هي بحسب بارسونز مستوطنة في حقل متعال من المضامين الدلالية المحلّقة في جوّ الثقافة، مُدرَجة رأسًا داخل سياقات إمبيريقية للفعل، يمكن التعرّف إليها في المكان والزمان. فإذا ما طرحنا، كما هو مفروض، تكوّن الإجماع بوصفه آلية لتنسيق الأفعال، وقبلنا فضلًا عن ذلك بأن البنى الرمزية لعالم الحياة هي من جهتها تتوالد عبر وسط الفعل الموجّه نحو التفاهم، فإن الممانعة (der Eigensinn) الصادرة عن دوائر القيم الثقافية قد باتت منصهرة في صلب القاعدة التي تقوم عليها صلاحية الكلام ومن ثمّ في صلب آلية توالد سياقات الفعل التواصلي. وإذا كانت ادّعاءات الصلاحية هي بوجه ما تؤدّي وظيفتها باعتبارها أدوارًا، عبرها يجري تكوّن الإجماع وبالتالي التوالد الرمزي لعالم الحياة، فإنه يتمّ تنزيلها، بقطع النظر عن مضمونها المعياري، بوصفها وقائع اجتماعية، ومن ثمّ فإن وقائعيتها لم تعد تحتاج إلى أي تعليل. وتبعًا لهذا التصوّر، فإن الثقافة هي أيضًا، بالاشتراك مع المجتمع والشخصية، جزءٌ مكوّن لعالم الحياة، لا تبرز أمام المكوّنات الأخرى باعتبارها شيئًا متعاليًا. وبذلك، فإن الثنائية الحادة بين مطالب الثقافة ومقتضيات البقاء على قيد الحياة لا تضمحلّ في شكل كامل. لكنها تأخذ هيئة أخرى، عندما يطوّر المرء تصوّر المنظومة انطلاقًا من مفهوم عالم الحياة ولا يُلبسه (überstülpt) **من دون توسّط** لتصوّر الفعل. هذه الاستراتيجية المفهومية البديلة أودّ أن أميز ملامحها في شكل مختصر.

على مستوى التفاعلات البسيطة يكون الفاعلون خاضعين عند تنفيذ خطط

الفعل لتقييدات زمانية ومكانية ومادّية، تفرضها الوضعية في كل مرة. فإن عالم الحياة الخاص بمجموعة اجتماعية إنما يوجد تحت تقييدات مماثلة. كل عالم حياة يوجد عبر حامله المادّي في تبادل مع **محيط** (Umgebung) ما، هو متشكّل عبر إيكولوجيا (Ökologie)[94] الطبيعة الخارجية والكيانات العضوية لأفرادها والبنى الخاصة بعوالم الحياة الأجنبية عنها. وإن **وضعية الفعل** وليس **العالم المحيط بمنظومة ما** هي التي تمنح النموذج اللازم بالنسبة إلى **المحيطِ الدائر بعالمِ حياةٍ اجتماعي - ثقافي معين**. ومن خلال حامله المادّي يوجد عالم الحياة تحت الظروف العارضة التي تظهر من منظور المنتمين إليها بوصفها عقبات أمام تحقيق خطط الفعل أكثر منها تقييدات من أجل ضبط النفس. هذا الحامل ينبغي أن تتمّ صيانته من طريق العمل الاجتماعي بالاستفادة من الموارد النادرة، أما المهمات ذات الصلة فإن بارسونز وصفها باعتبارها مشاكل تتعلق بالإعانات الاجتماعية (Allokationsprobleme)[95]. وفي حين أن ما هو مفيد (relevant)[96] بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة إنما هو **جانب التفاهم**، فإن **جانب النشاط الغائي** (Zwecktätigkeit)[97] هو ما هو مهم بالنسبة إلى إعادة الإنتاج المادي. وهذه تتمّ عبر وسط التدخّلات الهادفة داخل العالم الموضوعي.

بلا ريب، إن إعادة الإنتاج المادية لعالم الحياة هي لا تتقلّص، حتى في الحالات القصوى، إلى ذلك النوع من الأبعاد واضحة المعالم بحيث إنه يجوز أن يتمّ تمثّلها باعتبارها نتيجة عمل مشترك جماعي. وفي العادة هي تتمّ بوصفها أداء لوظائف كامنة، **ممتدّة إلى ما هو أبعد من توجيهات الفعل** لدى المشاركين. وبمقدار ما أن التأثيرات المتفرقة للأفعال التعاونية هي تلبّي مقتضيات الحفاظ على الحامل المادّي، فإن سياقات الفعل هذه يمكن أن يتمّ تحقيق استقرارها وظيفيًا، أي عبر إعادة تسجيل تأثيراتها الوظيفية الجانبية. هذا ما قصده بارسونز من خلال الإدماج «الوظيفي» في مقابل الإدماج «الاجتماعي».

---

(94) النظام البيئي. (المترجم)

(95) محاصصة أو مخصّصات اجتماعية. (المترجم)

(96) في معنى المصطلح في تحليل الخطاب. (المترجم)

(97) النشاط الغائي، وليس «العقلانية الغائية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 254). (المترجم)

تدعونا هذه التأمّلات التي لا تزال تتحرّك داخل براديغم عالم الحياة، إلى تغيير في المنهج والمنظور المفهومي، ولا سيما إلى **تصوّر مموضِع لعالم الحياة باعتباره منظومة**. وبمقدار ما أن إعادة الإنتاج المادية هي مأخوذة في الاعتبار، فإن الأمر لا يتعلّق بالبنى الرمزية لعالم الحياة ذاته، بل بمسارات تبادل عالم الحياة مع محيطه فحسب، تلك التي عليها بحسب تعريفاتنا يتوقّف بقاءُ الحامل المادّي. وبالنظر إلى «مسارات التبادل المادي» (ماركس)، من المستحسن أن تتمّ **موضعةُ** (vergegenständlichen) عالم الحياة باعتباره منظومة حافظة للحدود، وذلك لأن الروابط الوظيفية التي تكون مفيدة هي تلك التي لا يمكن أن تنفتح في شكل كاف من طريق المعرفة الحدسية للسياقات الخاصة بعالم الحياة، إذ إن مقتضيات البقاء على قيد الحياة تتطلّب إدماجًا وظيفيًا لعالم الحياة، يخترق البنى الرمزية لعالم الحياة ولهذا السبب لا يمكن أن يتمّ إدراكه دفعة واحدة ومن دون مقدّمات من منظور المشاركين، بل على الأرجح توجب التحليل المضاد لما هو حدسي من وجهة نظر ملاحظ مُمَوْضِع لعالم الحياة.

انطلاقًا من هذه **الرؤية المنهجية** صار ممكنًا انفصالُ الجانبين اللذيْن تحتهما يمكن أن يتمّ تناول (thematisiert)[98] المشاكل المتعلّقة بإدماجٍ مجتمعٍ ما. وفي حين أن **الإدماج الاجتماعي** يقدّم نفسه باعتباره جزءًا من إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة، تلك التي تنبني من خلال إعادة إنتاج روابطها العضوية (أو التضامنية) على التقاليد الثقافية وسيرورات التنشئة الاجتماعية، فإن **الإدماج الوظيفي** هو مرادف في دلالته لإعادة الإنتاج المادية لعالم الحياة، والتي يمكن تصوّرها باعتبارها نحوًا من الحفاظ على المنظومة. إن الانتقال من حقل إشكالي إلى آخر هو مرتبط بإجراء تغيير في الموقف المنهجي والجهاز المفهومي. إن الإدماج الوظيفي لا يمكن أن تتمّ بلورته في شكل مناسب تحت هدي تحليلٍ لعالم الحياة يأخذ منطلقه من منظور داخلي، فهو لا يأتي إلى مرمى النظر إلا عندما يكونُ عالم الحياة قد تمّت موضعتُه، وذلك يعني قدّ تمّ تمثُّله في ضوء موقف مُمَوْضِع بوصفه منظومة حافظة للحدود. وبذلك فإن نموذج المنظومات ليس مجرّد حادث مصطنع (ein Artefakt).

(98) يمكن اتّخاذها موضوعًا للبحث. (المترجم)

إن تغيير الموقف هو على الأرجح ناتج من استحضار (Vergegenwärtigung)[99] متفكّر للحدود، لـ «محدودية» (Limitationalität)[100] تصوّر عالم الحياة، والذي لا يمكن، لأسباب تأويلية، أن يتمّ **تخطّيه** أو القفز عليه. إن الوظائف الكامنة للأفعال إنما تستوجب مفهومًا يتعلق بسياق منظوماتي ممتدّ إلى ما أبعد من الشبكة التواصلية لتوجيهات الفعل.

إذا ما كان المرء واضحًا حول هذه الخطوة المنهجية، فإن الباثولوجيات الاجتماعية والفردية التي لم يتمّ استيعابُها في شكل مناسب في بناء بارسونز، لم تعد لِتُثير أي صعوبات. إن الحدس الذي قاد بارسونز في أدلّته على النزاعات المتسبّبة في الأعراض المرضية، يمكن أن يجد تفسيره من دون مشقّة في تصوّر المجتمع بوصفه رابطةَ أفعالٍ مستقرّةً منظوماتيًا لمجموعات مندمجة اجتماعيًا. وإن الوظائف التي تضطلع بها حقول الفعل المختلفة في عالم حياة متمايز من أجل الحفاظ على الحامل المادّي، إنما تظلّ على العموم كامنة - إنها ليست حاضرة في توجيهات الفاعلين المشاركين باعتبارها غايات. والحالة الخاصة، التي كانت أمام عيني بارسونز، هي بذلك تحدث **إذا كانت هذه الوظائف لا تصبح جلية إلا تحت تهديد الإدماج الاجتماعي لهذه الحقول من الفعل.**

يمكن المرء، مع بارسونز، أن يتصوّر إدماجَ مجتمع ما باعتباره تجديدًا مستمرًّا لتسويةٍ تقع بين سلسلتين من المقتضيات (Imperativen). إن شروط الإدماج الاجتماعي لعالم الحياة هي معرَّفة بالاستناد إلى قاعدة الصلاحية الخاصة بمسارات التفاهم التي تنسّق بين الأفعال، وذلك في صلة مع بنى صورة العالم المهيمنة في كل مرة، أما شروط الإدماج الوظيفي للمجتمع فهي محدّدة عبر علاقات عالم الحياة الذي تمّت موضعتُه بوصفه منظومة، مع عالم محيط متحكَّم فيه في شكل جزئي فحسب. هكذا إذا كان البلوغ إلى تسوية بين ادّعاءات

---

(99) استحضار وليس «وعيًا» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 255). والذي يتبع هنا المترجم الإنكليزي (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 233). (المترجم)

(100) هذا المصطلح يعود إلى نيكلاس لومان، عرضه في الفصل 6 من كتابه **علم المجتمع**، وهو يتلخص في هذه الصيغة: «نحن لا يمكننا أن نرى أنا لا نرى ما لا نراه»، ينظر: N. Luhmann, *Die Wissenschaft der* Gesellschaft (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990), pp. 391-397, 401 ff. (المترجم)

الصلاحية الداخلية والمقتضيات الخارجية للبقاء على قيد الحياة أمرًا لا يمكن أن يتمّ إلا مقابل ثمن هو مأسسة/ أو استبطان توجيهات القيم التي لا توجد في تناغم مع الوظائف الوقائعية (tatsächlich) لتوجيهات الفعل المقابلة لها، فإن التسوية لا تصمد إلا طالما بقيت هذه الوظائف في حالة كمون. وفي هذه الظروف ينبغي على الطابع الوهمي لتحقيق ادّعاءات الصلاحية تلك التي تحمل إجماعًا قيميًا، وتجعل الإدماج الاجتماعي ممكنًا، ألا ينكشف للعيان. يحتاج الأمر إلى تقييد نسقي للتواصل، حتى يمكن أن يصبح المظهر الخادع (der Schein) لادّعاءات الصلاحية المتحقّقة عنفًا موضوعيًا. إن وقائعية ادّعاءات الصلاحية التي من دونها لا تتوطّد القناعات، حتى القناعات الزائفة منها، هي تعبّر عن نفسها في أن الوهم (Die Illusion) يتطلّب ثمنًا، يكون في الوقت ذاته متحفّظًا ويمكننا الشعور به. إن **الوعي الزائف**، سواء أتجلّى على نحو جمعي أم على نحو نفساني - داخلي، في شكل أيديولوجيات أو خدائع للنفس، هو مصحوب بأعراض مرضية، وبالتالي بتقييدات، لا يعزوها المشاركون في التفاعل إلى العالم المحيط بهم، بل إلى سياق الحياة الاجتماعية ذاتها وهم **يشعرون** بها بوصفها قمعًا مهما كان غير معترَف به.

على خطّ هذه الاستراتيجية المفهومية البديلة كان يمكن تفادي **انصهار البراديغمات** (die Paradigmenfusion) الذي خضعت له الصيغة الثانية من نظرية بارسونز، تلك التي طوّرها في مطلع الخمسينيات. ولكن قاعدة نظرية الفعل هي، كما رأينا من قبل، أضْيقُ من أن تطوّر من مفهوم الفعل مفهومًا عن المجتمع. وهكذا، كان ينبغي على بارسونز أن يجعل روابط الفعل قابلة للتصوّر **بلا توسّط** باعتبارها منظومات، من دون أن يصبح واعيًا بتغير الموقف الذي من خلاله فحسب يتمّ إنتاج مفهوم **منظومة** الفعل في شكل منهجي من طريق **موضعة عالم الحياة**. أجل، إن بارسونز ينطلق من أولوية نظرية الفعل، ولكن لأنه لا يحقّق هذه النظرية في شكل جذري، فإن المكانة المستنبَطة منهجيًا للمفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة إنما تبقى مبهمة. وبعد الفشل في محاولة إرساء انتقال مفهومي من وحدة الفعل إلى رابطة الفعل، تخلّى بارسونز عن **إدخال مفهوم المنظومة من طريق نظرية الفعل**. إن المنظومة الثقافية، من حيث هي معوّض عن مفهوم عالم الحياة، المفقود، إنما تأخذ المنزلة، الملتبسة التي لا يمكن الدفاع عنها، إلى عالمٍ

محيط مقدَّم على منظومات الفعل وفي الوقت ذاته داخلي فيها، ومع ذلك هو مجرّد من كل الخصائص الإمبيريقية لعالم محيط بالمنظومة (Systemumwelt).

لقد خلّص بارسونز نفسه من المصاعب التي تنتج من تصوّره المثنوي (dualistisch) لمنظومات الفعل المهيكَلة ثقافيًا، وذلك بأن عمد فجأة إلى منح الأولوية المفهومية الأساسية لنظرية المنظومات.

-2-

في تطوير نظرية المنظومة

إن الأمارة على الانعطاف من أولوية نظرية الفعل إلى أسبقية نظرية المنظومة، هي أن بارسونز لم يعد يطالب للمنظومة الثقافية بأي منزلة خاصة. وإن هذه هي الحالة الوحيدة التي يقرّ فيها بارسونز نفسه بمراجعة واسعة النطاق، تمسّ جملة البناء. أما القطيعة في تطوّر النظرية فهي تتميز بقرارات ثلاثة حول البناء، لا شكّ في أن بارسونز لا يقيم الحساب بشأنها على المقدار نفسه من الوضوح.

أوّلًا يتصوّر بارسونز منظومات الفعل باعتبارها حالة خاصة من المنظومات الحية التي يتمّ إدراكها بوصفها منظومات حافظة للحدود، ويتمّ تحليلها في مفهومات من جنس نظرية المنظومات (systemtheoretisch). وعلى مستوى التطوّر الاجتماعي - الثقافي يبرز «الفعل» أو السلوك الموجّه في شكل له معنى (sinnhaft)، باعتباره مركّبًا من السمات الطارئة (emergent). ويستعمل بارسونز إطاره المرجعي الذي تمثّله نظرية الفعل من أجل تعريف هذه الخصائص الطارئة. وعندئذ هو يميز بين الفاعل، بوصفه معوّضًا مجرّدًا، ومنظومة الفعل، وذلك أن منظومة فعل ما لا تفعل، وإنما تؤدّي وظيفتها. إن العلاقة بين الفاعل ووضعية الفعل (Handlungssituation)[1] يجب عدم تشبيهها (assimiliert) بالعلاقة بين منظومة

(1) هذا ما جاء في النص الأصلي لكن الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 235) والترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de* =

الفعل والعالم المحيط. فإن ما هو مقوّمٌ بالنسبة إلى منظومة الفعل هو على الأرجح تلك العلاقات التحليلية بين المكوّنات التي يتألّف منها توجّهُ فعلٍ ما: نعني العلاقات بين القيم والمعايير والأهداف والموارد. وقد استجمع لومان هذه النقطة في الجملة القائلة: «إن الفعل هو منظومة بفضل بنيته التحليلية الداخلية»[2]. وبذلك تمّ تثبيت الأفضليات الأربع التي يمكن تحتها أن يتمّ تحليل منظومة فعل معينة بالتفصيل. فهذه تتألّف من منظومات فرعية، متخصّصة في كل مرة في إنتاج واحد من مكوّنات الفعل والمحافظة عليه - الثقافة في القيم، والمجتمع في المعايير، والشخصية في الأهداف، ومنظومة السلوك في الوسائل أو الموارد: «إن كل واحد من منظومات الفعل الفرعية هذه هو معرَّف على أساس تجريد نظري. وعلى المستوى الملموس، فإن كل منظومة إمبيريقية هي كل المنظومات الأخرى في كرة واحدة، وهكذا، فإنه لا يوجد فرد إنساني عيني لا يكون كائنًا عضويًا، أو شخصية، أو عضوًا في منظومة اجتماعية، ومشاركًا في منظومة ثقافية»[3].

مع مفهوم منظومة الفعل، اضمحلّ الفاعلون من حيث هم ذوات فاعلة، فقد تمّ تجريدهم إلى وحدات، إليها تُعزى قراراتٌ وبالتالي مفاعيل ناجمة عن الأفعال. وبمقدار ما يتمّ الفحص عن الأفعال في بنيتها التحليلية الداخلية ويتمّ تصوّرها بوصفها نتيجة تعاونٍ مركّب بين منظومات فرعية ذات مكوّنات خاصة، يبرز الفاعلون إلى مرأى البصر بوصفهم معوِّضين تجريديين، وذلك في كل مرة بالنسبة إلى الجوانب الخاصة بالكائن العضوي القادر على التعلّم، وبؤرة الحوافز لدى شخص معين، والأدوار والعضويات (Mitgliedschaften) داخل منظومة اجتماعية والتقاليد المحدّدة للفعل داخل ثقافة ما.

---

l'agir communicationnel, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis = Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 257) هما تثبتان «منظومة الفعل»، وكأنهما تصلحان سهوًا من لدن هبرماس. (المترجم)

(2) N. Luhmann, «T. Parsons: die Zukunft eines Theorieprogramms,» *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 9 (1980), p. 8.

(3) T. Parsons, «Some Problems of General Theory in Sociology,» in: J. C. McKinney and E. A. Tiryakan (eds.), *Theoretical Sociology* (New York: 1970), p. 44.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

عن هذا القرار الأساسي تنتج **ثانيًا** إعادة تأويل المنظومة الثقافية، المشار إليها. وإلى حدّ هذا الموضع كان بارسونز قد احتفظ للثقافة، من حيث هي دائرة قيم ودائرة صلاحية، بموقع خارج العالم (extramundane). أما الآن، فقد تمّ إنزالُها إلى المستوى ذاته، حيث كان المجتمع والشخصية قد اتّخذا مكانًا لهما باعتبارهما منظومتَيْ فعل تجريبيتين. وهذه المنظومات الثلاث، إضافة إلى الكائن العضوي أو منظومات السلوك، تمّ إلحاقُها، من حيث هي منظومات فرعية، **بمنظومة الفعل العامة التي أُدْخِلت حديثًا**. ويؤكّد بارسونز الآن التمييز بين الموضوعات الثقافية التي توجد في علاقة داخلية بعضها مع بعض، والثقافة من حيث هي منظومة فعل: «إن جسمًا من المعارف، مع أنه موضوع ثقافي، فهو بصفة أخصّ مركّب من المعاني المرموزة داخل شيفرة ما. إن منظومة ثقافية، من حيث هي منظومة فعل، مع ذلك، تتمثّل ليس في الموضوعات الثقافية فحسب، بل، من حيث هي منظومة، في كل مكوّنات الفعل، بمقدار ما هي موجّهة من ناحية الموضوعات الثقافية»[4]، وإن المنظومة الثقافية إنما تنكشف، عندما نعتبر منظومات الفعل من وجهة النظر المتعلّقة بالسؤال عن كيف يتمّ التحكّم في قرارات فاعلٍ ما عبر التقاليد الحية.

إن المجتمع والشخصية والمنظومة السلوكية أشياء تدين بنفسها إلى تجريدات متماثلة. كذلك، فإن هذه المنظومات الفرعية هي منظومة الفعل، منظورًا إليها في كل مرة من جانب آخر. والجوانب الأربعة هي بلا ريب غير مثبَّتة بطريقة عُرفية فحسب، فهي لا تسخّر أبدًا وجهات النظر الاعتباطية للمنظّر. ولأن النقاط المرجعية تقابل المكوّنات التي انطلاقًا منها يتشكّل الفعل ذاته، فإن التقسيم إلى منظومات فرعية ليس له دلالة تحليلية فحسب. وحتى من ناحية التجربة، فإن المنظومات الفرعية المكشوف عنها تحت الجوانب الأربعة المشار هي ذات استقلالية (Selbständigkeit) معينة. وعلى الرغم من أن الشخصيات لا يمكن أن توجد خارج نطاق وسط اجتماعي كما لا يمكن أن يوجد الأشخاص والمجتمعات من دون ثقافة، فإن المنظومات الفرعية بإمكانها في حدود معينة أن **تتنوّع في شكل مستقلّ** الواحدة عن الأخرى.

إن الميزة الفارقة بالنسبة إلى التصوّر الذي تمّت مراجعته هي قبل كل شيء

---

(4) T. Parsons and M. Platt, *The American University* (Cambridge, Mass.: 1973), p. 17.
[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

استقلال (Unabhängigkeit) الثقافة عن المجتمع على صعيد التجربة: «إن منظومة ثقافية يمكن أن تموت بسبب انقراض الشخصيات والمجتمعات الحاملة لها، لكنها يمكن أن تبقى حية بعد ذهاب الحاملين لها. الثقافة لا تُنقَل من جيل إلى جيل عبر التعليم والتعلّم فحسب، بل يمكن أن تتجسّد في رموز خارجية، على سبيل المثال، في الأعمال الفنية، والورق المطبوع، أو أجهزة التخزين من قبيل أشرطة الكومبيوتر. ومع أنه توجد فروقٌ جمّة بين سماع أفلاطون يتفلسف في أكاديمية أثينا وقراءة محاورة **الجمهورية**، وخصوصًا في لغة غير اليونانية الكلاسيكية، فإنه يوجد إحساسٌ بأن يكون معنى الموضوع الثقافي هو نفسه. ومن هنا، فإن أشخاصًا يعيشون في القرن العشرين بإمكانهم أن يتقاسموا مع معاصري أفلاطون أجزاء من ثقافة الأثينيين في القرن الرابع قبل الميلاد. هذه استمرارية زمانية لا يمكن أحدًا أن يقترب منها. هكذا، فإن منظومة ثقافية يمكن أن تكون مستقرّة عبر الزمان، وأن تكون نسبيًا معزولة عن مفعول بيئتها التي تتضمّن ليس العالم الفيزيائي - العضوي فحسب، بل أيضًا منظومات الفعل الفرعية، الاجتماعية والنفسانية والعضوية. وهذا الاستقرار من شأنه أن يمكّن منظومة ثقافية من أن تصلح باعتبارها نمطًا نموذجيًا عن **منظومة فعل مستقلّة**»[5].

إن الثقافة إنما تُفهَم من هنا فصاعدًا بوصفها منظومة فرعية، شأنها أن تتّبع المقتضيات الخاصة بها للحفاظ على البقاء، وأن تتدبّر **نفسها** من خلال موارد قليلة، وألا «تخترق» منظومات فرعية أخرى إلا في معنى أن منظومات تشكل عوالم محيطة بعضها بالنسبة إلى بعض. هي بإمكانها أن تتداخل في مناطق حدودية وأن يتشابك بعضها مع بعض، لكن هذه المراجعة تعني **ثالثًا**، أيضًا، قطيعةً مهما كانت مسكوتًا عنها، مع التصوّر المناهجي الذي كان بارسونز سمّاه «الواقعية التحليلية».

رسميًا، كان بارسونز يؤكّد ذات المرار إلى حدّ الستينيات، المبدأ الأساسي القاضي بأن «النظرية العلمية هي عبارة عن جسم من القضايا المتضايفة المعمَّمة حول ظواهر تجريبية داخل إطار مرجعية ما»[6]. هذا الإطار المرجعي له منزلة

---

(5) Ibid., p. 16

(التشديد من عندنا [هبرماس])

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(6) T. Parsons et al. (eds.), *Theories of Society* (New York: 1961), p. 965.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

المفاهيم الأساسية والفرضيات الأساسية، التي لا يجوز، كما مثلًا السقالة (Gerüst) الفيزيائية الأوّلية (protophysikalisch) للميكانيكا الكلاسيكية، أن تُخلَط مع النظريات التجريبية التي يمكن إرساؤها بمساعدتها. وبهذا المعنى حتى الإطار المرجعي لنظرية الفعل كان يجب أن **يشكّل** مجال الموضوع الخاص بالعلوم الاجتماعية، ولم يكن بارسونز قد أدخله باعتباره نموذجًا نظريًا - ولم يكن يجب عليه بأي وجه أن يمثّل السمات الأساسية التي تمّ تجريدها تحت وجهات نظر تحليلية من الواقع ذاته. وبالحري تقوم الواقعية التحليلية على ترتيب متدرّج للمشاكل من شأنه أن يرسي علاقات داخلية، غير تجريبية، بين الإطار المقولي والنظريات التجريبية والتكهّنات/ التفسيرات العلمية والوقائع. ولا يخرج هذا التراتب على الفلك اللغوي للجماعة التواصلية العلمية.

ولكن بعد أن صار بارسونز يماهي بين إطار نظرية الفعل والخصائص الطارئة، التي تظهر في تطوّر المنظومات الطبيعية على مستوى أشكال الحياة الاجتماعية - الثقافية، فإن الواقعية التحليلية لم تعد تحتفظ إلا بقيمة تفخيمية (deklamatorisch). إن إطار نظرية الفعل إنما يصلح منذ الآن من أجل تخصيص نمط معين من المنظومات الحافظة للحدود، ومن هنا فإن مهمّة النظرية العامة للمنظومة هي أن تُرسي نماذج من شأنها أن تحثّ على استقطاعات مفيدة من الواقع. إن منطوقات عن العلاقات التحليلية بين القيم والمعايير والأهداف والموارد تحوّلت في شكل سرّي إلى منطوقات عن العلاقات التجريبية بين الأجزاء المكوّنة للمنظومة. **إن وحدة الفعل التي تمّت إعادة تأويلها على نحو تجريبي هي تتشكّل عبر مسارات التبادل بين مكوّناتها**. وإنه تحت هذا الافتراض الماهوي فحسب إنما يمكن أيضًا أن يتمّ ربط الكائن الحي أو منظومة السلوك من دون مشقّة بثلاثية بارسونز، نعني الشخصية[7] والمجتمع والثقافة. وإن النزعة الماهوية ذاتها تسوغ بالنسبة إلى سائر مستويات المنظومة. وما كان قد تمّ فهمه ذات مرة بوصفه مشروعًا بنائيًا للعالِم، يأخذ الآن المعاني الحافّة (Konnotationen) لإعادة البناء (Nachkonstruktion) انطلاقًا من السمات المميزة لمنظومات الفعل المهيكِلة لذاتها[8].

---

(7) هذه اللفظة ساقطة في النصّ الأصلي وأضافها المترجمون بحسب السياق. (المترجم)

(8) هذه المكوّنات الماهوية (essentialistisch) (ليس في الصيغة التي قدّمها لومان فحسب، بل أيضًا) =

إذا ما كانت ملاحظاتي صحيحة، فإنه لا يمكن بلا ريب أن نفهم كيف استطاع بارسونز وكثير من تلاميذه أن ينكروا المنعطف نحو نظرية المنظومة وأن يزعموا استمرارية غير منقطعة في تاريخ أعماله. وفي ما يلي أودّ أن أعلّل الأطروحة القاضية بأن القطيعة في تطوّر النظرية يمكن أن تبقى غير مكشوفة لأن بارسونز لم يتقدّم في تشييد نظرية في منظومة المجتمع إلا تحت **تحفّظات مخصوصة،** إذ مع «ورقات عمل عن نظرية الفعل» (Working Papers in the Theory of Action) (1953) بدأت فترةُ انتقال بلغت خاتمتها مع إجابة بارسونز عن نقد دوبين (Dubin) (1960)[9]. في هذا الوقت، بنى بارسونز نظريته عن المجتمع بمساعدة المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة، وطوّر خطاطة الوظائف الأربع وفكرة علاقات التبادل القائمة على المعاملة بالمثل في كل مرة بين أربع منظومات فرعية مخصّصة وظيفيًا. وفي العملين الكبيرين لهذه الفترة، في **العائلة والتنشئة الاجتماعية ومسار التفاعل** (*Family, Socialization and Interaction Process*) (1955) كما في **الاقتصاد والمجتمع** (*Economy and Society*) (1956)، استخدم بارسونز هذه الأدوات النظرية الجديدة لأوّل مرة في شكل عفوي من أجل بلورة مشروع عن نظرية الشخصية ونظرية التنشئة الاجتماعية من جهة، وعن نظرية في الاقتصاد المدمَج (eingebettet) في المنظومات الاجتماعية، من جهة أخرى. بذلك توطّدت الملامح الأساسية لنظرية في المجتمع، سوف لن يتمّ استكمالها إلا في الستينيات عبر نظرية في الوسائط التواصلية ونظرية في التطوّر الاجتماعي. أما في السبعينيات، فإن ما برز إلى الواجهة هو المشاكل الأنثروبولوجية التي حثّت بارسونز على استئناف المبحث المتعلق بمنظومة الفعل العامة الذي ظلّ إلى حدّ هذا الموضع مهمَلًا. وفي هذا الطور المتأخّر، قام بارسونز باستخراج التبعات الميتافيزيقية للبرنامج النظري الذي يدين بوجوده إلى **قرار بناء متضارب،** اتُّخذ في بداية الخمسينيات.

منذ ذلك الوقت كان بارسونز بلا ريب متمسّكًا بالهدف القاضي بتحويل

= في الصيغة التي أعطاها بارسونز عن وظيفانية المنظومات، هي أمور يسيء تقديرها بعض من تلاميذ بارسونز، مثل ج. ألكسندر ور. مونش الذين يتمسّكون بالفهم الكانطي الجديد للعلم لدى بارسونز الأوّل.

(9) R. Dubin, «Parsons' Actor: Continuities in Social Theory,» in: T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* (New York: 1967), pp. 521 ff.

وبهذا الصدد: Parsons, *Sociological Theory*, pp. 192 ff.

نظرية المجتمع من الأولوية الأساسية لنظرية الفعل إلى أولوية نظرية المنظومة، ولكن مع تحفّظ يقضي بأن يتمّ الاحتفاظ بالنظرة، المكتسبة من تاريخ النظرية، القائمة على تصوّر منظومات الفعل باعتبارها تجسيدات لنماذج قيم ثقافية. وهكذا يمكن أن نخصّص تطوّر النظرية الذي ابتدأ مع «ورقات عمل» وامتدّ على مدى أكثر من عقدَيْن ونصف العقد، من خلال ثلاثة **ملامح برزت في شكل متزامن** – من خلال بناء نظرية في منظومة المجتمع، ومن خلال ما يقابل ذلك من استيعاب وإعادة تأويل للإطار المقولي لنظرية الفعل، وأخيرًا من خلال إعادة ربط وظيفية المنظومات بالعبء الثقيل لنظرية في الثقافة، والذي تحمّله بارسونز انطلاقًا من إرث دوركهايم وفرويد وماكس فيبر. وأودّ بادئ الأمر أن أدلّل على هذه النزعات التي حرّكته من خلال بعض الأمثلة المهمة (1)، ثمّ أن أبين، سواء بالاعتماد على فلسفته الأنثروبولوجية المتأخّرة (2) أو قبل كل شيء على نظرية الوسائط التواصلية (3)، هشاشةَ هذه التسوية النظرية.

(1) تطوّر النظرية منذ «ورقات عمل»

في مقدّمة المجلد الأول من نظريته في التطور الاجتماعي[10]، عرض بارسونز تصوّرًا عن المجتمع، خصّص جيدًا المقاربة النظرية التي طوّرها منذ عام 1953، فقد تمّ أوّلًا فهمُ المجتمع **باعتباره منظومة في عالم محيط**، تستطيع بفضل القدرة على التحكّم الذاتي (Selbststeuerung) أن تبلغ حدّ الاكتفاء أو الاستقلال بنفسها (Unabhängigkeit) (selfsufficiency)، وأن تحتفظ به طيلة مدّة وجودها: «إن الاكتفاء الذاتي لمجتمع ما هو رهين التركيبة المتوازنة بين أشكال تحكّمه في علاقاته مع البيئات المحيطة به وحالة الاندماج الداخلي الخاصة به»[11] إذ ينقاس مستوى تطوّر مجتمع ما بحسب درجة الاستقلالية (Autonomie) التي يمكنه أن يدّعيها بوصفه كلًّا مندمجًا في مواجهة البيئات المحيطة به. وعن الاندماج لا يتعلق الكلام هنا إلا في معنى الاندماج الوظيفي.

(10) T. Parsons, *Societies* (Englewood Cliffs: 1966).

(11) Ibid., p. 9.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

ثانيًا، خصّص بارسونز المجتمع باعتباره **منظومة فعل**، حيث من شأن الثقافة واللغة أن تقدّما التعيينات المقوِّمة عوضًا عن النشاط الغائي الموجّه بحسب القيم: «نحن نفضّل مصطلح 'فعل' على مصطلح 'سلوك' لأننا لا نهتمّ بالأحداث الفيزيائية للسلوك لأجل ذاتها، بل في نموذجيتها (in their patterning)، وفي منتوجاتها المنمذَجة التي لها معنى... إن الفعل البشري هو فعل ثقافي من حيث إن المعاني والمقاصد التي تهمّ الأفعال هي مكوَّنة في شكل منظومات رمزية»(12) وفي صلب منظومات الفعل تتغلغل النماذج الثقافية الموروثة، عبر وسط اللغة، وذلك مع الجهاز (Ausstattung) العضوي، المتوالد جينيًا، لأعضاء المجتمع الأفراد. أما المجموعات التي تتألّف من الأفراد المنشّئين اجتماعيًا، فهي بمنزلة الحامل أو الناقل (die Träger) لمنظومات الفعل، وداخل الحدود المرسومة عبر الثقافة والاستعدادات المميزة للنوع، هي تكوّن بنيةً خاصة.

على هذا النحو تمثّل بارسونز، **ثالثًا**، كل منظومة فعل بوصفها منطقةً للتفاعل وللتغلغل المتبادل بين **أربع منظومات فرعية**: الثقافة والمجتمع والشخصية والجهاز العضوي. وكل واحدة من هذه المنظومات الفرعية هي متخصّصة في واحدة من الوظائف الأساسية لإعادة الإنتاج الاجتماعي لروابط الفعل. ويمكن النظر إلى منظومات الفعل على وجه الدقة تحت أربعة جوانب وظيفية: «فضمن منظومات الفعل، تكون المنظومات الثقافية متخصّصة في وظيفة صيانة النماذج، أما المنظومات الاجتماعية ففي إدماج وحدات الفعل (الأفراد من البشر أو، في شكل أدقّ، الشخصيات المنخرطة في الأدوار)، وأما منظومات الشخصية ففي بلوغ الهدف، وأما الجهاز العضوي السلوكي ففي التأقلم...»(13).

ولأن المنظومات الفرعية هي من جهتها تمتلك استقلالية (Selbständigkeit) نسبية، وبالتالي لا تمثّل مجرّد مراجع مختلفة، فإنها تقيم في ما بينها علاقات عرضية. إن العلاقات بين المنظومات الفرعية هي مع ذلك خاضعة لأحكام مسبقة

---

(12) Ibid., p. 5.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(13) Ibid., p. 7.

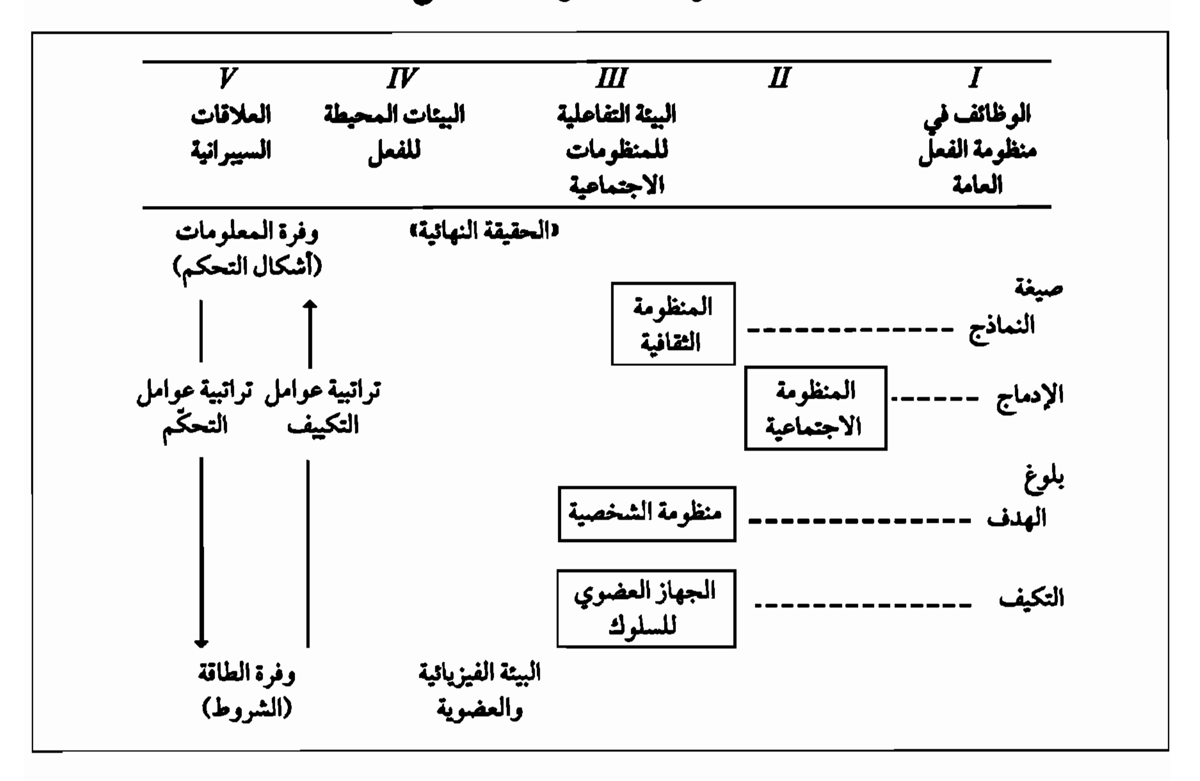
[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(präjudiziert) بطريقة معينة، وذلك عبر الانتماء إلى منظومة فعل مشتركة[14]. إن المنظومات الجزئية تكوّن بعضها بالنسبة إلى بعض بيئات محيطة، لكنها توجد في علاقات تبادل **مضبوطة بقواعد**. وإن الإنجازات المتبادلة المتناغمة في ما بينها، التي تقدّمها المنظومات الجزئية بعضها لبعض، يمكن أن تُحلّل، **رابعًا**، بوصفها **تيارات تبادل ما بين المنظومات** (intersystemisch). وفي المناطق المتاخمة للمنظومات الفرعية التي تحدّها، تتراكم علاقات كهذه في بنى جديدة، وفي هذه الحالات يتكلّم بارسونز على «التغلغل المتبادل».

إلا أنه لا يكتفي بفرضيات حول العلاقات الأفقية من الدرجة ذاتها، بل هو يصادر، **خامسًا**، على **تراتبية مراقبة** تحتوي على تقويم للوظيفة الأساسية الأربع (الشكل (VII-3)).

الشكل (VII-3)

المنظومات الفرعية للفعل



(14) الجملة «إن العلاقات بين المنظومات الفرعية هي مع ذلك خاضعة لأحكام مسبقة بطريقة معينة وذلك عبر الانتماء إلى منظومة فعل مشتركة» ساقطة كلّها في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 262). (المترجم)

يشرح بارسونز العمود الأيمن من الخطاطة على النحو التالي: «إن السهم الموجّه نحو الأعلى إنما يشير إلى تراتب الشروط التي هي على أي مستوى تراكمي معطى في السلاسل الصاعدة، وبحسب الصيغة المعروفة، 'ضرورية لكن غير كافية' أما السهم الموجّه نحو الأسفل فهو يعين تراتب عوامل المراقبة، بالمعنى السيبراني (cybernetic). فإذا ما تحرّكنا إلى الأسفل، فإن المراقبة الضرورية أكثر فأكثر للشروط من شأنها أن تجعل تنفيذ النماذج والخطط أو البرامج أمرًا ممكنًا. وأما المنظومات الأعلى درجة في الترتيب فهي نسبيًا مرتفعة من ناحية المعلومات في حين أن تلك الأدنى درجة هي نسبيًا مرتفعة من ناحية الطاقة»[15].

في ما عدا (bis auf)[16] علاقات التبادل بين المنظومات، والتي سأعود إليها في صلة مع نظرية وسائط التحكّم، يحتوي التخطيط على السمات الأساسية لمفهوم المجتمع في نظرية المنظومات، كما عرضها بارسونز في أواسط الستينيات. وبلا ريب، لا يكشف هذا العرض الموجز شيئًا عن حركية النظرية التي قادت إلى هذا الرسم الستاتيكي. وفي ما يلي هذا، أودّ أن أشير إلى قرارات البناء التي طرحها بارسونز في سبيل التسوية التي اقترحها بين وظيفية المنظومات والنظرية الكانطية الجديدة عن الثقافة.

(أ) في إزالة الفرق بين الإدماج الاجتماعي والإدماج الوظيفي

في فترته الوسيطة الأولى طبّق بارسونز **وظائف منظومات الفعل** على تَيْنِك الطبقتين من الضرورات (Imperative) التي تنتج من علاقة المنظومة والبيئة المحيطة من جهة أولى، وعن العلاقة مع الثقافة من جهة أخرى. وفي ذلك الوقت، اشتغل بارسونز على مهمات «الإدماج الوظيفي» بوصفها تتعلق بمشاكل الإعانات الاجتماعية، وهذه تمتدّ إلى تهيئة الموارد وتعبئتها، كما إلى استخدامها الموجّه نحو هدف معين أيضًا. ومن جهة أخرى تمتدّ مهمات «الإدماج

---

(15) Parsons, *Societies*, p. 28.

(16) يبدو أن الترجمة الفرنسية وقعت في فهم عكسي للنص. يقارن: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 263). (المترجم)

الاجتماعي» ليس بطريقة مباشرة إلى الحفاظ على أشكال التضامن والانخراطات (Mitgliedschaften) فحسب، بل أيضًا إلى التراث الثقافي والتنشئة الاجتماعية. وبحسب مصطلحاتنا فإن الأمر يتعلق هناك بإعادة الإنتاج المادية لعالم الحياة، في حين أن ما على المحكّ هنا هو إعادة إنتاج بناه الرمزية. وفي مكان هذا التقسيم الثنائي التفرّع (dichotomisch) برزت منذ عام 1953 خطاطةُ الوظائف الأساسية الأربع - خطاطة AGIL الشهيرة[17]. لقد صارت وظائف الإعانة مخصّصة باعتبارها تكييفًا (adaptation)، وبلوغًا للهدف (goal-attainment)، أما الحفاظ على البنى (pattern-maintenance) فيغطّي الأمرين معًا، نعني إعادة الإنتاج الثقافية كما أيضًا التنشئة الاجتماعية. بيد أن ما هو أكثر أهمّية في سياقنا هو ما تمّ في الأثناء من ردم (Nivellierung)[18] للفرق الذي كان في السابق مركزيًا، بين الإدماج الوظيفي والإدماج الاجتماعي، لقد تمّ الجمع بين الاثنين في صلب «الإدماج». وهو أمرٌ **جعل** التماس الذي كان قد نشأ عبر الجمع بين براديغمَيْ «الفعل» و«المنظومة»، شيئًا **يصعب التعرّف إليه**. واتّخذ بارسونز القرار المهم، ولكن الذي لم يجعله صريحًا قط، بالتخلّي من هنا فصاعدًا عن مفهوم الإدماج الاجتماعي لروابط الفعل، والذي كان يتمّ عبر القيم والمعايير، وألا يتكلّم بعد ذلك إلا على «الإدماج» عمومًا.

هذا القرار هو محجوب وراء النمط الحدسي لطريقة إدخال مفهوم المجتمع في نظرية المنظومة. وينطلق بارسونز تحديدًا، من قبلُ كما من بعدُ، من المنظومة الفرعية الإدماجية باعتبارها مكوّنًا لنواة للمنظومة الاجتماعية، وهو يصف هذه النواة في معنى النظام المشروع للعلاقات البيشخصية[19]. هذه

(17) T. Parsons et. al., *Working Papers in the Theory of Action* (New York: 1953), pp. 183 ff.

(18) إزالة الفرق ووضع الأمرين على مستوى واحد. لكن مع معنى التسطيح والتسوية المبتذلة أو العنيفة ...إلخ. (المترجم)

(19) «إن قلب مجتمع ما، من حيث هو منظومة، إنما هو النظام المعياري المُنَمْذَج (patterned) الذي من طريقه تكون حياةُ مجموعةٍ سكّانية منظّمةً بشكل جمعي. فمن حيث هو نظام، فهو يحوي قيمًا وعلى ومعايير وقواعد متمايزة ومخصَّصة، وهي كلّها تتطلّب مرجعيات ثقافية كي تكون ذات معنى ومشروعة. ومن حيث هو كيان جمعي، يكشف عن تصوّر مُنَمْذَجٍ للعضوية يميز بين أولئك الأفراد الذين يتمون والذين لا ينتمون. إن المشاكل التي تنطوي على 'السلطة القضائية' (jurisdiction) للمنظومة المعيارية قد يجعل من =

الجماعة (Gemeinschaft) **الاجتماعية** توجد بادئ الأمر من أجل المركّب المنتشر للمجتمع في جملته، وهو مركّب يشير إلى ملامح عالم حياة معين، ولا سيما عندما يعرض بارسونز في الوقت ذاته علاقة التكامل بين «الجماعة الاجتماعية» من جهة، وبين الثقافة والشخصية، من جهة أخرى[20]. إن المقولات التي من خلالها تمّ تحليل «الجماعة الاجتماعية» - من قبيل القيم والمعايير والكيانات الجمعية والأدوار - توقظ بادئ الأمر الانطباع بأن هذه المنظومة الفرعية، على شاكلة عالم حياةٍ رمزيًا، متخصّصة في الإدماج **الاجتماعي**، في إدماج يتمّ إعداده عبر التوافق المعياري.

هذه الصورة تتغير ما إنْ ينخرط بارسونز في وصف تمايز «الجماعة الاجتماعية» إلى أربع منظومات فرعية داخل المنظومة المجتمعية، وذلك بحسب خطاطة الوظائف الأربع[21].

إن الوظيفة التي تُعزى إلى «الجماعة الاجتماعية» باعتبارها واحدة من أربع منظومات جزئية (إلى جانب الاقتصاد والسياسة وإعادة الإنتاج/ التنشئة الاجتماعية عبر الثقافة)، تكتسب الآن تحديدًا المعنى المجرّد لـ«الإدماج» في معنى ضمان تماسك (Zusammenhalt) منظومة ما، مهدّدة في بقائها من جهة عوالم محيطة فائقة التعقّد، وينبغي عليها تحت هذا الضغط أن تتخلّص من الخطر الدائم، بأن تتفكّك إلى مكوّناتها الجزئية. ومن هنا وبشكل صامت، تسود هذه الفكرة التي سبق أن ربطها بارسونز بعبارة «الإدماج **الوظيفي**». إن الضرورات الوظيفية التي باتت «الجماعة الاجتماعية» متخصّصة فيها الآن، لا يزال **يمكن** الإيفاء بها من طريق الإجماع (Konsens) المعياري، بيد أنه في المجتمعات الحديثة على وجه

= المستحيل أن يوجد تطابق تامّ بين منزلة 'الخضوع تحت' الإلزامات المعيارية وبين منزلة العضوية، لأن تطبيق منظومة معيارية يبدو أنه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بعملية التحكّم (على سبيل المثال عبر 'وظيفة الشرطة') في العقوبات الممارَسة من طرف الشعب وعلى الشعب الذي يقيم فعلًا داخل إقليم ما»، يُنظر:
Parsons, *Societies*, p. 10.

(20) Ibid., pp. 10-15.

(21) Ibid., pp. 24 ff., and T. Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs: 1971), pp. 10 ff.

الدقّة، تتوسّع ميادين «السلوك الاجتماعي (Sozialität) المتحرّر من المعايير (normfrei)»[22] إلى حدّ كبير بحيث إن الحاجة إلى الإدماج **ينبغي** أن تُلبّى على نطاق واسع بالالتفاف (Umgehung) حول آلية التفاهم.

في حين أن «الجماعة الاجتماعية» تمّ إدخالها أوّل الأمر تحت الجوانب البنيوية بوصفها نواة المجتمع، فإن المنظومات الجزئية المتمايزة في هذا الكل المنتشر هي متعينة حصريًا تحت الجوانب الوظيفية - وفي مجرى **العرض**، يكرّر بارسونز تغيير البراديغم من تصوّر للمجتمع مقتبس عن نظرية الفعل إلى مفهوم المنظومة الاجتماعية.

إن المنظومات الفرعية يمكن بلا ريب **تبيانُها** بالاعتماد على مؤسّسات ذات أهمّية من قبيل الشركات (الاقتصاد) وإدارة الدولة (السياسة) والقانون (المنظومات الفرعية الإدماجية) والكنيسة والعائلة (الحفاظ على النماذج الثقافية)، لكن لا تجوز مماهاتُها مع تلكم الأنظمة المؤسساتية الموسومة من خلال أنماط أوّلية. كل مؤسسة ينبغي أن **تتأقلم** بفضل موارد خاصة مع ظروف حافّة متغيرة، وكل مؤسسة ينبغي أن **تنتقي** وأن **تتّبع** غايات معينة حتى تتمكّن من التوسّط بين التقييدات الخارجية والتوجّهات القيمية للأعضاء، وكل مؤسسة ينبغي أن **تنظّم** التفاعلات تنظيمًا **معياريًا** عبر علاقات العضوية، وكل واحدة منها تعتمد على **شرعنة** معينة عبر قيم معترَف بها. ولأن كل مؤسسة تنتمي تحت جوانب عدة إلى **كل** المنظومات المجتمعية الفرعية، فإنه لا واحدة منها تكون مناسبة باعتبارها السمة المعرِّفة في كل مرة **لواحدة** من هذه المؤسسات الفرعية. ينبغي على الأرجح أن يتمّ التمييز بينها بحسب الوظائف.

يميز بارسونز الوظائف على مستويات مجرّدة نسبيًا بوصفها على التوالي تأقلمًا وبلوغًا لهدف ما وإدماجًا وحفاظًا على النماذج البنيوية. وعلى مستوى النظرية السوسيولوجية، حيث كان بارسونز قد **أدخل** الوظائف بادئ الأمر،

---

(22) يبدو هنا أن الترجمة الفرنسية وقعت في فهم معكوس للنص. يقارن: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 265). (المترجم)

هي يمكن أن يتمّ **إيضاحُها حدسًا** بالإشارة إلى الأعمال الإنتاجية للاقتصاد، وإلى الأعمال التنظيمية لإدارة الدولة، وإلى الأعمال الإدماجية للقانون، وإلى الأعمال التي تتعلق ببناء معايير مألوفة (Normalisierung)[23] عن التراث والتنشئة الاجتماعية العائلية. وعلى هذا المستوى يمكن أيضًا أن يتمّ فهم التوزيع (Zuordnung) الذي أقامه بارسونز بين خطاطة الوظائف الأربع هذه والمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل، فهمًا حدسيًا. إن الإطار المرجعي لنظرية الفعل، المشيَأ في شكل منظومة فعل كلّية، قد انفجر إلى منظومات فرعية، هي متخصّصة في كل مرة في إنتاج مكوّن معين لتوجّهات الفعل. ومن هذا المنتوجات، أي القيم والمعايير والأهداف والموارد، يمكن أن نستقرئ وظيفة المنظومة الفرعية في كل مرة (الجدول (VII–1)).

الجدول (VII–1)

الوظائف وتوجيهات الفعل

مكوّنات توجّهات الفعل	المنظومات الفرعية	الوظائف
القيم	الثقافة	الحفاظ على النماذج الثقافية
المعايير	المجتمع	الإدماج
الأهداف	الشخصية	بلوغ الأهداف
الوسائل، الموارد	منظومة السلوك	التأقلم

وما يظهر على مستوى منظومة الفعل العامة باعتباره توزيعًا اعتباطيًا شيئًا ما، ومحتاجًا على الأقلّ إلى التعليل، هو يكتسب على مستوى المنظومة الاجتماعية، في اتّصال مع تصوّرات خاصة بتاريخ النظرية، مقبولية أكبر (الشكل (VII–4)).

---

(23) يتعلق الأمر بمسار اجتماعي يمكّن من جعل أفكار وأفعال وسلوكات معينة تبدو عادية ومألوفة وطبيعية في سياق أي حياة يومية. (المترجم)

الشكل (VII–4)
المنظومة الاجتماعية

G	السياسة (الأهداف)	الاقتصاد (الموارد)	A
I	منظومة الإدماج الفرعية (المعايير)	المنظومة الحافظة للبنية (القيم)	L

بلا ريب ما زالت هذه المحاولات البيانية لا تستطيع أن تسوغ باعتبارها حلًّا للمشكلين اللذين طرآ مع إدخال خطاطة الوظائف الأربع. ينبغي على بارسونز أن يعلّل أوّلًا لماذا تكون وجهات النظر الوظيفية الأربع هذه بالتحديد ضروريةً وكافية من أجل تحليل منظومات الفعل. وفضلًا عن ذلك، هو ينبغي عليه مرّة أخرى أن يؤوّل المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل في ضوء نظرية المنظومة.

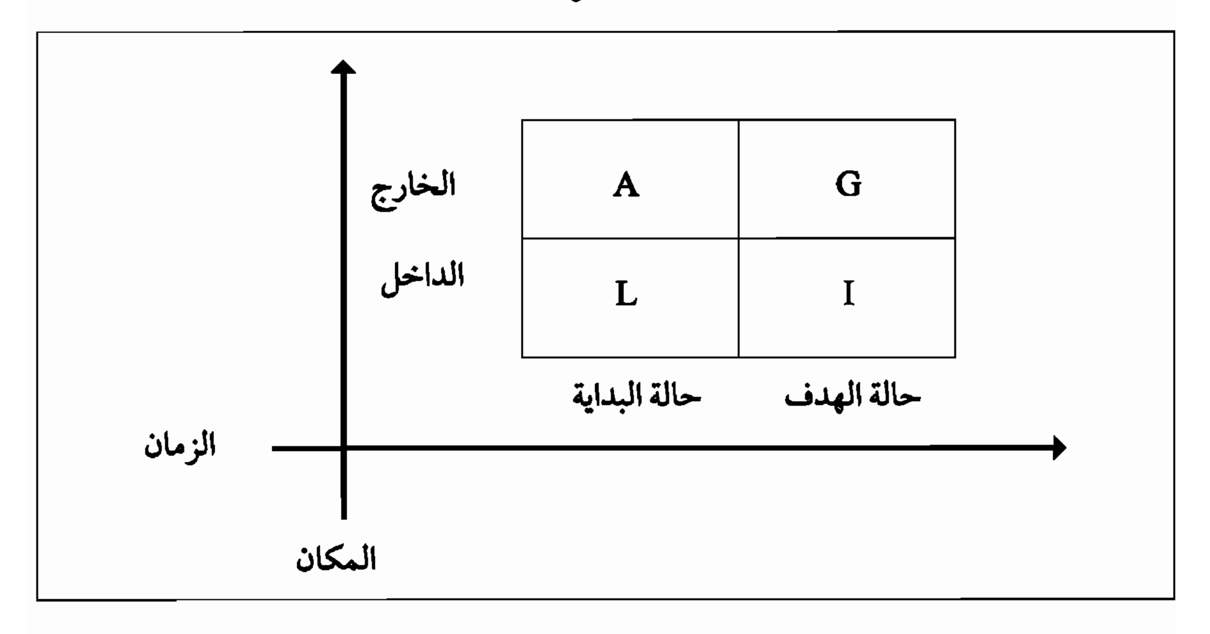
(ب) خطاطة الوظائف الأربع وسيرورة تكوّن المنظومة

يتصوّر بارسونز نظرية المنظومة بوصفها حالة خاصة من نظرية المنظومات الحية. هكذا ينبغي على خطاطة الوظائف الأربع أن تكون قادرة بذلك على أن تجد طريقًا لأن تُطبَّق على منظومات اجتماعية وعلى منظومات فعل معينة، إلا أنها خطاطة كانت متصوَّرة من أجل ميدان تطبيقي أوسع نطاقًا. ينطلق بارسونز من الخصائص الصورية لمنظومة ما في عالم محيط ما، وذلك كي يعلّل **الصلاحية الكلّية** لخطاطة الوظائف الأربع. وهو يبتدئ بسيرورة تكوّن المنظومة ذاتها ويفصّل المشكل الشامل المتعلّق بضمان البقاء تحت جوانب المكان والزمان. وعلى محور الباطن/ الخارج، يطرأ مشكل تحديد المسارات والبنى، الذي يتمّ عزوه إلى بقاء المنظومة، أمام الأحداث والأحوال التي تعترض المنظومة في العالم المحيط بها. أما على محور الحاضر/ المستقبل – والأشياء الماضية لا تكون لها منظومة إلا في شكل إسقاطات (Projektionen)[24] على الحاضر – فإنه

(24) «إسقاطات» وليس «خصائص» (properties) كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 244). (المترجم)

يطرأ مشكل الاستخدام الغائي للموارد المتوفرة حاليًا من أجل أحوال مستهدَفة في شكل مستبق. والتركيب بين هذين المشكلين يقدّم، كما يبين ذلك الشكل (VII−5)، الوظائف الأربع المنشودة.

الشكل (VII−5)
خلاصة الوظائف



عين بارسونز مشكل حفظ الحدود بمساعدة الفارق في التعقّد بين المنظومة والعالم المحيط: «من المفترض أن منظومة الإحالة هي مخصّصة من خلال نموذج اشتغال بفضله تكون الحالات الداخلية في وقت معين مختلفة عن تلك الخاصة بالبيئة المحيطة من جوانب ذات دلالة. ويجري اتّجاه هذه الفروق نحو استقرار أكبر ومستوى أعلى في التنظيم من مستوى البيئة المحيطة في ما يخصّ الجوانب المفيدة من منظومة الإحالة»[25].

أما مشكل البلوغ إلى حالات مستهدَفة، فإن بارسونز يجمعه مع البعد «الأداتي - التكميلي» الذي هو معروف من طريق نظرية الفعل والذي يمثّل تأويلًا خاصًا للمحور الزمني: «إنها إشارة محدودة على نحو ما، لكنها في الاتجاه الصحيح، فالنموذج لا يتمّ تحقيقه هو ذاته في العالم الواقعي. والمنظومة التي هي

(25) Parsons and Platt, p. 10.
[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

قالبٌ لها ينبغي أن تلبّي شروطًا ما وتستعمل بيئيًا موارد متوفرة. وإن تلبية الشروط والاستعمالَ هما كلاهما ليسَا ممكنَيْن إلا عبر مسارات هي في أصلها ممتدّة في الزمان. إن الزمان هو جانب **واحد** من المسارات التي تتضمّن إدخال الطاقة واستعمالها، تنظيم أو تركيب المكوّنات، وتقويم المراحل»[26].

إن السيطرة المتزامنة على هذين المشكلَيْن ينبغي أن يتمّ تحليلها **في الوقت ذاته** وفق أبعاد المكان والزمان، وهذا يعني أن أي منظومة ينبغي أن تضمن بقاءها في آن واحد في صلة مع البيئة المحيطة بالمنظومة ومع ذات نفسها (الداخل/ الخارج)، كما أيضًا في العلاقة بين الحالات المستهدفة في البداية والحالات المستهدفة في شكل استباقي (الأداتي/ التكميلي) (intrumentell/konsumptiv)[27]. ومن تركيب هذه النقاط المرجعية تحديدًا تنتج الجوانب الوظيفية الأربع للحفاظ على البقاء، والتي يمكن ترتيبها أزواجًا، إذا ما ميزنا الوظائف بحسب ما إذا كانت تحيل على التبادل مع العالم المحيط أو على المنظومة ذاتها (adaptation/goal-attainment vs. Pattern maintenance/integration)، أو بحسب ما إذا كانت تحيل على الحالات المبدوء بها الموجّهة نحو هدف أو على الحالات المستهدفة نفسها (التي تمثّل الحالات الراهنة بالنسبة إليها مجرّد احتمالات) (adaptation/pattern-maintenance vs. Goal attainment/integration). وبهذه الطريقة نجح بارسونز في القيام بتعليل كلّي لخطاطة AGIL[28]، وعلى الحقيقة تعليل مستقلّ عن تصوّرات المجتمع المتأوَّلة بحسب نظرية الفعل.

---

(26) Ibid., p. 11.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(27) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 269). (المترجم)

(28) AGIL-Schema. هو أخطوط سوسيولوجي يصف نظرية عامة في الفعل وضعه بارسونز في الخمسينيات من القرن الماضي. ويتكوّن من: A- أي «Adaptation» (قدرة منظومة مجتمعية على التأقلم والتفاعل مع محيطها، مثلًا منظومة اقتصادية فرعية)؛ G- أي «Goal Attainment» (قدرة المنظومة على وضع أهداف للمستقبل وقرارات مناسبة لها، مثلًا منظومة سياسية فرعية)؛ I- أي «Integration» (القدرة على إحداث تماسك وتناغم داخل المجتمع بكامله بناء على قيم ومعايير صلبة ومفيدة من شأنها تعديل العلاقة بين الوحدات الاجتماعية)؛ L- أي «Latency» (قدرة المنظومة على الحفاظ على البنى الكامنة والنماذج وأن تكون حاضنة للقيم والتمثلات والرموز المشتركة). (المترجم)

(ج) تعديل المتغيرات النمطية بحسب خطاطة الوظائف الأربع

لأن خطاطة الوظائف الأساسية الأربع متجذّرة في نظرية الفعل وهي تسوغ بالنسبة إلى المنظومات الحية عمومًا، فإنه ينبغي الآن تصوّر المكوّنات التحليلية للفعل بوصفها حلًّا لمشاكل المنظومة. وكما بيناه، فإن بارسونز يلحق القيم والمعايير والأهداف والموارد كلًّا بواحدة من الوظائف الأساسية في كل مرة. ومن قرار البناء (Konstruktionsentscheidung) هذا ينجم الإكراه القاضي **بإعادة تأويل النماذج المتغيرة** التي كانت مركزية إلى حدّ الآن. وهذه المراجعة اضطلع بها بارسونز في مجرى المناقشة مع دوبين (Dubin). وكانت بدائل القرار المجرّدة قد تمّ إدخالها كي يفسّر كيف يمكن، من وجهة نظر ذات نزعة كونية[29]، أن يتمّ ردّ القيم الثقافية إلى عدد محدود من نماذج الأفضلية. وبعد أن تخلّى بارسونز عن منظور نظرية الفعل، فقدت النماذج المتغيرة هذه المكانة. لم يعد الأمر يتعلق الآن بمسألة التعيين الثقافي لتوجّهات الفعل، بل بالسؤال كيف تصدر قرارات الفاعلين مباشرة عن مسارات تكوّن المنظومة. وإذا كان يجب أن يتمّ تحمّل النماذج المتغيرة أكثر من ذلك، فإنه يمكن استعمالها بلا ريب بوصفها عدسات ينكسر عبرها الضوء المنبعث من مشاكل المنظومة في شكل موشور (prismatisch)، بحيث يمكن الأفعال أن تظهر في بريق ديناميكا المنظومة. وقد حذف بارسونز من دون مشقّة واحدًا من خمسة أزواج من البدائل الأساسية[30]، وفصله عن توجّهات القيم

---

(29) «من وجهة نظر ذات نزعة كونية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 269). (المترجم)

(30) ذات مرّة كان الثنائي «توجّه ذاتي/ توجّه جمعي» (self-vs. collectivity-orientation) يمثّل البعدَ الأكثر أهمّية للتمييز بين توجّهات الفعل «العقلانية» بالمقدار الخاص بالتجّار والمهنيين: وفي «*Economy and Society*» (1956) تمّ استبعاد هذا البعد من كاتالوغ المتغيرات النمطية بناءً على حجّة تفترض ضمنيًا التحوّل من الرؤية المفهومية لنظرية الفعل إلى الرؤية المفهومية لنظرية المنظومات؛ والآن فإن التوجّه الذاتي «self-orientation» والتوجّه الجمعي «collectivity-orientation» لابدّ وأنهما بسبب ملامحهما المنظوماتية المختلفة لم يعد يمكن أن يوجدًا في البُعد ذاته: «مع مرور الوقت أصبح جليًا أن مقولات هذا الثنائي لم تكن ذات دلالة عند تعريف السمات المميزة لمنظومة واحدة مخصوصة من الفعل؛ بل كانت تعرّف العلاقات بين منظومتَيْن تمّ وضعهما في نظام تراتبي. كان التوجّه الذاتي يعرّف حالة استقلال نسبي عن تورّط المنظومة الدنيا في المنظومة العليا، وذلك بترك المعايير والقيم في المنظومة الأخيرة في علاقة منتظمة، أي واضحة للحدود، مع الأسباب الوجيهة للفعل. أما التوجّه الجمعي فهو يعرّف حالةً من العضوية الموجبة من طريقها تكون المعايير والقيم في المنظومة العليا مفروضة (prescriptive) على نحو موجب بالنسبة إلى فعل المنظومة الدنيا». =

لدى الذوات الفاعلة واستخدم المتغيرات الأربعة الباقية من أجل وصف الوظائف الأساسية الأربع بمساعدة بدائل قرار مركّبة إلى حدّ ما في شكل اعتباطي. وبلا ريب لا يحتوي هذا المستوى من الوصف، بالنسبة إلى النظرية في مرحلة النضج، على أي دلالة ذات قيمة.

منح دوبين إعادة التأويل أسلوبًا خاصًّا، وذلك بأن قابل بين نموذجين اثنين. فقد انطلق بارسونز الأوّل (Parsons I) من نموذج الفاعل الذي يفعل في وضعية حيث توجّهُ الفعل يمكن أن يُحلَّل في معنى توجّهٍ نحو موضوعات ما (أكانت اجتماعية أم لم تكن). وإن الأنماط المحضة من توجّه الفعل (فكرية كانت أو إفصاحية أو استجابية (responsive) أو أداتية) يمكن أن تُخصَّص بمساعدة النماذج النمطية عبر نماذج قرار من جنسها. وعلى الضدّ من ذلك ينطلق بارسونز الثاني (Parsons II) من المشاكل الأعمّ لمنظومات الفعل. وهي تقابل الجوانب الوظيفية الأربعة التي تحتها يمكن أن يتمّ تحليل المشكل الأساسي للحفاظ على البقاء: «نحن نشهد لدى بارسونز انحرافًا جذريًا عن النموذج 'I' عندما وجّه انتباهه نحو تحليل الفعل الاجتماعي من وجهة نظر مشاكل المنظومة الاجتماعية. وعندما أدرك الحاجة إلى إقامة تمفصل بين الفعل الاجتماعي ومتطلّبات المنظومة الاجتماعية، ابتدأ بارسونز بمشاكل البنية الاجتماعية وحاول التحرّك من هناك إلى مستوى الفاعل الفردي داخل المنظومة. إن النموذج 'I' لدى بارسونز هو في جوهره 'ينظر خارجًا' إلى المنظومة الاجتماعية من النقطة المواتية للفعل، أما النموذج 'II' عنده فهو 'ينظر أسفل' إلى الفاعل الفردي من منظور المنظومة الاجتماعية»[31]. وعبر النماذج المتغيرة تتحوّل مشاكل المنظومة إلى توجّهات للفعل، على شاكلة بحيث لم يعد قرار الفاعلين هو الذي يكوّن النقطة المرجعية للتحليل بل ديناميكا حلّ المشاكل التي تحتوي عليها منظومة الفعل المحقّقة لاستقرارها بنفسها: «ويكمن الفرق الجوهري بين هذين الحلّين في الوحدات التي من خلالها يتمّ بناء النماذج. في النموذج I يُنظر إلى الفعل الاجتماعي بوصفه نتاجًا لتقويمات الفاعل

= T. Parsons and N. J. Smelser, *Economy and Society* (London; New York: 1956), p. 36.

[ورد الشاهد المذكور بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(31) Dubin, p. 530.

[ورد الشاهد المذكور بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

للموضوعات ونتاجًا لتوجّهاته نحوها - وكل منهما وحدات ذاتية أو اجتماعية نفسية. أما في النموذج II فإنه يُنظَر إلى الفعل الاجتماعي بوصفه **نتاجًا لتعريفات الأدوار الخاصة بالمشاكل الأربعة للمنظومة الاجتماعية التي يُرجَّح أنها مشاكل كونية**. ومن ثمّ تصبح الوحدة التحليلية الأولى هي جهات (modalities) المنظومة التي يُشتقّ منها تقويم الفاعل للموضوعات وتُشتقّ توجّهاته نحوها»[32].

وإذا كان ضغط المشكل الذي نتج من ديناميكا الحفاظ على البقاء يمكن أن يتمّ نقله إلى توجّهات الفعل، فإنه ثمّة حاجة إلى الربط غير العرضي لمشاكل المنظومة مع قرارات الفاعل. ولقد حلّ بارسونز الثاني هذا المشكل بأن أثبت علاقة تحليلية بين الوظائف الأساسية الأربع وبين تركيبات معينة من بدائل القرار[33]. هذه العلاقات استجمعها دوبين في الجدول الآتي:

الجدول (VII-2)

النموذج «II» عن الفعل الاجتماعي لدى بارسونز[34]

جهات المنظومة الاجتماعية (مشاكل المنظومة)	تقييم الفاعل للموضوعات	توجّه الفاعل نحو الموضوعات
تأقلمية	← النزعة الكونية	الخصوصية
بلوغ الهدف	← الإنجازية	العاطفية
إدماجية	← النزعة التجزيئية	الانتشار
صيانة النموذج وإدارة التوتر	← النوعية	الحياد

(32) Ibid., p. 530.

[ورد الشاهد المذكور بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(33) «وإذا كان ضغط المشكل الذي نتج عن ديناميكا الحفاظ على البقاء يمكن أن يتمّ نقله إلى توجّهات الفعل، فإن ثمّة حاجة إلى الربط غير العرضي لمشاكل المنظومة مع قرارات الفاعل. ولقد حلّ بارسونز الثاني هذا المشكل بأن أثبت علاقة تحليلية بين الوظائف الأساسية الأربع وتركيبات معينة من بدائل القرار» هذه الجملة بأكملها ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 246). (المترجم)

(34) ورد هذا الجدول بالإنكليزية في النص الأصلي. ولم يترجمها الناقل الفرنسي (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 271). (المترجم)

استند دوبين في تأويله إلى إشارات كان بارسونز قد قدّمها في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**، وذلك بالنظر إلى نتائج تعاونه مع روبرت فريد بايلز (R. F. Bales)[35]. وقد أحال بارسونز في هذا الموضع على الفصلين الثالث والخامس من **أوراق العمل في نظرية الفعل**، إلا أنه ها هنا لم يجرِ الكلام قط في أن توزيع بدائل القرار والوظائف الأربع سوف ينتج من طريق تحليلٍ **منطقي** أو **مفهومي**، فعندئذ - نعني في عام 1953 - كان بارسونز على الأرجح يقوّل أنه قد علّل ارتباط توجّهات الفعل المخصوصة مع واحد من مشاكل المنظومة الأربعة في كل مرة في شكل **إمبيريقي**، وذلك من طريق تأويل نتائج بحث بايلز عن المجموعات الصغرى. وفضلًا عن ذلك، استعان بتماثلات مبهمة مع الفرضيات الأساسية للديناميكا الحرارية.

هذا التردّد يبين الطابع الاعتباطي لارتباطٍ، هو بلا ريب مركزي بالنسبة إلى إدراج نظرية الفعل تحت نظرية المنظومة التي صارت سائدة في الأثناء، إلا أن بارسونز لا يمكنه تعليله لا منطقيًا ولا إمبيريقيًا. إن توزيعاته **الاعتباطية** لا تصمد أمام اختبار التأمّلات الحدسية البسيطة. وقد تساءل جيفري ألكسندر (J. Alexander) محقًّا، لماذا لم يمكن حلّ مشاكل الإدماج سواء عبر توجّهات فعل كونية أو عبر توجّهات خصوصية، أو لماذا لم يمكن حلّ مشاكل الحفاظ على الحفاظ الثقافية عبر التوجّه نحو الإنجازات بدلًا من التوجّه نحو السمات الباطنية لخصم ما.

(د) إعادة تأويل القيم الثقافية في قيم اسمية سيبرانية

ثمّة مثال آخر عن إعادة صهر المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل في صلب نظرية المنظومة، تمنحنا إياه عمليةُ إعادة تأويل مفهوم القيم الثقافية، إذ يؤوّل بارسونز

---

(35)» لقد تمّ اكتشاف أن هذه التناسبات تلتقي منطقيًا مع التصنيف الرباعي الذي صنعه بايلز في شأن المشاكل الوظيفية في منظومات الفعل. وفي الاصطلاح الذي تمّ اعتناقه في نهاية الأمر كان مشكل التكيف محدَّدًا من جهة المواقف (attitudinal) في مفردات النوعية (specificity)، ومن جهة تبويب الموضوعات (object-categorization) في مفردات النزعة الكونية؛ وكان مشكل بلوغ الهدف محدَّدًا من جهة المواقف في مفردات النوعية، ومن جهة تبويب الموضوعات في مفردات إنجازية؛ وكان مشكل الإدماج محدَّدًا من جهة المواقف في مفردات الانتشار أو التشتت (diffusedness)، ومن جهة تبويب الموضوعات في مفردات النزعة الجزئية أو المحلّية (particularism)؛ وكان مشكل الإبقاء على النموذج وإدارة التوترات محدَّدًا من جهة المواقف في مفردات الحياد العاطفي، ومن جهة تبويب الموضوعات في مفردات الكيف»، يُنظر:
Parsons and Smelser, p. 36.

صلاحية القيم الثقافية في المعنى السيبراني لوظائف التحكّم التي يتمّ عزوها إلى القيم الاسمية (Sollwerten) في المنظومات المحكومة ذاتيًا. وإن **العلاقات الدلالية** بين القيم الثقافية قد أُعيد تأويلُها في شكل صامت في **العلاقات الإمبيريقية** بين متغيرات التحكّم. وهذا الانزياح هو بلا ريب مثالٌ عن النزعة التي تتعارض[36] مع محو آثار نظرية الفعل.

انطلاقًا من نقد المذهب النفعي كان بارسونز قد اكتسب بادئ الأمر فكرة انتقاء غائي مضبوط عبر القيم والقواعد العملية (Maximen)، ومن فيبر كان قد أخذ مفهوم التحقيق الفعلي للقيم. هاتان الفكرتان كانتا قد تكثّفتا في التصوّر القاضي بأن القيم الثقافية هي من طريق المأسسة والاستبطان مستندة إلى وضعيات الفعل ومقرونة بعقوبات، وبذلك من المفروض أن تكتسب في الواقع الفعلي لأشكال الحياة (Lebensformen) وتواريخ الحياة استمراريةَ الأخلاق الجوهرية. وإن منظومات الفعل من شأنها أن تجسّر المسافة بين القيم والمعايير التي من خلالها يتوجّه الفاعلُ، وظروف الوضعية التي تحدّد مجال فعله. وإن منظومات الفعل من شأنها أن تتغلّب على توتّر معياري تمّ الاحتفاظ به على نحو متزامن. وحتى بالنسبة إلى تصوّر منظومة الفعل، المستقطَب في المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة، تحتفظ العلاقات بين القيم والمعايير والأهداف والموارد بدلالتها. ولكن الآن، بما أن الثقافة قد تمّ الحطّ من شأنها إلى رتبة منظومة جزئية إلى جانب منظومات أخرى، فإن التفاوت بين دائرة القيم والمعايير المدّعية للصلاحية وميدان الظروف الوقائعية قد عُوِّض بمستوى واحد (eingeebnet). ومن أجل تفادي هذه النتيجة، ترجم بارسونز التوتّرَ بين المعياري والوقائعي (das Faktische) بالاستعانة بالتماثل السيبراني المشار إليه.

إذا كانت الإجراءات المتحكَّم فيها (gesteuert) في وحدة فيزيائية ما تتطلّب الكمية العادية من الطاقة، فإن التحكّم نفسه يحتاج إلى زخم من المعلومات هو بالمقارنة يستهلك قليلًا من الطاقة. وإن بارسونز يساوي القيم الثقافية مع قيم المراقبة المتحكِّمة (steuernd) ويعالج الأسس العضوية لمنظومة الفعل بوصفها

(36) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية. (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 272). (المترجم)

مصدرًا للطاقة. ثمّ هو يُرسي، بين منظومة السلوك والشخصية ومنظومة المجتمع والثقافة، تراتبيةً على شاكلة بحيث إن المنظومة الدنيا هي في كل مرة تتفوّق على المنظومة العليا من حيث الطاقة المستهلكة، وأن المنظومة العليا تتفوّق على الدنيا من حيث الاستعلام وعملية التحكّم. هذا الترتيب الخطّي للمنظومات الفرعية الأربع بحسب نموذج **تراتبية السيطرة** (Kontrollhierarchie)، يحفظ للمنظومة الثقافية مكانة السيد الذي يشرف على عملية التحكّم (Steuerung)، وفي الوقت ذاته تبقى تابعة في إمدادات الطاقة إلى المنظومات الفرعية الأخرى.

بذلك، فإن بارسونز يمهّد الطريق ليس إلى الحتمية الثقافية فحسب، بل يمنح لاستخدام نماذج نظرية المنظومات في نظرية الفعل نكهة مفاجئة. وهو يميز بهذه الطريقة بالذات **بين فئتين من العوالم المحيطة**.

من ناحية القطب الأسفل من تراتبية السيطرة يحدّ منظومةَ الفعل عالمٌ محيط طبيعي أو إمبيريقي، أما من ناحية القطب المعاكس فيحدّها عالمٌ محيط من نوع غير إمبيريقي، أو فوق الطبيعي: «لا الشخصية الفردية ولا المنظومة الاجتماعية لها علاقة مباشرة بالبيئة الفيزيائية، إن علاقاتها مع هذه الأخيرة هي متوسَّطة كلّيةً عبر الكيان العضوي الذي هو الرابط الأوّل للفعل مع العالم الفيزيائي. وهذا، في أي حال، هو الآن أمرٌ شائع في النظرية الإدراكية والإبيستيمولوجية الحديثة... وفي معنى مماثل في جوهره لا الشخصيات ولا المنظومات الاجتماعية هي لها صلة مباشرة مع الموضوعات المرجعية القصوى، مع 'الواقع الأقصى' الذي يطرح 'مشاكل الدلالة' في المعنى الذي ينسبه علماء الاجتماع قبل كل شيء إلى أعمال ماكس فيبر. إن الموضوعات التي تعرفها الشخصيات والمنظومات الاجتماعية أو تجرّبها في شكل مباشر هي في اصطلاحنا موضوعات ثقافية، هي مصنوعات إنسانية تمامًا كما هي موضوعات المعرفة الإمبيريقية. ومن ثمّ فإن علاقات الشخصيات والمنظومات الاجتماعية المصحوبة بـ 'واقع غير إمبيريقي' أقصى هي في معنى أساسي متوسَّطة عبر المنظومة الثقافية»[37].

بينما يربط بارسونز المفهومَ السيبراني لتراتبية السيطرة بمحض إرادته مع

---

(37) T. Parsons, «Social Systems,» in: *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (New York: 1977), p. 181.

فكرة التحقيق الفعلي للقيم، ينقل تمثّلَ تعالي القيم وادّعاءات الصلاحية إلى الجهاز المفهومي الإمبيريقي لنظرية المنظومات، وهذا الأمر لا ينجح أبدًا من دون أن ينكسر شيء ما. وبينما كان في الفترة الوسطى الأولى يأخذ حدس التحقيق الفعلي للقيم في الاعتبار وذلك بإعطاء مكانة خاصة للثقافة، صار يجب الآن على ثقافة منصهرة في صلب منظومة الفعل أن تستمدّ قوّتها المتحكِّمة من التماسّ مع «**عالم محيط غير إمبيريقي**». لكن هذا المفهوم هو جسم غريب عن نظرية المنظومات. فهذه فعلًا تتصوّر الحفاظ على بقاء المنظومة، المضبوط **ذاتيًا**، على نحو بحيث إن حدود المنظومة هي عند **كل** تخومها مهدَّدة في أساسها **بالطريقة ذاتها** وينبغي أن يتمّ الدفاع عنها **في كل مكان** ضدّ الهجمات الآتية من العوالم المحيطة الفائقة التعقيد.

كان بارسونز على وعي بأن تصوّره عن المنظومة، في هذا المنظور الحاسم، يبتعد عن المنظور السائد: «طبعًا، إن الاتّجاهات (directionality) يمكن أن يتمّ تصوّرها بوصفها داخلة في المنظومة المرجعية. ومع ذلك، فإن ما هو أكثر هيمنة على مستوى الفعل هو المحاولات الرامية إلى شرعنة اختيارات من بين طرق بديلة أخرى وذلك باستدعاء مصدر معين للسلطة من خارج منظومة الفعل كما هي متصوَّرة عادةً من طرف الوحدات الفاعلة»[38]. بيد أن بارسونز لا يقوم بأي محاولة من أجل أن يبين، كيف يمكن أن يتمّ تكييف نموذج المنظومات المضبوطة ذاتيًا مع حاجات نظرية في الثقافة من أصل مغاير تمامًا، على نحو بحيث لا يتمّ المساس بالبراديغم الذي من شأنها.

(هـ) الحتمية الثقافية

بإدخال تراتبية السيطرة تفقد الوظائف الأساسية الأربع ندّيتَها (Ebenbürtigkeit)[39]. إن حسّ الاتّجاه (der Richtungssinn) الذي في كنفه تُستبدَل الوظائف الواحدة بعد الأخرى إنما يأخذ ما وراء الدلالة الزمانية معنًى تراتبيًا. إن فكرة التحقيق الفعلي للقيم تتسامى (sublimiert sich) نحو نظام هرمي مجرّد، هو في شكل قبلي يضمن أن المنظومات الفرعية المخصّصة وظيفيًا لا يمكن أن

---

(38) Parsons and Platt, p. 32.
[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]
(39) التساوي في الرتبة. (المترجم)

تؤثّر بعضها في بعض على أي نحو، بل في معنى الخطاطة «AGIL» (AGIL-Sinn) عن الحتمية الثقافية فحسب. هذا الحكم المسبق هو منصهر في شكل خفي في **تقنية اللوحة المتقاطعة**. إن المعنى الكامن في هذه النزعة الصورية إنما يتمثّل، من جهة أولى، في أن جانب الصلاحية الخاص بالتلفّظات الرمزية قد أُعيد تأويلُه على نحو إمبيريقي[40]، ومن جهة ثانية وبشكل متزامن، في أن تغير القيم محصَّن ضدّ الفرضيات المادّية[41]. أما كيف تضمن تقنيةُ اللوحة المتقاطعة النزعةَ المثالية الخفية لوظيفية المنظومات لدى بارسونز، فهو أمر يمكن على سبيل المثال أن نستقرئه من تمفصل المنظومة الثقافية ذاتها. ففي أوّل الأمر كان بارسونز تابعًا للتقسيم الفيبيري الثلاثي إلى نماذج تأويل معرفية (kognitiv)، ونماذج قيم خلقية – عملية، ونماذج تعبير جمالية – إفصاحية (ästhetisch-expressive Ausdrucksmuster)، أما الآن فإن النزعة الوظيفية تفرض عليه تقسيمًا رباعيًا. إن الحقل الرباعي قد تمّ رصدُه للرمزية التأسيسية، لنقلْ للدين، على الرغم من أن العلم والتقنية، والقانون والأخلاق، كما الفن المستقلّ بذاته في العصر الحديث، هي حقول قد تمايزت من مركّب التقاليد الدينية – الميتافيزيقية، ولهذا لم تعد توجد بنيويًا ولا تاريخيًا على نفس المستوى مع الرمزية الدينية.

وإن صورانية اللوحة المتقاطعة إنما تكشف عن أسرارها في شكل كامل في الفلسفة المتأخّرة لبارسونز، حيث إن منظومة الفعل العامة قد تمّ إخضاعها إلى

---

(40) إن بارسونز يطبّق خطاطة «AGIL» على كل الموضوعات من دون تفريق بينها. هكذا، فهو على سبيل المثال يعامل نظرية علمية بنفس الطريقة التي يعامل بها منظومةَ فعلٍ إمبيريقية. يُراجع الشكل ضمن: T. Parsons, «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Form of the Religious Life,» in: Ch. Y. Glock and Ph. E. Hammond (eds.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions* (New York: 1973), p. 65:

مكوّنات المعرفة بما هي أنماط ثقافية من الموضوعات

الدفوعات	الموارد	
I	L	
النظرية	الإطار المرجعي	منطقي
حلول المشكل	الوقائع	مرجعي
G	A	

(41) M. Gould, «Systems Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action», in: J. J. Loubser et al., *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*, 2 vols (New York: 1976), vol. 2, pp. 470 ff.

ضرب من التعالي المشيّأ الذي تمارسه «منظومة غائية»[42]، وهنا يظهر إلى النور ما كان بارسونز قد أدخله في نظرية المجتمع مع مفهوم تراتبية السيطرة.

(2) الفلسفة الأنثروبولوجية المتأخرة وهشاشة التسوية بين نظرية المنظومة ونظرية الفعل

حين يتمّ تصوّر المنظومة العامة للفعل، التي تتضمّن الثقافة والمجتمع والشخصية ومنظومة السلوك، بوصفها هي بدورها واحدة فقط من أربع منظومات فرعية، ويتمّ إسنادُها باعتبارها كلًّا واحدًا إلى الوظيفة «I» (die I-Funktion)، فإن ما ينتج هو الاضطرار إلى بناء **منظومة عن الهيئة الأساسية للإنسان**، تلك التي منحها بارسونز اسم «الوضع الإنساني». وفي هذا الصدد، فإن ما يُسنَد إلى الوظيفة «L» هو **منظومة غائية** مزعومة، تتّصل بمنظومة الفعل، وذلك من جهة قطبها الأعلى، وبالتالي تأخذ مكان **العالم المحيط فوق الإمبيريقي** (überempirisch). وكم هو غني بالمعلومات مشكلُ البناء الذي يطرح نفسه، كي نقول ذلك في شكل تناظري، على القطب الأسفل لمنظومة الفعل.

كان بارسونز في بادئ الأمر قد تمثّل المنظومة الفرعية للفعل، الأدنى درجة في تراتبية السيطرة على أنها الحامل العضوي للشخصية، بوصفها الكيان العضوي الإنساني. لكن هذا الأخير، ولا سيما في جهازه النوعي الخاص المحدّد في شكل وراثي، يكاد لا يمكن أن يُضاف إلى منظومة الفعل. ولهذا السبب فإن بارسونز في وقت لاحق تبنّى مقترح [الأخوين] شارل ليدز وفيكتور ليدز (Lidz und Lidz)[43]، وقدّم تأويلًا نفسانيًا عن المنظومة السلوكية للأفضليات[44]. وعلى الضدّ من الشخصية التي تصوّرها بارسونز من قبل كما من بعد في مفردات تقليد البحث

---

(42) T. Parsons, «A Paradigm of Human Condition,» in: *Action Theory and the Human Condition* (New York: 1978), p. 382.

[بالإنكليزية في النص: «telic system». علينا أن نقرأ «telic» في جذرها اليوناني «telikos» من لفظة «télos-τέλος» أي «الغاية». (المترجم)]

(43) هما تلميذان من تلاميذ بارسونز. ذكرهما بارسونز في مقابلة أُجريت معه وظهرت في عام 1975 في: **المجلة الأوروبية للعلوم الاجتماعية**، السنة 13، العدد 34 (1975)، ص 86. (المترجم)

(44) Ch. W. Lidz and V. M. Lidz, «Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action,» in: Loubser et al., pp. 195 ff.

الخاص بالتحليل النفسي، فإن منظومة السلوك لم تعد تحتوي الآن على الحامل الطبيعي للشخص، بل على المهارات العامة للمعرفة والكلام والفعل المفهومة في معنى بياجيه. لكن الكائن العضوي الإنساني إنما يأخذ عندئذ موقع عالم محيطٍ بالنسبة إلى منظومة الفعل: وهذه، ومن خلال منظومة السلوك، هي تحدّ الطبيعةَ العضوية.

وفق المنطق ذاته، تمّ إدراك المنظومة الثقافية على نحو ضيق جدًّا بحيث إن كل ما يمتلك إلى حدّ الآن الدلالات الحافّة لهيئة تحكّم عليا أو، كما يسمّى ذلك في لغة تلّيش (Tellich) اللاهوتية، «الحقيقة (Realität) القصوى»، هو ينخرط في موقع عالم محيطٍ بالنسبة إلى منظومة الفعل. وهذه، ومن خلال منظومتها الثقافية الفرعية، هي تحدّ من التعالي المشيَأ للمنظومة الغائية: «بوضوح، نحن نتصوّر المنظومة الغائية وكأنها توجد بحسب معالجتنا في علاقة ترتيب سيبراني فائق (cybernetic superordination) مع منظومة الفعل، وكأن لها شأنًا خاصًّا مع الدين. إنه في السياق الديني أوّلًا إنما تشكّل، على نحو بارز عبر جملة التاريخ الثقافي، اعتقادٌ ما في شيء من قبيل 'حقيقة' العالم غير التجريبي»[45].

من خلال هذه الخطوة التأمّلية، لامس بارسونز أرض **فلسفته المتأخّرة**، واختتم منظومة الفعل بثلاث منظومات فرعية أخرى:

الشكل (VII-6)

منظومة الوضع الإنساني بعامته

		I			L
	الثقافة	المجتمع	البنى الغائية		
	منظومة السلوك	الشخصية			
	الجهاز العضوي الإنساني		الطبيعة الفيزيائية والكيميائية		
		G			A

(45) Parsons, «A Paradigm,» p. 356.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

إن منظومة الوضع الإنساني عمومًا إنما لها، متى نظرنا في شكل منهجي، منزلة مغايرة لسائر المنظومات الأخرى التي تتعامل معها نظرية المجتمع أو العلوم الاجتماعية المفردة. **في أوّل الأمر**، لا يمكن المنظومة الغائية التي تسوغ تقليديًا باعتبارها ميدان الإيمان الديني، أن تدخل، مثل المنظومات الأخرى، بوصفها حقلًا من الموضوعات العلمية - أو بوصفها حقلًا من الموضوعات الخاصة بالعلوم الاجتماعية، لكن الدين ينبغي عندئذ أن يجد مكانه في إطار المنظومة الثقافية. ويؤكّد بارسونز أن الكلام على منظومة غائية يفترض سلفًا الاعتقادَ في دائرة من الحقيقة القصوى. وهذه الاستراتيجية المفهومية هي بالمناسبة قريبة من تلك التي بها كان شيلنغ الأخير، بعد أن انطلق من تجربة وجود الله بوصفها أساسًا، قد أدخل فلسفته «الموجبة»: «مع إقرار تامّ بالصعوبات الفلسفية التي تكتنف تعريف طبيعة تلك الحقيقة، نحن نودّ أن نؤكّد مشاركتنا هذا الإيمان القديم جدًّا بوجودها»[46].

بيد أن منظومة الوضع الإنساني عمومًا إنما تتمتّع أيضًا بمنزلة من نوع خاص **لأنها** تحتاج إلى تأويل إبيستيمولوجي: إنها تعرض العالم في جملته انطلاقًا من منظور منظومة الفعل. ليس الميدان الديني فحسب، بل دوائر الكائن العضوي الإنساني والطبيعة غير الحية أيضًا هي متصوّرة على شاكلة بحيث يمكن أن يتمّ إدراكها من طرف منظومة الفعل بوصفها عوالم محيطة: «... إن البراديغم من شأنه أن يصنّف (categorize) العالم الذي في متناول التجربة الإنسانية في شكل **معانٍ** بالنسبة إلى الكائنات الإنسانية في مختلف أجزائها وجوانبها»[47].

لقد رأينا كيف أن تقنية اللوحة المتقاطعة حفّزت بارسونز على استكمال منظومة الفعل بثلاث منظومات أخرى على المستوى نفسه من التحليل، إلا أنه إنما هنا بالتحديد يكون ترتيب المنظومات في خطاطة ذات أربعة حقول مضلّلًا. ومتى أخذنا الأمر على وجه الدقة، فإنه ينبغي على منظومة الفعل أن تأخذ موقعًا مضاعفًا: موقع مرجع ما بالنسبة إلى نظرية المجتمع، وفي الوقت ذاته، موقع ذو

---

(46) Ibid., p. 356.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(47) Ibid., p. 361.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

إبيستيمولوجيا، **إليها** تكون «معطاة» سواء البنى الغائية أم الطبيعة الذاتية للكائن العضوي الإنساني أو الطبيعة الظاهرة، الموضوعية. بذلك ليس مصادفة أن بارسونز قد أدخل منظومة الوضع الإنساني الأساسي من منظور وضّحه بالإشارة إلى كانط: «لسببيْن اثنين كنّا قد عالجنا منظومة الفعل الإنساني باعتبارها النقطة المرجعية الابتدائية. والأوّل منهما هو السبب الدنيوي (mundane) الذي يسم الطريق الفكري الذي من خلاله كان تمّ بلوغ صياغة الخطاطة المفهومية الأوسع نطاقًا. ثمّة شيء ينبغي قوله، من قبيل سياسة البحث، عن الذهاب ممّا هو نسبيًا معروف جيدًا إلى غير المعروف بدل العكس. غير أن السبب الثاني هو... أننا نتصوّر الوضع الإنساني بوصفه صيغة عمّا يمكن أن يكون بمعنى ما قابلًا للمعرفة والذي هو مصاغ في شكل خاص وواع بذاته ومنظَّم **من منظور دلالته بالنسبة إلى الكائنات الإنسانية** ولا سيما بالنسبة إلى الذين هم نسبيًا من المعاصرين. ومن وجهة النظر هذه، فإن منظومة الفعل هي التي تشكّل المرجع الأساسي الضروري بالنسبة إلى هكذا مشروع»[48].

أخذ بارسونز منظومة الفعل العامة، التي بها تتعلّق إلى حدّ الآن نظريةُ منظومةِ المجتمع، بمنزلة **نقطة انطلاق** نحو تأمّل **مُدار في شكل تفكّري** في منظومة الوضع الإنساني عمومًا. **لكن المنظّر إنما يفقد بذلك موقفًا مستقلًا من هذه المنظومة الفرعية**، وهو **لا** يستطيع أن **يفلت** من منظور منظومة الفعل. وفي حين أن نظرية المجتمع يمكنها على كل سائر مستويات المنظومة أن تتعدّل (intentione recta)[49] على موضوعاتها، فإن النظرية تصبح على المستوى الأنثروبولوجي محيلة على ذاتها (selbstbezüglich). وفي ما يخصّ نظرية المجتمع هذه التي تعمل بالإحالة على ذاتها كان بارسونز يتوفر أمام ناظريه على نموذج النقد الكانطي للمعرفة: «كنّا قد ذهبنا إلى أن 'التوجيه' الإنساني نحو العالم يأخذ شكل معاملة العالم،

---

(48) Ibid., pp. 382 f.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(49) intentio obliqua صيغ تعبير لاتينية تتكرر لدى أدورنو (مثلًا **الجدل السالب**) ويبدو أنها تأدّت إليه من كتابات نيكولاي هارتمان. وintentione recta تعني: توجيه القصد أو الوعي نحو الموضوع الحقيقي نفسه في خصائصه وعلاقاته الفعلية؛ أما intentio obliqua فهي حالة الوعي عندما يركّز على صورة الموضوع في الذهن. (المترجم)

بما في ذلك عالم الفعل ذاته، باعتباره مؤلّفًا من كيانات لها بالنسبة إلى الفاعلين البشر **معنى** يمكن فهمه رمزيًا. بذلك نحن نتصوّر أن من المناسب أن نسمّي هذه الكيانات 'موضوعات' وأن نتكلّم على علاقة ذات-و-موضوع... ونحن نتصوّر أن من المشروع أن نتبنّى التفسير الكانطي **للمعرفة** بوصفه أنموذجًا لنمط من العلاقة بين الفاعلين البشر والعوالم الواقعة خارج منظومة الفعل بمقدار ما هي موضوعات داخله»[50]. ومن الأهمّية بمكان أن بارسونز لم يواظب على هذا الموقف في شكل ثابت بل خلط **التأويل شبه الترنسندنتالي** لـ Human Condition مع تأويل **موضوعاني**، فرضته عليه بلا ريب مقاربةُ نظريةِ المنظومة.

في التأويل الترنسندنتالي[51]، تثبّت المنظومةُ الغائية الشروطَ العامة والضرورية التي تحتها يمكن منظومة الفعل أن تسلك إزاء الطبيعة الخارجية والطبيعة الباطنية وإزاء النفس، وبهذه الطريقة هي تعين «الأنظمة الترنسندنتالية» التي تحتها تشير الطبيعة الموضوعية والطبيعة الذاتية ومنظومة الفعل **إلى** (stehen für)[52] منظومة الفعل ذاتها: «إن القضية العامّة هي أنه بالنسبة إلى كل واحد من ضروب التوجيه الإنساني هناك مستوى مؤسِّس (Meta-level) يكون مهتمًّا بـ 'الشروط' و'الفرضيات' التي هي ضرورية كي يكون توجيهٌ ما ذا معنى، كي 'يعني أو ينتج معنى' (to make sense)»[53]. إن بارسونز يعزو إلى البنى الغائية وظيفة مشابهة لتلك التي يعزوها ماكس فيبر إلى صور العالم الدينية - الميتافيزيقية، وذلك بمقدار ما يستنبط مثله من صور العالم مواقفَ مجرّدة من العالم. وحدها مواقف معينة من العالم يجب أن تجعل هذا الفهم المنزوع المركز للعالم ممكنًا، الذي تطوّر في رحاب الحداثة، والذي ربط بارسونز أيضًا الصلة معه من خلال منظومته عن الوضع الإنساني بعامة[54].

---

(50) Ibid., pp. 367 f.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(51) وفي هذا المعنى فهم ر. مونش منظومة الوضع الإنساني بعامة: Münch, «T. Parsons».

(52) ترمز إلى، تمثّل... (المترجم)

(53) Parsons, «A Paradigm,» p. 370.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(54) Ibid., p. 383.

لقد رجع بارسونز في شكل مختصر إلى كتب كانط النقدية (Kritiken) الثلاثة وفهمها بوصفها محاولات من أجل إعادة بناء الشروط الترنسندنتالية لموضعة (Objektivation) الطبيعة الخارجية (من زوايا نظر معرفية - أداتية)، ومن أجل تشكيل روابط الفعل (من زوايا نظر خلقية - عملية)، ومن أجل التعامل غير المُمَوْضِع مع الطبيعة الباطنية الخاصة (من زوايا نظر جمالية)[55].

من هذه الرؤية ينبثق الدين باعتباره نتيجة هجينة إلى حدّ ما لنوع من الموضعة (Vergegenständlichung) للأعمال التنظيمية الترنسندنتالية: إن هذه تمّت تشيئتُها نحو التعالي في معنى وجودِ كائنٍ إلهي. وهكذا يمكن أيضًا تأويل **الدين في حدود مجرد العقل** الكانطي ولكنْ دين عقلي كهذا لم يكن كافيًا أبدًا بالنسبة إلى بارسونز: «إنه ثمّة، وفقًا للبراديغم الخاص بنا، دائرةٌ رابعة من التنظيم الترنسندنتالي الذي لم ينذر له كانط نقدًا خاصًّا. نحن نتصوّر أن لها على الخصوص شأنًا ما مع الدين. يبدو من الممكن أن كانط، بصفته ابنًا بارًّا للتنوير، كان ريبيًا كفايةً في هذه الدائرة إلى حدّ أنه لم يغامر بقول أي شيء موجب، بل ظلّ مكتفيًا بإثبات إنكاره الشهير **لاحتمال** وجود الله. مع ذلك، ثمّة هوّة منطقية تتطلّب أن يتمّ ملؤها»[56].

إن ملء هذا المكان الشاغر هو في الحقيقة لا يدين بنفسه إلى الحاجات والتجارب الدينية للمؤلّف فقط، بل، كما لاحظ ذلك بارسونز محقًّا، إلى الإكراهات التي يمليها بناء منظومته. وذلك ليس فقط بسبب أنه هنا أيضًا ينبغي أن يتمّ احتلال خانة رابعة. بل على الأرجح أن مقاربة نظرية المنظومة ذاتها هي منغلقة ضدّ التأويل الترنسندنتالي المنشود للوضع الإنساني عمومًا ويفرض فهمًا مُمَوْضِعًا. **إن منظومة الأعمال التنظيمية** ينبغي بذلك أن **يُعاد تأويلها** ضمن **منظومة القيم العليا للسيطرة** أو منظومة البنى الغائية، بحيث تستطيع، من حيث هي عالم من الكيانات فوق الإمبيريقية، أن تتفاعل مع عوالم أخرى، مع العالم الفيزيائي - الكيميائي، والعالم العضوي، والعالم الاجتماعي - الثقافي. وهذه النظرة من شأنها أن تقود إلى تأمّلات لا أريد أن أخوض فيها أكثر من ذلك. وكما عند كونت

(55) Ibid., pp. 370 f.

(56) Ibid., p. 371.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(Comte) والسان سيمونيين (St. Simonisten)[57]، كذا أيضًا لدى بارسونز، يفتح تطوّر النظرية على المحاولة الرامية إلى خلق بديل نظري - اجتماعي عن وظائف الإدماج الاجتماعي لدينٍ تمّت مهاجمته في جوهره[58].

إلا أنه يوجد جانب آخر من فلسفة بارسونز المتأخّرة تبدو لنا أكثر إفادة. وبحسب التحليل الجاري إلى حدّ الآن، فإن نظرية المجتمع لدى بارسونز تدين بنفسها إلى تشبيه ملتبس لنظرية الفعل بنظرية المنظومة. إنها تأخذ هيئةَ تسويةٍ نظرية بين جهازين مفهوميين أساسيين متنافسين، تغطّي النزاع لكنها لا تحلّه. وبعد أن تمّ اختتام تشييد نظرية المنظومة، عاد النزاع المكبوت كي يظهر للعيان ما إنْ انتقل بارسونز من جديد إلى مشاكل النظرية العامة للفعل. وهذا النزاع كان في الواقع ناجمًا عن تشيؤ إطار نظرية الفعل الذي تمّ تطويره ضمن كتاب **بنية الفعل الاجتماعي**. وفي نهاية طريقه الفكري المعقّد رأى بارسونز نفسه في مواجهة مع المشاكل الناتجة عنه.

مع المكانة الترنسندنتالية للبنى الغائية تخلّل منظومةَ الوضع الإنساني عمومًا معنًى متأتٍّ من نظرية الفعل: إن منظومة الفعل هي متمثّلة مثل ذاتٍ من شأنها في كل مرّة أن تضطلع بعلاقاتها مع الطبيعة الخارجية ومع طبيعتها الباطنية ومع ذات نفسها، وذلك تحت شروط ترنسندنتالية معينة. ومن هنا كانت عينا بارسونز، في تطابق مع تصوّره المونولوجي للفعل، منصبّتين على النموذج الإبيستيمولوجي للذات **العارفة**، المستوحى من كانط. ومنذ زيمل وماكس فيبر تمّ إدخال هذا النموذج في صلب نظرية المجتمع، وتسبّب على الأرجح في ارتباك التنويعات الفينومينولوجية والكانطية الجديدة لعلم اجتماع الفهم، والتي تعود إلى حدّ ريكارت (Rickert)[59] وهوسرل. إن الغايات المتعلقة بتأسيس نظرية المجتمع على الأرجح يناسبها نموذج نظرية التواصل عن الذات القادرة على الكلام وعلى الفعل، على نحو أفضل من النموذج الإبيستيمولوجي. ولهذا السبب كانت

(57) St. Simonisten: نسبةً إلى الفيلسوف السياسي الفرنسي هنري سان سيمون (1760-1825). (المترجم)

(58) A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York; Hamburg: 1970, hier 1974); pp. 300 ff.

(59) (خطأ مطبعي في الأصل: Rikkert). (المترجم)

محاولةُ فكّ شيفرة الصيغة الترنسندنتالية لفلسفة بارسونز المتأخّرة، تستحقّ العناء. وبذلك يستطيع المرء أن يكتشف أنه وراء منظومة الحالة الإنسانية الأساسية، ووراء المنظومات الفرعية الأربع لـ Human Condition، إنما تختبئ بنى عالم الحياة المتمّمة للفعل التواصلي - وبالطبع في صيغة مزعجة شيئًا ما.

إذا ما فهمنا منظومة الوضع الإنساني الأساسي بوصفها هي المستوى التحليلي، حيث ينبغي موقعةُ الأفعال التي تمّ التنسيق بينها من طريق التفاهم، فإن الحقل الأيسر الأعلى يحتوي على البنى العامة لفهم العالم التي تحدّد الطريقة التي بها يمكن المشاركين أن يتّصلوا من خلال تلفّظاتهم التواصلية بشيء ما داخل العالم، في حين أن الحقل الأيسر الأسفل يمثّل العالم الموضوعي، أما الحقل الأيمن الأسفل فيمثّل العالم الذاتي، وأما الحقل الأيمن الأعلى فيمثّل العالم الاجتماعي للمرجعيات الممكنة. إن بارسونز نفسه يتكلّم على «عوالم»، على العالم الفيزيائي، وعالم الجهاز العضوي الإنساني وعالم العلاقات البيشخصية. وفي هذه الصيغة تعيد المنظومةُ الغائية إنشاءَ المنظومة المرجعية التي تضعها الذواتُ الفاعلة تواصليًا بمنزلة أساس لمسارات التفاهم التي من شأنها، في حين أن باقي المنظومات الفرعية الثلاث تمثّل في كل مرة إجمالَ ما حوله يكون تفاهمٌ ما ممكنًا، وذلك بمقدار ما أن الفاعلين تواصليًا يتصلون حصريًا بشيء ما، أكان ذلك في العالم الموضوعي أو في العالم الذاتي أو في العالم الاجتماعي.

في هذا الصدد يجوز أن تسوغ خطاطةُ الحقول الأربعة التي تمّ إدخالها في نطاق Human Condition، بوصفها تنويعة من الخطاطة المقترحة أعلاه [الشكل (VI-1) ص 217] في ما يخصّ علاقات العالم في الفعل التواصلي.

بيد أن ما هو مزعج عندئذ هو أن بارسونز أدخل منظومة الوضع الإنساني الأساسي (intentione recta)، أي من طريق إتمام منظومة الفعل بثلاث منظومات فرعية أخرى. فإذا ما كان هذا الاعتبار المُمَوْضِع صائبًا، فإن منظومة الفعل ينبغي أن تختلط مع عالم الحياة الذي يمكنه، بمكوّناته من ثقافة ومجتمع وشخص، أن يمنح **الخلفيةَ** و**المواردَ** اللازمة من أجل الفعل الموجّه نحو التفاهم. وبذلك يمكن أن يتمّ فهم المنظومات الفرعية الثلاث، كما أيضًا عالم الحياة نفسه، بوصفها **مناطق** تساهم في توليد الفعل التواصلي، **ولكن ليس** كما مكوّنات عالم الحياة، **بطريقة مباشرة**.

أما ماذا يعني أن مكوّنات عالم الحياة تشارك بطريقة «مباشرة» في توليد التفاعلات وفي حبكها التواصلي، فذلك أمرٌ كنّا أوضحناه من خلال علاقة التبعية بين عالم الحياة والفعل التواصلي. فهذا الأخير لا يعتمد (angewiesen) على المعرفة الثقافية وعلى الأنظمة المشروعة والمهارات المطوَّرة في أثناء التنشئة الاجتماعية، ولا يتغذّى من موارد عالم الحياة فحسب، بل يمثّل من جهته الوسطَ الذي عبره تعيد البنى الرمزيةُ لعالم الحياة إنتاجَ نفسها. **لكن هذا لا يصحّ بالنسبة إلى الحامل المادّي لعالم الحياة** - أكان ذلك يتعلق بالأجزاء الفيزيائية - الكيميائية للطبيعة الخارجية التي يكون المجتمع في ارتباط معها عبر مسارات الأيض (Stoffwechsel)[60] في الجهاز العضوي الإنساني، أم بالاستعدادات الوراثية للجهاز العضوي الإنساني التي يكون المجتمع مرتبطًا بها عبر مسارات التناسل الجنسي. ومن الطبيعي أن المسارات الاجتماعية تتدخّل سواء في الطبيعة غير العضوية أم في مسارات توزيع الطاقة الوراثية (Genpotential) الإنسانية، ولكن من أجل إعادة إنتاج نفسها لا تحتاج الطبيعةُ، مثل عالم الحياة، إلى وسط الفعل الموجّه نحو التفاهم - إن الفعل الإنساني هو فقط يردّ الفعل إزاءها.

في هذه **الصيغة الثانية**، يمثّل الحقلان الأسفلان بذلك مناطقَ إزاءها يكون الفعل التواصلي تابعًا «على نحو غير مباشر»، ولا سيما من خلال الحامل المادّي لعالم الحياة. إن الطبيعة غير العضوية والطبيعة العضوية كلتيهما تبرزان هنا في ترابطهما الوظيفي مع إعادة الإنتاج المادية لعالم الحياة، وليس بوصفهما ميدانيْن من الموضوعات لمعرفة ممكنة، وليس بوصفهما أيضًا ميدانًا مرجعيًا للفعل التواصلي.

من المفترض أن تأخذ المنظومة الغائية موقعًا مماثلًا، فهذه المنظومة يتصوّرها بارسونز بوصفها على وجه التحديد منطقةً تؤثّر في الفعل التواصلي في شكل **غير مباشر**، وذلك عبر إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة. وهو يصادر بطريقة واضحة للعيان على ضرب من **النظير فوق الطبيعي للطبيعة الفيزيائية - الكيميائية وللتكوين الوراثي** للنوع الإنساني. ومن المفترض أن تتمتّع البنى الغائية بالاكتفاء الذاتي نفسه، والاستقلالية نفسها عن بنى عالم الحياة، مثل الطبيعة غير العضوية

---

(60) يُقال أيضًا «الاستقلاب» أو «التمثيل الغذائي». وهي ترجمة للفظ يوناني هو -μεταβολή» «métabolé. (المترجم)

والطبيعة العضوية. أما في ما يخصّ التعالي الذي يكون **مستقلًّا** هكذا عن الممارسة التواصلية، عن تضحيات الناس وابتهالاتهم وصلواتهم، والإله الذي لا ينبغي، حتى نقول ذلك في صورة من التصوّف اليهودي، أن يتمّ إنقاذه هو نفسه بجهد البشر، فإنه ليس ثمّة مؤشّرات في متناول طرائق البحث الخاصة بنظرية المجتمع. ولهذا السبب، فإن موقع الاكتفاء الذاتي الذي يجب على المنظومة الغائية أن تتّخذه بحسب الصيغة الثانية يدين بنفسه إلى **تضاعفٍ غير مبرّر للمكوّنات الثقافية لمنظومة الفعل**، تنوب لدى بارسونز عن عالم الحياة.

وحدها الصيغة الأولى التي تنقل وجهة النظر الترنسندنتالية لنموذج-الذات-والموضوع عن المعرفة إلى التفاهم البيذاتي بين الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل، بمقدورها أن تمنح البنى الغائية وأعمالها التنظيمية معنًى مبرَّرًا نظريًا وقابلًا للتصريف إمبيريقيًا.

(3) نظرية وسائط التحكّم

لكن هشاشة التسوية التي طاولت المفاهيم الأساسية، بين نظرية الفعل ونظرية المنظومة، لا تبدو من باب المفارقات التي تنتج من إكراهات البناء في اللوحة المتقاطعة فحسب، بل هو إشكالي أيضًا الإكراهُ القاضي بإرجاع أشكال الإدماج الاجتماعي الذي يتحقّق آخر المطاف عبر الإجماع، إلى حالات إدماج في المنظومة. إن بنى البيذاتية المنتَجة لغويًا التي تشكّل أساسًا سواء للامتلاك المشترك لثقافة ما أم للصلاحية الاجتماعية للمعايير، هي بنى ينبغي على بارسونز أن **يختزلها** (reduzieren) في آليات من قبيل التبادل والتنظيم، شأنها أن تؤمّن تماسك منظومة ما فوق رؤوس الفاعلين. وإن المثال الأكثر إثارة من حيث التقنية النظرية الذي يمكن أن يُضرَب عن هذا الاختزال هو فكرة علاقات التبادل بين المنظومات وإدخال وسائط التواصل التي من شأنها ضبط هذا التبادل، إذ من خلال وسيلتَي البناء هاتَيْن تسلّل فنّ إعادة الصياغة الخاص بنظرية المنظومات تسلّلًا حقيقيًا إلى المناطق الداخلية لنظرية الفعل التواصلي. وكان بارسونز يريد بذلك أن يُرجع عمليات الإدماج بواسطة التواصل اللغوي ذاته إلى **آليات تبادل، تعيق** (unterlaufen) **بنى التذاوت اللغوي، وبالتالي تسحب التمييز بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة في شكل نهائي.**

كان بارسونز في ملاحظات السيرة الذاتية عن تطوّر جملة أعماله(61) قد عرض الإشكالية التي منحته الدافع نحو إقامة نظرية عن الوسائط التواصلية. إن براديغم التبادل «interchange paradigm»(62) الذي قُدّم أوّل مرّة في عام 1963، والذي يعرض علاقات التبادل المعقّدة التي تتوسّطها ستّة «أسواق»، بين المنظومات الاجتماعية الفرعية الأربع(63)، يعود إلى محاولة إدماج اختصاص العلوم الاجتماعية (sozialwissenschaftlich)(64) الأكثر تقدّمًا من الناحية المنهجية، نعني علم الاقتصاد، في صلب نظرية المجتمع(65). وكانت المهمّة تقوم على بيان أن المنظومة الاقتصادية تمثّل واحدة من بين عديد المنظومات الفرعية المتخصّصة وظيفيًا التي تكوّن المجتمع.

كانت نظرية الاقتصاد النيوكلاسيكية قد تصوّرت الاقتصاد بوصفه منظومة ذات حدود قابلة للاختراق، تتبادل مدخلات (inputs) متأتية من العالم المحيط بالمنظومة في مقابل مخرجات (outputs) خاصة، وكانت قد تمركزت في شكل مفضّل على حالة التبادل بين الاقتصادات المنزلية والشركات، وحلّلت العلاقات بين رأس المال والعمل من وجهة نظر تبادل منظوماتي بين الأحجام الواقعية لقوة العمل والسلع الاستهلاكية من جهة أولى، والأحجام النقدية (monetär) والأجور والنفقات الخاصة التي تقابلها، من جهة أخرى. ولكن إذا ما كان المرء لا يهتمّ، مثل الاقتصاديين، بالحركية الداخلية لمنظومة الاقتصاد، بل - مثل بارسونز - بصفته منظّرًا للمجتمع، بالعلاقات بين الاقتصاد وباقي المنظومات الاجتماعية الفرعية، وكان يريد أن يفسّر الثوابت غير الاقتصادية في المسار الاقتصادي، فهو سوف يصطدم لا محالة بهذين السؤالين: **أوّلًا** سؤال «أيَ منزلة مفهومية اتخذ المال من حيث هو وسطٌ من شأنه أن يضبط التبادل على صعيد المنظومات بين أحجام واقعية، من قبيل قوة العمل والسلع الاستهلاكية؟»، **وثانيًا** سؤال

(61) T. Parsons, «On Building Social Systems: A Personal History,» in: *Social Systems*, pp. 22 ff.

(62) بالإنكليزية في النص. (المترجم)

(63) يراجع الملحق ضمن: T. Parsons, «On the Concept of Political Power,» in: *Sociological Theory*, pp. 347 ff.

(64) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 282). (المترجم)

(65) Parsons and Smelser.

«هل المنظومات الاجتماعية الفرعية **الأخرى** تضبط التبادل مع بيئاتها المحيطة عبر وسائط **مشابهة؟**»: «إن المشكل الأكبر انّما كان يتعلّق بما إذا كانت المبادئ نفسها... يمكن أن يتمّ تعميمها ما وراء حالة المال إلى حالة وسائط أخرى»[66].

وكان بارسونز قد عكف على هذا السؤال في سنوات الستينيات، وفي عام 1963 نشر مقالة عن مفهوم السلطة[67]، وكان هذه المحاولة الرامية إلى تصوّر **السلطة** (Macht) بوصفها وسطًا للضبط (Steuerungsmedium) مرسّخًا (verankert)[68] في منظومة سياسية ويكشف عن تماثلات بنيوية مع المال، هي ما اعتبره بارسونز بمنزلة اختبار موفّق بالنسبة إلى قابلية تعميم (Verallgemeinerungsfähigkeit)[69] مفهوم الوسط. وفي السنة ذاتها ظهر العمل في شأن مفهوم التأثير، وفي سنوات قليلة لاحقة ظهر البحث حول مفهوم **الالتزام القيمي** (Wertbindung)[70].

من خلال متوالية المال والسلطة والتأثير والالتزام القيمي، حلّل بارسونز الوسائط الأربعة في ملامحها الأساسية، حيث يتمّ إلحاق كل واحد منها بمنظومة اجتماعية فرعية: فالمال يُلحق بالمنظومة الاقتصادية، والسلطة بالمنظومة السياسية، والتأثير بمنظومة الإدماج الاجتماعي والالتزام القيمي بمنظومة الحفاظ على النماذج البنيوية[71]. **وهذه الدورة الأولى من تعميم مفهوم الوسط** التي تمتدّ إلى مستوى المنظومة الاجتماعية، قد تبعتها دورة ثانية، فبالنسبة إلى مستوى منظومة الفعل بعامة، التي تتألّف من منظومات السلوك والشخصية والمجتمع والثقافة، أدخل بارسونز أربعة وسائط **أخرى** (ألا وهي الذكاء والقدرة على الإنجاز والشعور (Affekt) والتأويل)[72]. ومن هذا العرض النسقي (Systematik)

---

(66) T. Parsons, «Review of Harold J. Bershady,» in: *Social Systems*, p. 128.

(67) Parsons, «On the concept of Political Power».

(68) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 283). (المترجم)

(69) إمكان إضفاء الطابع الكلّي عليه. (المترجم)

(70) T. Parsons, «On the Concept of Value Commitment,» *Sociological Inquiry*, vol. 38 (1968), pp. 135 ff.

(71) «والالتزام القيمي بمنظومة الحفاظ على النماذج البنيوية» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 283). (المترجم)

(72) Parsons, «Some Problems,» pp. 27 ff., and Parsons and Platt, Appendix.

ينتج أن أربعة وسائط أخرى لا يزال ينبغي أن تُخصَّص في كل مرّة بحسب مستويات منظومة السلوك والشخص والثقافة، وذلك على مستوى العمومية ذاته الذي للمال والسلطة والتأثير والالتزام القيمي، وهذه التتمّة هي قيد الإنجاز[73].

إذا ما اتّبع المرء هذه السبيل في تعميم مفهوم الوسط من المال إلى حدّ الالتزام القيمي، نعني من وسائط المجتمع إلى وسائط منظومة الفعل عمومًا، ومن هنا إلى الوسائط على مستوى منظومة السلوك والشخص والثقافة، فإنه يستطيع أن يلاحظ أن التماثلات البنيوية مع وسط المال إنما تصبح غير واضحة، والتعيينات المفهومية لا تصبح أكثر تجريدًا فحسب، بل أيضًا غير دقيقة وفي النهاية استعارية. وذلك يسوغ أوّلًا في شكل صحيح بالنسبة إلى الوسائط التي كان بارسونز في آخر الأمر قد ألحقها بالمنظومات الفرعية التي تؤلف المنظومة الشاملة للوضع الإنساني الأساسي (نعني النظام الترنسندنتالي والدلالة الرمزية والصحّة من الأمراض والنظام الإمبيريقي)[74]. يمكن أن يكون السبب المبتذل لهذه الملامح التأمّلية أننا أمام عمل قيد الإنجاز/ أمام (work in progress)، ولكن قد يكون هناك سبب أقلّ ابتذالًا هو التعميم المفرط (die Übergeneralisierung) لنموذج لا يستطيع في جملته بناء تحمّله. ولهذا السبب، أودّ أن أستأنف السؤال الذي كان بارسونز نفسه قد طرحه على نفسه في بداية الستينيات: «ما إذا كانت نفس المبادئ يمكن أن يتمّ تعميمها في ما أبعد من حالة المال؟»[75].

في هذا الصدد، سوف أقف عند ما سميته الدورة الأولى من التعميم. وأتساءل: هل أن الترتيب الزمني حيث التقط بارسونز وحلّل مفهومات الوسط على مستوى المنظومة الاجتماعية، هو ترتيب عرضي، أم هو يعكس إشكالية موضوعية (sachlich)؟ من المؤكّد أن كون علم الاقتصاد قدّم تحليلًا جيدًا عن المال بوصفه وسطًا، من شأنه أن يضبط ويعدّل استخدام الموارد الشحيحة، هو أمرٌ يمنح أفضلية استكشافية عمِل بارسونز على الاستفادة منها. لكن هذا الأمر هو نفسه مفاجئ، فهو يبين أن الاقتصاد، مع نمط الإنتاج الرأسمالي، هو الذي كان قد تمايز أوّلًا باعتباره

---

(73) R. C. Baum, «On Societal Media Dynamics,» in: Loubser et al., vol. 2, pp. 579 ff.

(74) Parsons, «A Paradigm,» p. 393.

(75) السؤال بالإنكليزية في النص. (المترجم)

منظومة فرعية مخصّصة وظيفيًا. كان المال هو الوسط الأوّل الذي تمّت مأسستُه. ويمكن المرء أن يخمّن أن بارسونز اشتغل على وسائط التحكّم وفق ترتيبها في الظهور التاريخي وبحسب درجة نفوذها المؤسساتي. وعندئذ يكون هناك تبرير جيد بالنسبة إلى الغموض المتزايد في مفاهيم الوسط. إن السمات البنيوية لوسطٍ ما لا تبرز بطريقة **يمكن التعرّف إليها** إلا بمقدار ما يتمّ ترسيخها معياريًا وبمقدار ما تجعل تمايزَ منظومةٍ اجتماعية فرعية أمرًا ممكنًا. وبكلمات أخرى، إن التطوّر الاجتماعي ذاته ينبغي أن يستوفي شروطًا ضرورية حتى يمكن أن يتمّ التعرّف إلى الرابط النسقي بين الوسائط وبلورته. وبالمناسبة هذا التخمين لا يمنح أي سبب لنقد استراتيجية التعميم الجريئة التي وضعها بارسونز، بل على الضد من ذلك، يمكن المرء أن يتّهمه بأنه لم يكن جريئًا بما فيه الكفاية، أي إنه لم يمض قدمًا في شكل استنباطي حتى يبلغ ضالّته. وإذا كان المال لا يمثّل إلا واحدًا من 64 وسطًا على نظرية المجتمع أن تبحث فيها، فإن المرء لا يمكنه أن يعرف أيًا من السمات البنيوية التي تمّ استخراجها من وسط المال هي سمات مميزة للوسائط عمومًا[76].

إن الغموض المتزايد في مفاهيم الوسط، والترتيب الذي في نطاقه اشتغل بارسونز عليها، وعدم اكتمال عرضها النسقي، هي أمور يمكن مع ذلك تفسيرها بأن مفهوم الوسط لا يجوز أن يُطبَّق إلا على ميادين معينة من الفعل، وذلك لأن بنية الفعل لا تسمح بتكوينٍ محكوم بوسائط لمنظومات فرعية إلا **بالنسبة إلى وظائف معينة فحسب**، على سبيل المثال بالنسبة إلى وظيفة التأقلم، ولكن ليس بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الثقافي. وإذا كان هذا التخمين سليمًا، فإن محاولة تعميم حالة الوسط المالي على المجتمع ومنظومة الفعل، بل على منظومة الوضع الإنساني الأساسي، سوف تكون عرضة للاتهام بالتعميم المفرط. ولن يكون عدم اكتمال العرض النسقي للوسائط هو المشكل، بل الأطروحة القائلة بأنه ثمّة شيءٌ مثل **منظومة من وسائط التحكّم**. وأريد أن أقدّم بعض الحجج عن أطروحة التعميم المفرط.

---

(76) هذا هو رأي رينَر باوم (R. C. Baum): «إن المرء لا يمكنه أن يذهب بعيدًا في رسم خارطة مفصّلة عن المكوّنات إلا أن يكون قد بلور الوسائط العامة للفعل. وفي الحالة المعاكسة، عندما يبدأ على سبيل المثال بالمستوى المجتمعي، وهو ما يقع فعلًا، فإنه يوجد خطر التخصيص غير الناضج للتفاصيل».
R. C. Baum, «Introduction to Generalized Media in Action,» in: Loubser et al., vol. 2, p. 449.

إن التبادل بين المنظومة والعالم المحيط، والتبادل بين الوحدات المخصَّصة وظيفيًا داخل منظومة ما، ينبغي أن يتمّا، سواء تعلّق الأمر بالكائنات العضوية أم بالمجتمعات، من طريق وسائط، أيًا كانت. ومن المسلّم به أن التواصل اللغوي إنما يمثّل بالنسبة إلى منظومات الفعل ذلك النوع من الوسط الذي تستلف منه لغاتٌ خاصة، مثل المال أو السلطة بنيتَها. وفي الوقت ذاته، فإن التفاهم اللغوي هو آليةُ تنسيقٍ بين الأفعال هي من الأهمّية بحيث إن نظرية الفعل حيثما اكتسبت أولوّية منهجية هي لا تستطيع أن توضّح مفهوم الفعل إلا في ارتباط مع مفهوم اللغة.

كان بارسونز قد اضطلع أوّل الأمر بمفهوم اللغة بالمعنى المستخدَم في الأنثروبولوجيا الثقافية عن وسطٍ من شأنه أن يجعل التذاوت ممكنًا، وأن يحمل الإجماع على القيم المفيدة بالنسبة إلى الأنظمة المعيارية. وهو يستعمل نموذجَ اللغة كي يشرح ماذا يعني أن الفاعلين **يتقاسمون** توجّهات قيمية. إن الاشتراكَ التواصلي في مضامين دلالية متطابقة، مثل الإجماع الخاص بجماعة لغوية ما، هو أمرٌ قد استُخدِم بوصفه نموذجًا بالنسبة إلى الحيازة المشتركة للقيم الثقافية وبالنسبة إلى الواجب الجمعي تجاه نظام معياري ما: «إن المفهوم المتعلق بقاعدة متقاسَمة لنظام معياري ما هو من حيث الأساس المفهوم المتعلق بثقافة مشتركة أو منظومة رمزية. وإن النموذج الأوّل عن هكذا نظام هو اللغة»[77]. بيد أنه عندما وقف بارسونز أمام مهمّة تقديم وسائط تحكّم من جنس المال والسلطة باعتبارها تخصّصات (Spezialisierungen) متفرّعة من التواصل اللغوي، تبين أن التصوّر الثقافوي (kulturalistisch) عن اللغة غير كاف لسببين اثنين. **أوّلًا** لم يعد يتعلق الأمر على وجه الدقة بذلك النوع المخصوص من الأرضية المشتركة (Gemeinsamkeit) التي تمثّلها بيذاتيةُ التفاهم اللغوي، بل بالتماثلات البنيوية بين اللغة من جهة، والوسائط من قبيل المال والسلطة، من جهة أخرى. ربّ تماثلات عثر عليها بارسونز في بنية الشيفرة والرسالة. **ثانيًا**، فإن ما يفرض نفسه بعد المنعطف نحو نظرية المنظومات هو السؤال الذي ظلّ مهملًا إلى حدّ الآن عن الموضع النسقي للتواصل اللغوي.

---

(77) T. Parsons, «Social Interaction,» in: *Social Systems*, p.168.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

إن اللغة تبدو في أوّل أمرها شيئًا ينتمي إلى المنظومة الثقافية: إذ يفهمها بارسونز باعتبارها الوسط الذي عبره تتكاثر التقاليد. لا شك في أن المأسسة والاستبطان، نعني آليات تشبيك المنظومة (systemverschränkend) التي ترسّخ النماذج الثقافية في منظومة المجتمع ومنظومة الشخصية، قد أثارا مسألة ما إذا لم تكن اللغة مركزية **بالنسبة إلى منظومة الفعل عمومًا** وما إذا لم يكن ينبغي أن يتمّ تحليلها على المستوى **نفسه** مع مفهوم الفعل. وإن نظرية وسائط التحكّم جعلت هذا المشكل أمرًا لا مفرّ منه. وهو ما أخذه التصريح البرنامجي الذي قدّمه فيكتور ليدز في الاعتبار: «إن اللغة قد نوقشت في أكثر الأحيان باعتبارها مثالًا نمطيًا أصليًا (prototypical)[78] عن الوسائط. وفي الواقع، فقد كانت تأتي في المرتبة الثانية بعد المال في معاملتها بوصفها وسطًا نمطيًا أصليًا. ومع ذلك، لم يُقدَّم أي تحليل مقنع عن تحديد وظيفي دقيق في نطاق منظومات الفعل يمكن أن يُنسَب إلى اللغة. لقد احتفظت لذلك بشيء يشبه الوسط 'العائم'، ومن ثمّ فإن قيمة اعتبارها وسطًا نمطيًا أصليًا هي على الأرجح قد تقلّصت كثيرًا بسبب ذلك. وسوف يتمّ هنا اقتراح تحديد وظيفي للغة، وسوف يتمّ التمسّك، أكثر من ذلك، بأن هذا التحديد الوظيفي يوضّح لماذا ينبغي أن نمنح إلى اللغة أولوية نظرية عليا بوصفها نموذجًا (model) في معالجة الوسائط الأخرى. سوف تُناقَش اللغة بوصفها تحتوي على نواة الآلية المعمّمة لجملة منظومة الفعل. هي تقع 'فوق' الوسائط التي عوملت بوصفها متخصّصة في ضبط المسارات التوافقية (combinatorial) والتبادلية لكل واحدة من المنظومات الفرعية الأربع للفعل. وهكذا توفر قاعدة المعنى المشترك الذي من خلاله يمكن أن يتمّ تنسيق المسارات المتولدة من الوسائط المتّصلة بمنظومة الفعل الفرعية، الواحد مع الآخر»[79].

بلا ريب، تتوفر لدينا هنا استراتيجيتان متعارضتان من أجل التصدّي لهذه المهمّة. فمن جهة أولى، يمكن المرء، وهذا هو بالتحديد اختيار فيكتور ليدز، أن يخوض تحليل اللغة على مستوى نظرية في الفعل التواصلي. وعندئذ يستطيع المرء أن يعقد الصلة مع اللسانيات العامة وفلسفة اللغة، ولكن أيضًا مع نظريات

---

(78) في معنى النمط الأوّل أو الأصلي. (المترجم)

(79) V. M. Lidz, «Introduction to General Action Analysis,» in: Loubser et al., vol. 1, p. 125.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

الفعل السوسيولوجية التي تبحث في التأويل والتفاهم كآلية تنسيق بين الأفعال. لكن المرء يتخلّى عن هذا الإمكان عندما **يضعف** (unterläuft)، من جهة أخرى، مستوى الأبحاث في نظرية اللغة ونظرية الفعل باتّباع **نظرية المنظومات** ويجعل آلية التفاهم اللغوي لا تكون مثمرة بالنسبة إلى نظرية المجتمع إلا من الزاوية الوظيفية لتكوّن المنظومة. وبهذه الطريقة يتمّ تعويض السمات التواصلية للفعل التي تمّ الظفر بها من طريق إعادة البناء، والتي ترسم مستوى معينًا من الانبثاق (Emergenz) في مجرى التطوّر، بعناصر حيث **لا تتكرّر** سوى التعينات المجرّدة للمسارات العامة لتكوّن المنظومة.

هذه الاستراتيجية اتّبعها لومان من خلال الأطروحة القاضية «بأن الأنظمة المنبثقة ينبغي أن تشكّل العناصر التي تربط بينها (وإن كانت عندئذ مرتبطة بأعمال أوّلية على مستويات نظامية أدنى درجة وينبغي أن تنبني عليها **und darauf aufbauen**)[80]... ثم إن المرء لن يبني، انطلاقًا من تحليلية في الفعل مع ملحق بوجهات النظر العامة في شأن نظرية المنظومات... نظريةً عن منظومة الفعل، بل يجدر به أن يستخدم تأمّلات عامة في شأن بناء نظرية المنظومات، وذلك من أجل أن **يستنبط** بأي وجه، في حالة مستوى الانبثاق الذي يهمّنا هنا، من شأن المنظومات أن تشكّل الأفعال»[81] وفي نطاق مدرسة بارسونز تبنّى باوم هذا الخيار وحاول أوّل الأمر أن يستنبط الوظائف الأساسية الأربع من المسارات الأساسية للتخفيض والزيادة في درجة التعقّد، كي يخصّص بعد ذلك المستوى اللغوي للتواصل بالاستعانة بخطاطة عن الوظائف الأربع لإنتاج المعنى[82]، ومن حيث إن باوم يُحيل اللغة عبر خطاطة الوظائف الأربع إلى المسارات العامة لتكوّن المنظومة ومن ثمّ **يقفز فوق** بنى التواصل اللغوي المتاحة في شكل **داخلي**، فهو يُقدم على المستوى التحليلي على قرار أوّلي (Vorentscheidung) هو إشكالي إلى حدّ كبير. ولأن التواصل اللغوي وبالتالي التفاهم من حيث هو آلية

---

(80) الشاهد في صيغته الألمانية الأصلية لدى لومان يقول: «und auf diese aufbauen müssen»، وهو ما أخذنا به. يراجع: N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, vol. 3: *Soziales System, Gesellschaft, Organisation* (Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1981), pp. 54-55. (المترجم)

(81) Ibid., pp. 50 ff.

(82) R. C. Baum, «Communication and Media,» in: Loubser et al., vol. 2, pp. 553 ff.

تنسيق بين الأفعال، لا يأتي إلى مرمى النظر **إلا تحت الجوانب المتعلقة بالتحكّم**، فإن منظّري المنظومات ينطلقون من الافتراض بأنه انطلاقًا من اللغة يمكن أن يتمّ تحقيق التمايز بين **أي نوع** من وسائط التحكّم. وهم لا يأخذون في الاعتبار حتى **إمكان** أن بنية اللغة ذاتها يمكن أن تُخضع هذا المسار إلى تقييدات.

على الضدّ من ذلك، أريد أن أبين أن الحقول الوظيفية لإعادة الإنتاج المادّي هي وحدها التي يمكن تحقيق تمايزها خارج عالم الحياة[83] عبر وسائط التحكّم. فإن البنى الرمزية لعالم الحياة لا يمكن أن تعيد إنتاج نفسها إلا عبر الوسط الأساسي للفعل الموجّه نحو التفاهم، أما منظومات الفعل المتوقّفة على إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية فهي تظلّ ملتصقة ببنى عالم الحياة والفعل التواصلي.

سوف أذكّر بادئ الأمر بمفهوم وسائط التحكّم الذي تمّ إدخاله أعلاه (أ)، ثمّ أبين كيف شرح بارسونز هذا المفهوم بواسطة مثال المال (ب)، وأي صعوبات نجمت عند محاولة نقل مفهوم الوسائط إلى علاقات السلطة (ج)، وعمومًا إلى حقول أخرى من الفعل داخل المنظومة الاجتماعية (د). وهذه التأمّلات سوف تقودنا إلى التمييز المشار إليه من قبل بين الأشكال المعمَّمة من التواصل ووسائط التحكّم (هـ).

(أ) التفاعلات عبر وسائط التحكّم بوصفها تخفيفًا لأعباء الفعل التواصلي: تقْنَنة عالم الحياة

إن وسط المال يعوّض التواصل اللغوي في وضعيات معينة ونواحٍ معينة، وهذا الاستبدال من شأنه أن يخفّض سواء من اللجوء إلى الأعمال التأويليةً أو أيضًا من مخاطر الفشل في التفاهم. وكي نتمكّن من التعرّف إلى عمليات الاستبدال في شكل دقيق، أريد أن أقارن الحالة النموذجية لتفاعل محكوم بوسائط مع حالة من حالات الفعل التواصلي.

(83) «خارج عالم الحياة» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 287). (المترجم)

إن إصدار أمرٍ (ein Befehl) ما إنما يظهر عادةً في مقطع من ممارسة يومية (ليست دائمًا لغوية لكنها) تواصلية. والوحدة الدنيا هنا تضمّ، فضلًا عن تلفّظٍ ما من «الأنا»، موقفًا معينًا من «الغير». ومن الجانب التواصلي يمكن وصفُ تفاعلِهما باعتباره سيرورةَ تفاهم. ومن ناحية مشكل التفاعل الذي ينبغي عليهما حلّه، يُستخدَم التفاهم من أجل التنسيق بين الأفعال المسدّدة نحو هدف ما من طرف هذين الفاعلَيْن. حين يعطي «الأنا» أمرًا إلى «الغير» ويقبل «الغيرُ» بأمر «الأنا»، يتفاهمان على شيء ما داخل العالم وينسّقان بذلك بين أفعالهما. ويُستخدَم تواصُلهما في الوقت ذاته من أجل الاستعلام والتنسيق بين الأفعال. وهذا ينجح دومًا عندما يقول «الغيرُ» نعم، أي عندما يأخذ موقفا موجبًا إزاء ادّعاء الصلاحية الذي رفعه «الأنا» من خلال تلفّظه. وقد أشار بارسونز إلى الطابع العرضي المضاعف لقرارات الفاعلين. وفي الفعل التواصلي يظهر الطابع العرضي من جهة أن كل مشارك في التفاعل يمكنه من حيث الأساس سواء أن يرفع (أو يحجب) أو يقبل (أو يرفض) ادّعاءات قابلة للنقد، وهو يوقِع قرارَه تحت الافتراض المسبق بأن هذا القرار يسوغ أيضًا بالنسبة إلى باقي المشاركين في التفاعل. إن **الطابع العرضي المضاعف للتفاهم** يرتكز على الأعمال التأويلية للفاعلين الذين طالما ليسوا متوجّهين في ضرب من مركزية «الأنا» نحو نجاحهم الخاص، بل نحو التفاهم، وطالما يريدون بلوغ أهدافهم الخاصة بتوسّط توافق تواصلي ما، ينبغي عليهم أن يسعوا جاهدين للتوصّل إلى تعريف مشترك للوضعية. وفي هذا السياق أريد أن أذكّر مرة أخرى بأن الأفعال لا يمكن أن يتمّ التنسيق بينها من طريق تكوّن لغوي للإجماع إلا عندما تكون الممارسة التواصلية اليومية مترسّخة في سياق عالم حياة بعينه، متعين عبر تقاليد ثقافية وأنظمة مؤسّساتية ومهارات. والأعمال التأويلية تتغذّى من موارد عالم الحياة هذا.

هكذا تزداد كلفة التفاهم ومخاطر الخلاف بحسب وحدة الفعل، وذلك بمقدار ما أن الفاعلين في شكل تواصلي لا يستسلمون في شكل ساذج إلى هذا النوع من الإجماع المسبق داخل عالم الحياة، إذ كلّما كان ينبغي عليهم - بدلًا من ذلك - أن يثقوا بأعمالهم التأويلية **الخاصة**، وانطلقت طاقةُ عقلانية ما من قيودها في خضمّ التفاهم اللغوي، طاقة تعبّر عن نفسها في أن التوافق المنشود من طريق

التواصل (والخلاف المسيطَر عليه من طريق التواصل) يتوقّفان على الاعتراف البيذاتي بادعاءات صلاحية قابلة للنقد[84].

ينبغي أن يتمّ تحيين طاقة العقلانية الكامنة في التفاهم اللغوي بمقدار ما يفقد السياق المشترك لعالم الحياة، ذاك الذي في صلبه يكون الفعل التواصلي منصهرًا، من سحنته الطبيعية. ومن ثمّ تزداد الحاجة إلى التفاهم وكلفةُ التأويل ومخاطرُ الخلاف. وهذه المتطلّبات والأخطار يمكن أن يتمّ تقليصها من طريق وسائط من شأنها أن تعوّض التفاهم اللغوي قبل كل شيء كآلية تنسيق بالنسبة إلى السياقات المحاط بها جيدًا: «بدلًا من التفاوض على إجماع ما في شأن الشيء ذاته الذي يتعلق بالعناصر الأربعة للفعل... يعتمد الناس على رموز 'تعِدُهم' بتجربة معنى بوصفه احتمالًا إحصائيًا على أفعال عديدة. ويتحرّرون من جهد التفاوض على الأساسيات في كل الأوقات»[85]، ومن ثمّ فإن الوسائط لا تُستخدَم لادّخار الاستعلام والوقت، وبالتالي لتقليص كلفة التأويل فحسب، بل أيضًا للتغلّب على مخاطر انقطاع سلاسل الفعل. إن الوسائط، مثل المال أو السلطة، يمكن أن تدّخر في شكل واسع تكاليف الخلاف، لأنها تفصل التنسيق بين الأفعال عن التكوين اللغوي للإجماع وتحيده ضدّ ضرورة الخيار بين التوافق والتفاهم الفاشل.

من هذه الناحية ينبغي ألا يتمّ فهمُ وسائط التحكّم باعتبارها تخصيصًا وظيفيًا للغة، تقوم على الأرجح بتعويض عن وظائف خاصة للغة[86]. وبلا ريب تصلح اللغة من ناحية أخرى أيضًا بالنسبة إلى الوسائط باعتبارها نموذجًا. إن بعض السمات المميزة، على سبيل المثال التجسيد الرمزي للمضامين الدلالية أو بنية

---

(84) «هكذا تزداد كلفة التفاهم ومخاطر الخلاف بحسب وحدة الفعل، وذلك بقدر ما أن الفاعلين بشكل تواصلي هم لا يستسلمون بشكل ساذج إلى هذا النوع من الإجماع المسبق داخل عالم الحياة، إذ كلّما كان ينبغي عليهم - بدلًا من ذلك - أن يثقوا بأعمالهم التأويلية **الخاصة**، انطلقت طاقةُ عقلانية ما من قيودها في خضمّ التفاهم اللغوي، طاقة تعبّر عن نفسها في أن التوافق المنشود من طريق التواصل (والخلاف المسيطَر عليه من طريق التواصل) يتوقّفان على الاعتراف البيذاتي بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد». كل هذه الفقرة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 262). (المترجم)

(85) Baum, «On Societal,» p. 580.

[ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(86) «تقوم على الأرجح بتعويض عن وظائف خاصة للغة» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 289). (المترجم)

الاستحقاق والتسديد (Anspruch und Einlösung)[87]، تحاكي وسائط التحكّم، أما سمات أخرى، وقبل كل شيء البنية العقلانية الداخلية لتفاهم ما، التي تنتهي في الاعتراف بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد والتي هي منصهرة في سياق عالم حياة ما، فإنه لا يُعاد إنتاجها. إن تحويل التنسيق بين الأفعال من اللغة إلى وسائط التحكّم يعني فكّ الارتباط بين التفاعل وسياقات عالم الحياة عمومًا.

يتكلّم لومان في هذا الإطار عن **تقْنَنة عالم الحياة**، ويقصد بذلك «تخليص (Entlastung)[88] مسارات العيش (Erleben) والفعل المنتجة للمعنى من عبء أي استئناف أو صياغة أو تفسير تواصلي لكل روابط المعنى الموجودة في شكل ضمني (في سياق عالم الحياة الخاص بالفعل الموجّه نحو التفاهم، بمقدار ما يمكننا أن نضيف)»[89]. إن التفاعلات المحكومة بوسائط يمكن أن تتواشج في المكان والزمان داخل شبكات معقّدة أكثر فأكثر على الدوام، وذلك من دون أن يكون من اللازم الإشراف أو المسؤولية على هذه الشبكات التواصلية، ولو كان ذلك في شكل معرفة ثقافية متقاسَمة على نحو جمعي. وإذا كانت الأهلية (Zurechnungsfähigkeit) تعني أن المرء يستطيع أن يوجّه فعله بحسب ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، فإن أي تنسيق بين الأفعال منفصل عن الإجماع المنشود من طريق التواصل لن يحتاج إلى أي مشاركين في التفاعل ذوي أهلية. وهذه هي الجهة الأولى من المسألة. أما من جهة أخرى، فإن إفراغ التفاعل من مواقف نعم/ولا إزاء ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، من قبيل تلك التي يمثّلها الفاعلون ويسندونها لأنفسهم في شكل مسؤول، هو يوسّع أيضًا من درجات الحرية في الفعل الموجّه نحو النجاح: «إن التشفير والترميز يخفّفان عبء الوعي ويزيدان بذلك القدرة على التوجّه بناءً على حالات عرضية»[90]، وهذا الجانب كان أمام عينيْ ماكس فيبر، عندما تصوّر نشأة الاقتصاد الرأسمالي والإدارة الحديثة

(87) علاقة مالية تربط بين الحقوق (التي يدّعيها طرف على طرف آخر) والدفوعات (التي يسدّدها ويفي بها طرف تجاه طرف آخر). (المترجم)

(88) في معنى تخفيف العبء. (المترجم)

(89) Luhmann, *Macht* (Stuttgart: 1975), p. 71.

(الإضافة من عندنا [هبرماس]).

(90) Ibid., p. 72.

للدولة، وبالتالي نشأة المنظومات الفرعية التي لا يمكنها، بحسب بارسونز، أن تحقّق تمايزها إلا عبر وسائط المال والسلطة، باعتبارها مأسسة للفعل العقلاني بمقتضى غاية.

أريد الآن، وذلك **على مستوى نظرية الفعل**، في أوّل الأمر، أن أتعقّب السؤال، كيف ينبغي أن يكون وسطُ تحكّمٍ ما مهيأً، إذا كان تحويل الفعل التواصلي إلى تفاعل محكوم بوسائط يجب أن يُتَقْنِنَ عالم الحياة في معنى أن كلفةَ مسارات التكوين اللغوي للإجماع ومخاطرَه سوف يتمّ الاستغناء عنها بفضل الحظوظ المتنامية في الوقت ذاته للقيام بفعل عقلاني بمقتضى غاية.

(ب) السمات البنيوية والخصائص الكيفية ومفاعيل الوسط المالي المكوِّنة للمنظومة

لقد طوّر بارسونز مفهومه بحسب مثال الوسط المالي. وقد قدّم أربع مجموعات من السمات المميزة.

السمات البنيوية: يمتلك المال خصائص شيفرة، بمساعدتها يمكن معلومات ما أن تُنقَل من الباث إلى المتقبّل، إذ يسمح الوسط المالي بإنتاج العبارات الرمزية وتوسّطها مع بنية تفضيلية منصهرة فيها. وهي تستطيع أن تُعلم المتقبّل بعرض (Angebot)[91] ما وتحمله على قبول هذا العرض. ولكن لأن هذا القبول لا يجوز أن يرتكز على اتخاذ موقف موجب من ادّعاء صلاحية قابل للنقد، بل يجب أن يجري بحسب حركة آلية (Automatik)؟ **مستقلّة عن مسارات تكوين الإجماع**، فإن شيفرة الوسائط لا تسوغ إلا بالنسبة إلى:

- فئة قابلة للتحديد جيدًا من الوضعيات القياسية،

- التي تكون معرَّفة بواسط علاقات مصالح واضحة المعالم، وذلك على شاكلة بحيث،

- تكون توجّهات الفعل لدى المشاركين مثبَّتة بواسطة قيمة معمَّمة،

(91) في معنى العرض والطلب. (المترجم)

- أن الغير يستطيع من حيث الأساس أن يقرّر ويختار بين موقفين بديليْن،

- أن «**الأنا**» يستطيع أن يتحكّم في مواقفه عبر عروض معينة، و

- أن الفاعلين لا يتوجّهون إلا بحسب تبعات أفعالهم، وبالتالي أن لهم الحرّية في أن يجعلوا قراراتهم متوقّفة في شكل حصري على حسابات متعلقة بنجاح الفعل.

في الحالة النموذجية للمال، تكون **الوضعية القياسية** (Standardsituation) معرَّفة عبر سيرورة تبادل الخيرات. ويتّبع الشركاء في التبادل **مصالح** اقتصادية، بمجرّد أن يسعوا، عند استخدام الموارد الشحيحة من أجل غايات بديلة، إلى تحسين العلاقة بين الكلفة والربح كأقصى ما يمكن. وعندئذ، فإن المنفعة هي **القيمة المعمّمة**، و«معمّمة» يجب أن تعني أن القيمة تربط بين كل الفاعلين المشاركين في التجارة المالية، في كل مكان وكل زمان وبالطريقة نفسها. إن شيفرة المال إنما **ترسم خطاطة** عن المواقف الممكنة لـ «الغير» على نحو بحيث إن هذا «الغير» إما أن يقبل عرض التبادل المقدّم من «الأنا» وإما أن يرفضه، وبالتالي أن يكتسب شيئًا يمتلكه أو أن يتخلّى عن هذا المكسب. وتحت هذه الشروط، يمكن الشركاء في التبادل أن يكيفوا **مواقفهم** في شكل متبادل من طريق العروض التي يقدّمونها، وذلك من دون أن يكون من الضروري أن يعتمدوا على الاستعداد نحو التعاون، والذي هو شيء يفترضه الفعل التواصلي، بل إن ما هو منتظَر من الفاعلين هو موقف مُمَوْضِعٌ إزاء وضعية الفعل وتوجّهٌ عقلاني في شأن تبعات الفعل. إن **الربحية** (Rentabilität) إنما تشكّل المقياس الذي بحسبه يمكن أن يتمّ حساب النجاح.

وبالتحوّل إلى تفاعلات محكومة بوسائط يكتسب الفاعلون درجات جديدة من الحرية[92].

---

(92) خصّص بارسونز هذه الدرجات في حرية الاختيار العقلاني من نواحٍ أربع: «في مقابل افتقاره إلى المنفعة المباشرة يمنح المال للمتقبّل أربع درجات مهمة من الحرية ضمن مشاركته في منظومة التبادل الشاملة: (1) فهو حرّ في أن ينفق ماله من أجل أي **سلعة** (item) أو تركيبة من السلع المتوفرة في السوق والتي يمكنه أن يدفع ثمنها، (2) هو حرّ في أن يتسوّق **هنا وهناك** (around) من مصادر توريد بديلة من السلع التي يرغب فيها، (3) هو يستطيع أن يختار الوقت الذي يناسبه للشراء، و(4) هو حرّ في أن يدرس **البنود** (terms) =

خصائص كيفية: بلا ريب لا يمكن الوسط أن يستوفي وظيفتيْه على أساس شيفرة الوسائط الملائمة وحدها، بل الوسط نفسه ينبغي أن يكشف عن خصائص معينة، إذ ينبغي أن يكون مهيأً على نحو بحيث،

- أنه يمكن أن يتمّ قيسُه،
- وأن يتمّ التصرّف فيه ضمن أي أنظمة من الأحجام،
- وأن يتمّ تخزينه.

تنتج هذه الشروط بطريقة مبتذلة عن المطلب القاضي بأن «الأنا»، في تفاعل محكوم بوسائط، ينبغي أن يؤثّر في قرارات «الغير» في شكل **عقلاني بمقتضى غاية،** وأن الوسط ذاته يمثّل في الوقت ذاته الوسيلة الوحيدة المتاحة للتأثير والمقياس لنجاحه. اختار بارسونز الصياغة التي تفيد بأن الوسط هو «measure and store of value»[93]، مقياس ومستودَع للقيمة. وفي حين أن تلفّظًا لغويًا لا يحتوي على قيمة استعلامية قابلة للقيس إلا في علاقته بالوضع الاستعلامي للباثّ والذي هو وضع تابع للسياق، فإن الوسائط ينبغي أن تجسّد كميات قيمةٍ قابلةً للقيس، يمكن كل المشاركين، في شكل مستقلّ عن السياقات الجزئية، أن يعقدوا الصلة بها بوصفها حجمًا موضوعيًا. وفي حين أن المحتوى الدلالي لتلفّظ لغوي ما لا يمكن أن يتمّ تملّكه **حصريًا** من طرف فاعلين أفراد (إلا إذا كان الطابع الحصري قد تمّ إرساؤه بمساعدة حواجز تواصلية خاصة)، فإن وسائط التحكّم ينبغي أن تجسّد كميات قيمة يمكن أن يتمّ امتلاكها في شكل حصري في نطاق أنظمة أحجام متغيرة، وأن تنتقل من يد إلى أخرى، وباختصار: يمكن أن **تدور** (zirkulieren). وأخيرًا، فإن كميات القيمة المجسّدة من خلال الوسائط ينبغي أن يكون من الممكن أن يتمّ

= التي تمكّنه، بسبب حرية التوقيت والمصدر، أن يقبل أو أن يرفض أو أن يحاول التأثير في الحالة المخصوصة. وعلى الضدّ من ذلك، في حالة المقايضة، فإن المفاوض مرتبط بما يملكه شريكه الخاص أو يرغب فيه في علاقة مع ما يملكه وسوف ينفصل عنه في الوقت المخصوص. أما في الجهة الأخرى من الربح في درجات الحرية، فتوجد بالطبع المخاطر المتضمّنة في احتمالات قبول المال من طرف الآخرين واستقرار قيمته»، يُنظر: T. Parsons, «On the Concept of Political Power,» in: *Sociological Theory*, p. 307.

(93) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)

إيداعُها في مصارف، وأن يُسمَح بإنشاء أرصدة، وأن تُستثمَر من طرف أصحاب الأعمال بحسب النموذج الذي اقترحه شومبيتر (Schumpeter) - وهي خاصية لا تنتمي أيضًا إلى اللغة. في منظومة اقتصادية قائمة على العملة النقدية، توجد من حيث الأساس أربعة خيارات، ألا وهي إما أن تكتنز ما تملكه من مال وإما أن تنفقه، وإما أن تدّخره وإما أن تستثمره.

بنية الاستحقاق والتسديد (Anspruch und Einlösung): إن ظاهرة «الخدمات المصرفية» (banking)[94] إنما تقودنا إلى جانب آخر، فالمال لا هو بضاعة ولا هو عامل إنتاج، بل هو يرمز إلى كميات قيمة، ولكن من حيث هو وسط ليس له أي قيمة محايثة لذاته. ومن هذه الناحية هو لا يتميز من وسط اللغة. في التلفّظات التواصلية نحن نعبّر عن المعرفة، لكن العبارات الرمزية هي ليست هذه المعرفة. والآن، فإن وسط المال يجب ألا يعوّض اللغة باعتباره حاملًا للمعلومات فحسب، بل قبل كل شيء بالنظر إلى العمل التنسيقي (Koordinationsleistung). وهذا الأخير يتمّ البلوغ إليه في الفعل التواصلي من حيث إن «الأنا» بتلفّظه يرفع ادّعاء صلاحية قابلًا للنقد ويحفّز الغير على قبول هذا الادّعاء. ولا تتوفر أمام «الأنا»، من أجل هذه المهمّة، أي وسيلة أخرى غير **العلل والمبرّرات** (Gründe)[95] التي من خلالها يحاول، إذا اقتضى الأمر، أن يسدّد (einlösen)[96] ادّعاء الصلاحية، حتى يحرّك الغير نحو اتّخاذ موقف - نعم. تدين أعمال التفاهم بقدرتها على التنسيق بين الأفعال، في الحالات المثالية - النمطية، إلى ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد، التي يمكن أن يتمّ الإيفاء بها عبر علل ومبرّرات، والتي تحمل إجماعًا بمجرّد أن تكون معترَفًا بها في شكل بيذاتي. وبالتالي فإن **القيمة الفعلية** للتفاهم إنما تتمثّل في توافق يتمّ الوصول إليه من طريق التواصل، يتمّ قياسه بحسب ادّعاءات الصلاحية وتتمّ **تغطيته** (gedeckt) بواسطة علل ومبرّرات محتملة (علل ومبرّرات يمكن تقديمها إذا اقتضى الأمر).

---

(94) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)

(95) في معنى التعليلات والمسوّغات بالمعنى المنطقي، وليس الأسباب بالمعنى الفيزيائي. (المترجم)

(96) في معنى خلاص الديون والإيفاء بالمطلوب أو تسديد المتخلّد بالذمّة. والعلاقة هي بين استحقاقات ودفوعات مالية. (المترجم)

إن الوسط المالي هو الذي يشكّل بنية الاستحقاق والتسديد هذه، فالاستحقاقات الاسمية المحدّدة عبر الشيفرة، والتي يتمّ إصدارها في قيم التبادل، يمكن تسديدها في قيم الاستعمال الفعلية، وتتمّ تغطيتها عبر احتياطات من نوع مخصوص، من قبيل المال أو حقوق السحب. وينبغي بالطبع عدم تجاهل الفروق بينها. إن القيم الفعلية أو «المُشبِعات الفعلية» (intrinsic satisfiers)[97]، هي، في حالة معينة، العللُ والمبرّرات التي تستطيع بفضل علاقات داخلية نشرَ قوّة **محفِّزة في شكل عقلاني**، وهي، في حالة أخرى، المكوّناتُ الفيزيائية لوضعية الفعل أو «الأشياء الفعلية» (real things)[98]؛ «الأشياء الفعلية» التي لها، من ناحية حظوظ تلبية الحاجات، قوّةٌ **محفِّزة في شكل إمبيريقي**. وفضلًا عن ذلك، فإن اللغة هي وسطٌ لا يحتاج إلى أي تصديق (Beglaubigung) آخر، لأن الفاعلين تواصليًا يجدون أنفسهم داخلها سلفًا، وليس لهم أبدًا أي بديل آخر عنها، في حين أن المال يمثّل وسطًا لا يثير بعدُ بمجرّد اشتغاله «ثقةً في المنظومة» بالمقدار الكافي، بل يحتاج إلى **ترسيخ مؤسّساتي**. وهذا الترسيخ يتحقّق عبر مؤسّسات القانون الخاص للملكية والعقود.

هذه النقطة لها أهمّية واسعة. نحن لا نستطيع (بقطع النظر عن الحالات القصوى من قبيل التجربة الصوفية والتجديد الخلاق للغة) ألا نثق في لغتنا الأمّ، إذ عبر الوسط الذي فيه يتكوّن الإجماع لغويًا إنما تجري التقاليد الثقافية والتنشئة الاجتماعية كما أيضًا الإدماج الاجتماعي، وحيث يكون الفعل التواصلي منصهرًا دومًا في سياقات عالم الحياة. وعلى الضدّ من ذلك، يشتغل الوسط المالي على شاكلة بحيث إن التفاعل من شأنه أن ينفصل عن هذه السياقات التي تؤلّف عالم الحياة. وإن هذا النحو من فكّ الارتباط هو الذي يجعل **إعادة الربط** الشكلي للوسط **مع عالم الحياة** أمرًا ضروريًا، فهو له هيئة التحديد المعياري (Normierung) الذي يضبطه القانون الخاص لعلاقات التبادل عبر الملكية والعقد.

أما عن **المفعول المكوِّن للمنظومة** الذي يمكن الوسط المالي، كما تبين ذلك أعلاه، أن يتّخذه تحت ظروف تطوّرية معينة، فأنا لا أريد أن أخوض هنا أكثر من

---

(97) ورد بالإنكليزية في النص. العبارة بحسب اصطلاح الاقتصاديين - «intrinsic want-satisfiers» المشبعات الفعلية للرغبة، في معنى دواعي الإشباع الفعلي للحاجات. (المترجم)

(98) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)

ذلك. ليس مصادفة أن نشأة منظومة الاقتصاد الرأسمالية هي الحدث التاريخي الأكبر الذي منه أيضًا اندلع النقاش في شأن نظرية الوسائط. والمؤشّرات الهامة على تكوّنٍ ناجح لمنظومة ما هي بالتحديد:

- من جهة أولى، التقلّبات المشوبة بالأزمة في العلاقة الكمّية بين القيم التي تجسّدها الوسائط والقيم الفعلية الممثَّلة عبرها (وبالتالي ديناميكا التضخّم والانكماش)،

- ومن جهة أخرى، زيادة تدريجية (Aufstufung) ومتفكّرة للوسط الذي يجعل أسواق رؤوس الأموال على سبيل المثال ممكنة.

في سياقنا، يوجد جانب آخر أكثر أهمية. إن منظومة مجتمعية فرعية مثل الاقتصاد لا يمكن أن تتمايز عبر وسط المال إلا عندما تنشأ الأسواق والأشكال التنظيمية التي من شأنها أن تضع التجارة (Verkehr)[99] الداخلية للمنظومة، وقبل كل شيء التجارة مع البيئات المحيطة ذات الأهمّية، تحت المراقبة النقدية أو المصرفية (monetär)[100]. إن علاقات التبادل مع الاقتصاديات المنزلية الخاصة ومنظومة الإدارة هي، كما تبين ذلك من خلال تجديدات تطوّرية مثل العمل المأجور والدولة الضريبية، علاقات مُصَيْرَفة (monetarisiert)[101]. بلا ريب هذا الضبط المصرفي للعلاقات الخارجية لا يتطلّب بالضرورة إقامة علاقة **مزدوجة** في معنى تبادل أزواج من العوامل والمنتوجات، يتم عبر وسَطين اثنين مختلفين. إذا كانت السلطة تمثّل وسطًا مثل المال، فإن العلاقات بين الاقتصاد والدولة يمكن بلا ريب أن تُتصوَّر بحسب نموذج بارسونز بوصفها تبادلًا **مزدوجًا**. ولكن بالنسبة إلى العلاقة بين الاقتصاد ومجال الاقتصاديات المنزلية الخاصة، ليس من المتفق عليه أبدًا أن قوة العمل المتبادَلة مقابل أجر ما تدخل في المنظومة الاقتصادية عبر وسط غير مصرفي (nicht-monetär) من قبيل الالتزام القيمي. كانت نقطة انطلاق نقد الرأسمالية بكامله على الأرجح السؤال عمّا إذا كان التحوّل من علاقات العمل قبل البرجوازية (vorbürgerlich)، المنظَّمة معياريًا، إلى وسط المال،

(99) المبادلات التجارية. (المترجم)

(100) خاص بالعملة النقدية. (المترجم)

(101) مترجمة في عملة نقدية. (المترجم)

وبالتالي ما إذا كانت عملية **نَقْدَنة** (Monetarisierung)[102] **قوّة العمل** تعني تدخّلًا في علاقات الحياة ومجالات التفاعل التي لم تكن هي نفسها مدمجة في أشكال وسائطية وكذلك لم يكن يمكن أن تنفصل من دون ألم، نعني من دون تأثيرات اجتماعية مرضية، عن بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم.

يبدو أنه يكفي، بالنسبة إلى تشكّل منظومة فرعية محكومة بوسائط، أن تنشأ حدودٌ ما وراءها يمكن أن يحدث تبادلٌ بسيط، ومحكوم بوسط **واحد**، مع كل البيئات المحيطة. وذلك يؤدّي أيضًا، حتى في مجالات التفاعل التي تكوّن بيئات محيطة بالنسبة إلى المنظومة الفرعية المحكومة بوسائط، إلى حدوث انزياحات ما: إن الوسط الغريب، كما بين ذلك مثال قوة العمل المحوّلة إلى عملة نقدية (monetarisiert)، إنما له إلى حدّ ما مفعولٌ تملّكي (ein Appropriationseffekt). وكان رأي بارسونز هو أن البيئات المحيطة تردّ الفعل على هذه التحدّيات على نحو بحيث إنها تتحوّل هي نفسها إلى منظومة فرعية محكومة بوسائط، كي ترفع التبادل أيضًا من جهتها إلى مستوى الوسائط. وأنا أريد على الضدّ من ذلك أن أبين أن التفاهم، من حيث هو آلية تنسيق للأفعال في مجالات الحياة التي تملأ قبل كل شيء وظائف إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، يمكن بلا ريب أن يوسَّع من نطاقه من خلال تكنولوجيات التواصل، وأن يُوسَّط (vermittelt) وأن **يُعقلَن** عبر تنظيم ما، ولكن ليس أن يُعوَّض بالوسائط وبالتالي أن **تتمّ تقننته** (technisiert).

(ج) صعوبات في نقل مفهوم الوسائط إلى علاقات السلطة

سحب بارسونز التصوّر الذي طُوّر حول الوسائط بحسب نموذج المال على مفهوم السلطة. وأنا أريد، من جهة أولى، أن أسوق (anführen) التماثلات البنيوية بين المال والسلطة التي تبرّر هذا النوع من التعميم، ومن جهة أخرى، أن أغتنم فرصة الفروق بينها التي لا يمكن إنكارها، وذلك من أجل اكتشاف الخصائص الوسائطية التي هي ملائمة بالنسبة إلى مأسسة ما. وإن الوسطيْن الآخرين اللذين أدخلهما بارسونز على مستوى المنظومة الاجتماعية، نعني «التأثير» و«الالتزام

(102) تحويل قوة العمل إلى عملة نقدية. (المترجم)

القيمي»، يصلحان بالتالي حالاتِ اختبارٍ بالنسبة إلى نتيجة هذه المقارنة بين الوسائط.

متى نظرنا إليها بوصفها وسطًا للتحكّم، فإن السلطة تمثّل التجسيد الرمزي لكميات القيمة، وذلك من دون أن تكون لها هي ذاتها قيمةٌ جوهرية (intrinsisch)، إذ لا تتمثّل السلطة لا في الأعمال الفعلية ولا في استخدام القوة الفيزيائية. وكذلك، فإن الوسط السلطوي هو أيضًا يعكس بنية الاستحقاق والتسديد، فإن الاستحقاقات الاسمية المحدّدة عبر الشيفرة التي تعبّر عن الاستعداد للامتثال للقرارات الملزمة يمكن تسديدها (eingelöst) في قيم فعلية وهي مغطّاة عبر احتياطات من نوع خاص. إن «قيمة التبادل» سلطة، متى أخذنا برأي بارسونز، إنما يقابلها كـ «قيمة استعمالية»، التحقيقُ الفعلي للأهداف الجمعية، أما ما يُستخدَم تغطيةً فهو التوفر على وسائل قسرية يمكن أن يتمّ استجلابها من أجل التهديد بالعقوبات أو من أجل استعمال القوة المباشرة[103].

إن شيفرة السلطة، مثل شيفرة المال، يمكننا أن نخصّصها عبر سلسلة من **السمات البنيوية**. تسوغ الشيفرة بالنسبة إلى الوضعية القياسية للامتثال إلى الأوامر. وعلى نحو أوضح من حالة التفاعل بين شركاء في التبادل ما هو مفترض هنا هو أن «الغير» و«الأنا»، المالك للسلطة والخاضع للسلطة، ينتميان إلى الكيان الجمعي نفسه. تُعرَّف مصالح السلطة في حقيقة الأمر بأن احتمالات الإنجاز يجب أن يتمّ تعبئتها من أجل بلوغ أهداف منشودة على مستوى **جمعي**. وكما المنفعة في حالة المال، كذا تكون هنا النجاعةُ في تحقيق الأهداف هي القيمة المعمَّمة. إن شيفرة السلطة ترسم المواقف الممكنة للغير بطريقة ثنائية (binär) بحيث يستطيع أن يخضع لمطالب هذا «الأنا» أو يقاومها، ومع العقوبة تجاه «الغير» التي يضعها «الأنا» احتياطًا في حالة عدم التنفيذ، تُضمَّن في الشيفرة أفضليةٌ ما للطاعة. وتحت هذه الظروف، يستطيع مالك السلطة أن يكيف (konditionieren) مواقف الخاضعين للسلطة بحسب شروطه، من دون أن يعتمد على استعداداتهم للتعاون. من كلا الجهتين ما هو منتظر هو موقف مُمَوْضِعٌ تجاه مقام الفعل وتوجّهٌ بحسب تبعات

---

(103) T. Parsons, «Some Reflections on the Place of Force in Social Process,» in: *Sociological Theory*, pp. 264 ff.

الفعل الممكنة. وبالنسبة إلى مالك السلطة ما هو مستنظَر هو مقياس من جنس ربحي، بالاستناد إليه هو يستطيع أن يحسب مدى نجاح قراراته. يتردّد بارسونز بين 'sovereignty' و'success'/ السيادة والنجاح، فأما تلك فهي بالحري منوال قياسي للصراع على السلطة، نعني للظفر أو للاحتفاظ بالسلطة، أما هذا فهو منوال لاستخدام السلطة.

مهما كان مقياس العقلانية، فإن الوسط السلطوي يجب ألا يضمن حركة أوتوماتيكية معينة في استمرار التفاعلات فحسب، بل أن يخلق بالنسبة إلى مالك السلطة (وللمنافسين على السلطة) درجات جديدة من الحرية. إن الاستحقاقات المحدّدة في الشيفرة والمجسّدة في الوسائط، المرفوعة من أجل العثور على استعداد للامتثال للقرارات الملزمة، تشكّل بلا ريب كتلة من القيم التي لا يمكن أن يتمّ التلاعب (manipuliert) بها **بمقدار** التلاعب ذاته بقيم التبادل.

يتبين أننا لا نتوفر على منظومة علامات مكافئة للمال. أجل، ثمّة كثرة منفصلة من رموز السلطة، وهي تراوح من الأزياء الموحّدة وشارات السيادة إلى حدّ الأختام الرسمية والتوقيعات المعتمدة، ولكن لا شيء تمكن مقارنته، من وجهة نظر نحوية، مع الأثمان، وبذلك يرتبط مشكل قابلية القيس. إن تكميم (Quantifizierung)[104] السلطة ليس ممكنًا، ولكن حتى التوزيع (Zuordnung) غير العددي لوحدات القيس الخاصة بأحجام القيم السياسية هو ليس بسيطًا. أما ما يصلح بوصفه بديلًا من قياسات أكثر دقة للسلطة، فهو الترتيب (Anordnung) الهرمي للكفاءات الصورية في اتّخاذ القرارات، وبعامة اللجوء إلى أنظمة القانون الأساسي (Statusordnungen). وكما نعرف من التجربة اليومية ومن الأبحاث الإمبيريقية، فإن هذه المؤشّرات هي مضلّلة في معظم الأحيان.

علاوة على ذلك، فإن السلطة هي حجمٌ (eine Grösse)[105] يمكن أن يتمّ التصرّف (veräussert) فيه، لكنه لا يمكن أن يدور أو يُتداوَل (zirkulieren) في شكل **غير محدود** مثل المال. بالطبع، يمكن السلطة لهذا السبب فحسب أن تأخذ هيئة وسطٍ ما لأنها بمقدار ما ليست ملتصقة بمالكين معينين للسلطة وبسياقات

(104) القياس الكمّي. (المترجم)

(105) في معنى الكمّية أو الامتداد أو السعة أو العظم. (المترجم)

مخصوصة. ومع ذلك هي مسكونة دومًا بنزعة تدفعها إلى أن ترتبط بشخص السلطان وبسياق ممارسة السلطة في شكل أشدّ وثاقة من ارتباط المال بشخص الغني وتجارته. إن مثال الاستفادة من المنصب الذي يتمتّع به رئيس الحكومة في الصراعات الانتخابية يمكن أن يؤكّد هذا الأمر الواقع. وأخيرًا لا يمكن أن يتمّ إيداع (deponieren) السلطة بالثقة نفسها التي نودع بها الودائع المصرفية. بلا ريب توجد تماثلات، على سبيل المثال يمكن التفويض الذي يُمنح إلى قيادة حزب ما من أجل الاضطلاع بالحكم لمدّة رسمية معينة، أن **يؤوَّل** باعتباره إجراءً مؤسّساتيًا لإيداع السلطة. لكن طاقة السلطة (Machtpotential) المودَعة بهذه الطريقة إنما يبدو أنها مسكونة بنزعة نحو الانحلال، وليس ذلك على شاكلة ما تتناقص قيمة رأسمال غير مستثمر لأننا لا نقوم بتشغيله.

ينبغي على الحكومة ألا تقتصد في وديعة السلطة فحسب، بل ينبغي عليها أن تُبقي سلطتَها طازجة عبر تفعيلها ومواجهة السلطة من حين إلى آخر، وأن تبرهن عن سلطتها عبر الاختبارات. إن النجاحات في السياسة الخارجية من أجل استعمالها في السياسة الداخلية هي مثالٌ على هذا الاستخدام الاستعراضي للسلطة الذي هو أمرٌ ضروري لأن مالك السلطة لا يمكن أن يكون مطمئنًا حول التوفر على وديعته مثلما المالك على وديعة في مصرف ما.

هكذا، فإنه لا تمييز بين المال والسلطة من حيث خصائص قابلية القيس وإمكان الدوران أو التداول (Zirkulationsfähigkeit) وقابلية الإيداع، وذلك إلى حدّ هو من القوّة بحيث إن التصوّر الوسائطي للسلطة سوف يفقد قيمته تمامًا. لكن التأكيد مبرّر على سبيل المقارنة بأن السلطة لا يمكن حسابها جيدًا كما نحسب المال.

توجد أيضًا فروقٌ من ناحية **المفاعيل المنظوماتية** للسلطة. وفي هذا المجال فإن ظواهر ديناميكا الوسائط، المعروفة من خلال الاقتصاد، ليست بادية للعيان بمقدار من الوضوح بحيث تمكن دراستها بوصفها تضخّمات وانكماشات في السلطة بالاعتماد على القوانين التجريبية. وفضلًا عن ذلك، فإن تعزيز الوسط في المجالين كليهما من شأنه أن يقود إلى نتائج معاكسة، ففي حين أن التمويل المالي، نعني الإقراض، هو آليةٌ تزيد - في مقتضى العادة - في التعقّد الخاص بالمنظومة

الاقتصادية، فإن استبداد (Übermächtigung) السلطة هو آلية من شأنها أن تنتج سلطة مضادّة وأن تحدث في العادة تمايزًا داخل منظومة السلطة[106].

لقد أنتجت المقارنة بين الوسائط سلسلة من الفروق، حولها يُطرَح السؤال عمّا إذا كان يمكن بذلك أن تفسّر أن الوسط المالي لا يزال غيرَ مُمَأسَسٍ **بما فيه الكفاية**، على الرغم من أنه كان يمكن تحت شروط أوّلية أحسن أن يُمأسَسَ في شكل أفضل، أو ما إذا كانت علاقة السلطة نفسها تحتوي على عوائق بنيوية ضدّ مأسسة **أوسع نطاقًا**. ومن هذه الناحية، فإن مقارنة أخرى تفرض نفسها على **الترسيخ المعياري للوسطيْن كليهما** في عالم الحياة.

إن المال مُمَأسَسٌ عبر مرافق (Institute) القانون المدني الخاص من قبيل الملكية والعقد، أما السلطة فهي مُمأسَسة عبر تنظيم القانون العام للمناصب (Ämtern). ثمّة هنا فرقان اثنان لافتان، **الأوّل** (أ) كان قد عالجه بارسونز تحت شعار الجانب التراتبي في تنظيم المناصب، أما **الثاني** (ب) فهو يخصّ الجانب المتعلّق بالمشروعية.

في شأن أ) إن الحق في امتلاك المال يتضمّن الولوج إلى الأسواق حيث تكون الصفقات ممكنة، أما الحق في ممارسة السلطة فهو يتضمّن احتلال موقع في إطار تنظيم حيث تكون علاقات السلطة مرتّبة في شكل هرمي. وعلى نحو مختلف عن المال لا يمكن السلطة أن تؤخذ في شكل دائم أو تُوضع في خدمة أهداف كيان جمعي ما إلا عبر التنظيمات. وعلى خلاف الحق في الملكية تحتاج سلطة التعليمات (Weisungsgewalten)[107] إلى تنظيم من شأنه أن يوجّه عبر مواقع وبرامج زخم القرارات الملزمة[108].

إن السلطة لا يمكن أن تتمّ **ممارستُها** إلا بوصفها **سلطة منظَّمة** على نحو مفيد مجتمعيًا، هو أمرٌ من شأنه أن يضيء السبل المتباينة لتطوّر (evolutionär)[109]

---

(106) N. Luhmann, «Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien,» *Zeitschrift für Soziologie* (1974), pp. 236 ff.; *Macht*, pp. 112 ff.

(107) السلطات المستمدة من التعليمات. (المترجم)

(108) Parsons, «On the Concept of Political Power,» p. 318; Luhmann, *Macht*, p. 98.

(109) التطوّرية وليس «التاريخية»، كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 297). (المترجم)

وسطَي المال والسلطة. لقد سبق أن كان المال تحت الظروف البدائية، وبالتالي قبل أن يمتلك مفاعيل مكوّنة لمنظومة فرعية، وسطًا للتداول (zirkulierend)[110]. أما السلطة، فهي - على الضدّ من ذلك - انبثقت، قبل أن تتمايز تحت الظروف الحديثة للسيادة القانونية والإدارة العقلانية في شكل وسط تداولي على نحو محدود، في هيئة سلطة (Autorität) مناصب مرتبطة بموقع معين. السلطة، على خلاف المال، ليست «بطبعها» وسطًا تداوليًا.

في شأن ب) بذلك أنا آتي إلى الفرق الأكثر أهمية. لا تحتاج السلطة، مثل المال، إلى تغطية (في شكل ذهب أو وسائل إكراه) فحسب، وهي لا تحتاج، مثل المال، إلى تعيير (Normierung)[111] قانوني (في هيئة حقوق الملكية أو احتلال المناصب) فحسب، بل تحتاج السلطة إلى أساس **آخر** للثقة، نعني إلى **شرعنة** (Legitimation). من أجل هذا الأمر ليس ثمّة في حالة المال أي تماثل بنيوي. بلا ريب إن نظام القانون الخاص مؤمَّن ضدّ النزاعات مرّة أخرى عبر المحاكم وتنفيذ العقوبات. لكن هذا يصحّ أيضًا على القانون العام. وما إنْ تتوسّع النزاعات على بعض علاقات الملكية إلى نزاع على أسس نظام الملكية في القانون الخاص نفسها، فإن شرعية النظام القانوني إنما توضَع موضع سؤال من حيث هي عنصر مكوّن للنظام **السياسي**. بطبيعة الحال كان بارسونز قد أخذ في الحسبان كون السلطة في حاجة إلى شرعنة، إن التبادل بين المنظومات يتوقّع أن تستمدّ المنظومةُ السياسية أشكالَ الشرعنة (Legitimationen)، من حيث هي عامل إنتاج، من منظومة الحفاظ على النماذج الثقافية. لكنني في هذه اللحظة أنا أتحرّك على المستوى التحليلي لمقارنة الوسائط، وخصوصًا المقارنة بين مأسسة المال ومأسسة السلطة.

في هذا الموضع تجاهل بارسونز عدم التناظر الذي يتمثّل في أن الثقة في منظومة السلطة ينبغي أن تؤمَّن **في مستوى أعلى** من مستوى الثقة في منظومة المال. إن مرافق القانون المدني الخاص يجب أن تؤمّن اشتغال التجارة المالية الموجّهة عبر الأسواق بالطريقة ذاتها التي يؤمّن بها تنظيمُ المناصب ممارسةَ السلطة. لكن هذه الأخيرة تتطلّب أكثر من ذلك: رصيدَ ثقةٍ هو لا يعني «compliance» (الإذعان،

(110) في معنى وسط تدور فيه العلاقات التجارية. (المترجم)

(111) ضبط معياري. (المترجم)

الامتثال الوقائعي للقوانين) فحسب، بل «obligation»(الالتزام، التعهّد القائم على الاعتراف بالادعاءات المعيارية للصلاحية). وبـ **عدم التناظر هذا تتّصل دائمًا وأبدًا** الشكوك الاشتراكية ضدّ السلطة التنظيمية المضمونة بالقانون الخاص فحسب، لدى مالكي رؤوس الأموال.

إن تفسير عدم التناظر هذا من شأنه أن يقودنا نحو السؤال عن شروط قابلية الوسائط المأسسة. أما لماذا تحتاج السلطة إلى شرعنة وبالتالي تستلزم **ترسيخًا معياريًا أكثر تطلّبًا** (anspruchsvoll)[112] من المال، فهو أمر يمكننا أن نعمل على إيضاحه من خلال **الوضعيات القياسية التي تتأسّس عليها.** وإذا كانت علاقة التبادل من الناحية البنيوية لا تظلم أحدًا من المشتركين في حساب منافعه، وأن مسار التبادل، كما قلنا، يكمن في مصالح الطرفين، فإن الخاضع للتعليمات (der Weisungsgebunden)[113] هو من الناحية البنيوية مظلوم بإزاء مالك السلطة. فهذا الأخير يعتمد على إمكان إلحاق الأذى بمن لا يطيع – فهو يستطيع إذا اقتضى الأمر أن ينفّذ بدائل تخيف الخاضع للسلطة أكثر من تنفيذ التعليمات. وهذا **الظلم** (Benachteiligung) الصادر عن أحد الطرفين، القائم على الوضعية القياسية والداخل في شيفرة السلطة، يمكن بلا ريب أن يُعوَّض عبر الإحالة على أهداف منشودة على مستوى جمعي. ولكن لأن مالك السلطة (Machthaber) يستفيد من عنف التعريف (Definitionsgewalt)[114]، ويحدّد أي أهداف ينبغي أن تسوغ باعتبارها أهدافًا على المستوى الجمعي، فإن أي تعويض عن الظلم البنيوي لا ينبغي أن يُسترد إلا من جهة ما يمكن الخاضعين للسلطة أن يختبروا الأهداف ذاتها من وجهة نظر معيارية، ويكون بإمكانهم أن يؤكّدوها أو ينبذوها، وينبغي أن يكون بإمكانهم أن يجادلوا في أن الأهداف الموضوعة منشودة على مستوى جمعي أو هي، كما قلنا، في خدمة مصالح عامة. **وحدها الإحالة على أهداف جمعية قابلة للشرعنة هي تصنع في علاقة السلطة التوازنَ المطروح منذ البداية في صلب علاقة التبادل المثالية – النمطية.**

في حين أن تقويم المصالح في حالة مسار التبادل لا يحتاج إلى أي تفاهم بين

---

(112) بالمعنى الحرفي أيضًا «أكثر ادّعاء» أو «كامل الادّعاء». (المترجم)

(113) التابع، الخاضع للقيادة. (المترجم)

(114) في معنى احتكار تعريف العنف. (المترجم)

الشركاء في التبادل، فإن السؤال «فيم تتمثّل المصالح **العامة**؟» يتطلّب إجماعًا بين أعضاء مجموعة معينة – سواء أكان هذا الإجماع المعياري مضمونًا مسبقًا من طريق التراث أم ينبغي أن يتمّ إحداثه أوّلًا من طريق مسارات التفاهم. وفي أي حال، فإن **الرابط مع تكوين لغوي للإجماع**، يكون مغطّى فحسب عبر علل ومبرّرات محتملة، هو أمر واضح للعيان. ومن الجلي أن السلطة لا تزال تحتفظ، من حيث هي وسطٌ، بشيء ما من سلطة الأوامر التي ترتبط، بحسب نظرية أفعال الكلام، بالمطالب المعيارية أكثر منها بالأوامر البسيطة. وهذا الرابط يجعل السلطة تبدو بالنسبة إلى الدور الذي يؤدّيه وسط التحكّم الذي يجب أن يخفّف من أعباء التكوين اللغوي للإجماع ومخاطره، أقلّ ملاءمة من المال الذي لا يحتاج إلى أي شرعنة.

وأنا أريد أن أستجمع نتائج المقارنة بين الوسطيْن في ثلاث أطروحات:

(1) إن كميات القيمة المجسّدة في شكل رمزي، تلك التي يتمّ إنفاقها في قيم تبادلية أو القرارات الملزمة، هي مغطّاة بواسطة احتياطات من الذهب أو وسائل الإكراه، ويمكن أن يتمّ تسديدها إما في شكل قيم استعمالية وإما بتحقيق فعلي في كل مرة لأهداف جماعية. وإن احتياطات التغطية مثلها مثل القيم الفعلية هي مهيأة على شاكلة بحيث إن لها قوّة تحفيزية على مستوى التجربة ويمكن أن **تعوّض** التحفيز العقلاني عبر العلل والمبرّرات.

(2) المال والسلطة هما أحجام قابلة للتلاعب بها، وإزاءها يمكن الفاعلين أن يتّخذوا موقفًا مُمَوْضِعًا وموجَّها مباشرة نحو نجاحهم الخاص. المال والسلطة يمكن حسابهما وهما مصمَّمان للفعل العقلاني بمقتضى غاية. من أجل ذلك ينبغي أن يكون هناك إمكان لتحريك احتياطات التغطية (الذهب أو الأسلحة) وتركيزها وإبقائها تحت الحراسة. وفضلًا عن ذلك، فإن الشروط الضرورية هي قابلية القيس وقابلية التداول وقابلية الإيداع للقيم المجسّدة في الوسائط. ومن هذه النواحي توجد في أي حال فروق متدرّجة: إن السلطة أقلّ قابلية للقيس من المال، وأقلّ منه مرونة في التنازل (entäussern) عنها، وأقلّ منه أمانًا عند إيداعها.

(3) أنا فسّرت هذه الفروق بكون الوسط المالي لئن كان موصولًا عبر المأسسة القانونية بعالم الحياة المهيكَل في شكل تواصلي، فإنه لم يُجعَل بذلك، كما هو حال الوسط السلطوي المحتاج إلى شرعنة، **تابعًا** لمسارات التكوين اللغوي للإجماع.

(د) مشكل التعميم المفرط: التأثير والالتزام القيمي في مقابل المال والسلطة

يمكن من هذه المقارنة بين خصائص الوسائط استنباطُ الشروط اللازمة من أجل مأسسة تامّة للوسائط: إن القيم الفعلية واحتياطات التغطية ينبغي أن تكون مهيأة على شاكلة بحيث تكون لها قوّة تحفيزية على مستوى التجربة. ينبغي أن تكون المراقبة الفيزيائية لاحتياطات التغطية أمرًا ممكنًا. إن الوسائط ينبغي أن يكون من الممكن قيسُها والتنازلُ (entäussert) عنها وإيداعها. وعن الترسيخ المعياري للوسائط لا يجوز أن ينشأ أي عبء تواصلي **جديد**، ولا يجوز أن يتمّ التسبّب في مخاطر خلاف **أخرى**. إذا ما وضعنا هذه الشروط أساسًا لنا، فنحن سوف نلاحظ أن تعميم مفهوم الوسائط هو يصطدم على مستوى المنظومة الاجتماعية بحدود ما. بالطبع يمكن دومًا أن نعثر على **أسماء** لأوساط جديدة، ولكنها في أوّل الأمر ليست سوى مصادرات، ينبغي أن تبرهن على أنها مثمرة. وفي الاقتصاد أثبت المفهومُ الوسائطي عن المال نفسَه على الأقل في شكل جزئي على مستوى التجربة، وفي علم السياسة جرت في أي حال محاولات لجعل المفهوم الوسائطي عن السلطة مثمرًا بالنسبة إلى البحوث الانتخابية أو المقارنة الدولية بين المنظومات. أما بالنسبة إلى وسائط أخرى، فإن محاولات شبيهة عالقة في البدايات الأولى بحثًا عن تعريف إجرائي[115].

لقد حصلنا على حالات الاختبار الأولى من أجل إمكان تعميم مفهوم الوسائط من منظومات الفعل الاجتماعية، المتخصّصة وظيفيًا في إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة، وبالتالي من «الرابطة المجتمعية» (societal community)[116]، وذلك بمقدار ما تفي هذه الرابطة بمهمات الإدماج الاجتماعي، ومن منظومة

(115) في ما يخصّ محاولة إدخال المفهوم الوسائطي عن «الالتزام القيمي» في بحوث الثقافة، يراجع: St. Jensen and J. Naumann, «Commitments: Medienkomponente einer Kulturtheorie?,» *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 9 (1980), pp. 79 ff.

في هذا العمل المهمّ يتبين أن مفهوم الالتزام القيمي، بمقدار ما يتمّ تصميمه بحسب تحليلات حركة تداول المنظومة الثقافية، ينبغي أن يكون مستوعبًا في المفهوم الوسائطي للمال المطبَّق على اقتصاد الثقافة.

(116) بالإنكليزية في النص. (المترجم)

صيانة النماذج (pattern maintenance system)[117] التي تؤدّي مهمات إعادة الإنتاج الثقافي والتنشئة الاجتماعية. وإن مقارنة الوسائط التي قمنا بها إلى حدّ الآن هي تضعنا في موقف بحيث يمكننا أن نبرهن من طريق النقد المحايث على أن وسائط التحكّم المصادَر عليها بالنسبة إلى هذين المجالين من الفعل هي، على مستوى تحليل المفاهيم، لا تستوفي بعدُ الشروط الضرورية للمأسسة. وبهذا الصدد أنا أستند إلى التعيينات المستجمعة في الخطاطة التالية، التي قدّمها بارسونز في شأن «التأثير» و«الالتزام القيمي».

إذا قسنا المقترح الداعي إلى تطبيق مفهوم الوسط على التأثير والالتزام القيمي بحسب فهمنا الحدسي، فإن أوّل ردّة فعل سوف تكون متضاربة. من الوهلة الأولى سوف تكون لها استساغة (Plausibilität) أو مقبولية معينة، إذ بإمكان الأشخاص والمؤسّسات أن تتوفر على ضرب من الهيبة تسمح لها بأن تمارِس من خلال تصريحات ما، **تأثيرًا** في قناعات الآخرين، وحتى في تكوّن الرأي الجمعي، وذلك من دون أن تقدّم عللًا مفصّلة أو تثبت كفاءات ما. إن الهيئات التي لها تأثير واسع تلاقي لدى زبائنها استعدادًا للاستشارة (sich belehren zu lassen). إن تلفّظات الطرف المؤثّر ليست مخوَّلة (autorisiert) بواسطة منصب ما، لكنها تؤثّر من طريق النفوذ (autoritativ)[118] الذي تمارسه بفضل قوّة الإقناع التي تصنع الإجماع. وشيء مماثل يصحّ على **النفوذ الأخلاقي** (die moralische Autorität) للزعماء أو الهيئات القيادية التي تكون في وضع يسمح لها، بالاعتماد على المواعظ، أن تثير لدى الآخرين الاستعداد للاضطلاع بواجبات ملموسة، وذلك من دون أن تسوق عللًا مفصّلة أو أن تثبت شرعنة ما. إن تلفّظاتها هي أيضًا غير مخوّلة، لكنها تؤثّر بفضل قوّتها النقدية – الندائية (kritisch-appellativ)[119] التي توقظ التزامًا ما من طريق النفوذ. وفي الحالتين، فإن الأمر يتعلّق بـ **أشكال معمّمة من التواصل** (الجدول (VII-3)).

---

(117) بالإنكليزية في النص. (المترجم)

(118) لا يعني مجرّد «التسلّط» بل ممارسة «النفوذ» المعنوي وذلك من دون منصب أو «سلطة» قانونية. (المترجم)

(119) في معنى توجيه النداءات أو المناشدات لإيقاظ ضمير شخص أو مجموعة اجتماعية أو طائفة أو جملة الإنسانية. (المترجم)

الجدول (3–VII)

وسائط التحكّم على مستوى المنظومة الاجتماعية

المكوّنات / الوسط	وضعية قياسية	قيمة معمّمة	ادّعاء اسمي	مقاييس عقلانية	موقف الفاعلين	القيمة الفعلية	احتياطات التغطية	شكل المأسسة
المال	التبادل	المنفعة	قيم تبادلية	الربحية	موجّه نحو النجاح	قيمة استعمالية	الذهب	الملكية والعقد
السلطة	التعليمات	الفاعلية	قرارات ملزمة	النجاعة (السيادة)	موجّه نحو النجاح	تحقيق أهداف جمعية	وسائل الإكراه	تنظيم المناصب
التأثير	الإرشاد	الولاء	تصريحات ذات نفوذ (إعلانات، تأويلات، تقارير خبراء)	الموافقة	موجّه نحو التفاهم	تعليل القناعات	تقاليد ثقافية وأشكال حياة اجتماعية	أنظمة الهيبة
الالتزام القيمي	نداء أخلاقي	النزاهة	مواعظ ذات نفوذ (النقد والتشجيع)	(Pattern-Consistency) اتّساق النماذج	موجّه نحو التفاهم	تبرير الواجبات	قيم مستبطَنة، عقوبات باطنية	الزعامة الأخلاقية

بيد أنه، من جهة أخرى، ليس مستساغًا على وجه الخصوص أن يوضَع التأثير والالتزام القيمي مع المال والسلطة في المستوى نفسه، فهما لا يمكن أبدًا أن يقبلا الحساب كما هو شأن المال والسلطة. إن تعاملًا استراتيجيًا مع التأثير والالتزام القيمي لا يكون بذلك ممكنًا إلا عندما تتمّ معالجة هذين الأمرين مثل وديعة مالية أو وديعة سلطانية (Machtdepositum)، **وبالتالي عندما يقوم المرء باستعمال متلاعب** (manipulativ)[120] **بخيرات لا يمكن التلاعب بها.** وبالطبع يستطيع المرء أن **يؤوّل** التأثير والالتزام القيمي باعتبارهما وسطيْن. إن كتلة القيم المجسّدة من خلال الوسط إنما يتمّ إنفاقها في ادّعاءات اسمية، نعني في تصريحات ومواعظ ذات نفوذ، وهذه يمكن أن يتمّ تسديدها في قيم فعلية من قبيل التعليلات أو التبريرات وتتمّ تغطيتها بواسطة احتياطات من قبيل الرصيد المشترك من المعارف الثقافية وأسلوب الحياة المشترك أو القيم المستبطَنة والقيم المقرونة بعقوبات باطنية. لكن هذا التأويل ينطوي على شيء من التكلّف. لنستعرض إذًا شروط مأسسة الوسائط المشار إليها أعلاه ولكن بترتيب معاكس.

من الجلي أننا نفتقد إلى مؤسّسات من شأنها أن تسمح، في تناسب مع حقوق الملكية والمناصب، بترسيخ معياري محوط به جيدًا للتأثير والالتزام القيمي. إن مفاهيم مثل «نظام الهيبة» و«الزعامة الأخلاقية»، والتي أُدخلت لهذا الغرض، إنما تعبّر بالأحرى عن إحراج ما، لأنها بالكاد تجيز لنا أن نقيم فرقًا بين الوسط ذاته ومأسسته: فالتأثير يمكننا تقريبًا أن نترجمه من خلال «الهيبة» أو «السمعة»، أما الالتزام القيمي فمن خلال «السلطة الأخلاقية». وإنه من الأهمّية بمكان أن امتلاك الهيبة والسلطة الأخلاقية في مجتمعات متطوّرة، حيث من المفروض أن تكون هذه الوسائط، بحسب فرضيات بارسونز، متمايزة على أوسع نطاق، هو أقلّ وضوحًا من حيث الخضوع للمعايير (normiert) ممّا هي الحال في المجتمعات ماقبل الحديثة، حيث كانت أنظمة الهيبة مرسَّخة جيدًا في التناضد الاجتماعي، كما كانت الزعامة الأخلاقية مرسّخة جيدًا في المؤسّسات المقدّسة. أما الاستثناءات فتمثّلها منظومةُ العلم المحكومة بالسمعة، والتي هي متخصّصة في توليد المعرفة

(120) في معنى موجّه سياسيًا، مستغلّ، مهيمن عليه. (المترجم)

المتحقَّق من صلاحيتها (validiert)، وفي اتّصال معها المهنُ الأكاديمية التي تستخدم معرفة عالية التخصّص. ولكن بهذه الأمثلة لا يمكن تأييد القول بأن وسط «التأثير» قد يكون مُمأسَسًا داخل منظومة الإدماج الاجتماعي، وبالتالي في حيز العلانية، أي داخل فضاء عمومي (Öffentlichkeit)[121] مصنوع عبر الوسائط الجماهيرية، حيث يتعلق الأمر في المقام الأوّل بتأثير الدعاية وزعماء الأحزاب والمثقفين والفنانين ...إلخ.

علاوة على ذلك من البدهي أن التأثير والالتزام القيمي هما أكثر عُسرًا من حيث إمكان حسابهما أو التنازل عنهما أو تخزينهما (gespeichert)، ممّا هي الحال مع السلطة، فإن الزعيم الروحي (charismatisch) أو صاحب الكاريزما، الذي قدّمه بارسونز بوصفه مثالًا على «مصرفي» (Bankier)[122] يخزّن ويستثمر التأثير والنفوذ الأخلاقي، هو بالأحرى يوحي بأن هذه الوسائط إنما تبقى ملتصقة التصاقًا قويًا بأشخاص وسياقات معينة. وهذا أمر يمكن أن يُدرَس نوعًا ما بالاستناد إلى مثال زيارات البابا التي هي مخصّصة لزيادة «الودائع» (Einlagen) المدفوعة في شكل تعهّدات (Bindungen)[123] دينية. ومن ثمّ، فإن خطر الابتذال اليومي (Veralltäglichung) للكاريزما، الحاضر باستمرار، إنما هو علامة على أن مصارف التأثير والنفوذ الأخلاقي هي تعمل، إذا ما عملت أصلًا، في شكل غير موثوق به إلى حدّ كبير. وحتى مع مراقبة احتياطات التغطية فإن الأمر ليس أفضل حالًا. والاعتقاد في أنه يمكن تحصين خلفية ثقافية مشتركة أو حوافز أو مشاعر الذنب كما نحصّن الذهب أو الأسلحة، هو أمر حري أن نقبله بالنسبة إلى المجتمعات ماقبل الحديثة، حيث كانت الكنائس تضع يدها على الإدارة المركزية لوسائل الخلاص (Heilsgütern)[124].

---

(121) المقصود بالأساس هو «العلانية» بوصفها قوّة تأثير مفتوحة ولا تحتاج إلى ترخيص من أي سلطة قانونية. وليس «الفضاء» بمعنى الساحة العمومية. (المترجم)

(122) صاحب مصرف. (المترجم)

(123) في معنى روابط الصداقة أو أواصر القرابة. (المترجم)

(124) علينا أن نقرأ المعنى الخفي في عبارة كهذه: إذ القصد هو أن «وسائل الخلاص» الأخروي هي في وظيفتها الوسائطية عبارة عن «سلع التسديد» الدنيوي للمستحقّات التي يدين بها المؤمنون إلى المؤسّسة الدينية. (المترجم)

أخيرًا، ينبغي علينا أن نوضّح ماذا يعني أن القيم الفعلية واحتياطات التغطية بالنسبة إلى التأثير والالتزام القيمي ليس لها على مستوى **التجربة** أي قوّة تحفيزية، فإن الوضعيات القياسية للاستشارة والنداء الأخلاقي تمثّل علاقات تواصلية، حالات خاصة من التكوين اللغوي للإجماع، حيث إن أحد الطرفين هو بلا ريب مجهَّز بوزن زائد في الكفاءات (من حيث المعرفة والبصيرة الخلقية - العملية، وقوّة الإقناع والاستقلالية). إن الوضعيتيْن لا تتضمّنان أي عنصر بإمكانه، كما هي الحال مع التبادل أو الأمر، أن **يدفع** مخاطبًا موجّهًا نحو نجاحه الخاص إلى أن يقبل بعروض «الأنا». ولا يتوفر «الأنا» على أي معادلٍ للقيم القابلة للاستهلاك والتهديدات بفرض العقوبات، عليه يمكنه أن يرتكز من أجل تحريك الغير لمواصلة التقدّم المنشود، **من دون اللجوء إلى موارد التفاهم**.

ينبغي، عند ممارسة التأثير وعند تعبئة الالتزام، أن يتمّ إنجاز التنسيق بين الأفعال بمساعدة الموارد **نفسها** التي هي معروفة من جهة التكوّن اللغوي للإجماع. وما يصلح بوصفه «قاعدة أمنية» (security-base)، هو الخلفية الثقافية المشتركة كما أيضًا توجّهات القيم ومراقبات السلوك المنشّأة اجتماعيًا (einsozialisiert)[125]، أما ما يصلح بوصفه مُشبِعات عميقة أو جوهرية (intrinsic satisfier) فهو التعليلات والتبريرات التي فيها تتجذّر القناعات والواجبات. ومهما يكن من أمر، فإن الطرف المؤثّر بشدّة والطرف الذي يحكم عبر السلطة الأخلاقية يدّعيان التحلّي بكفاءة «المطّلعين»، والخبراء في حيثيات المعرفة والأخلاق، ولهذا السبب بإمكانهما استخدام آلية التفاهم **على مستوى أعلى**: فما يسوغ في الفعل التواصلي باعتباره تغطية، أي العلل المحتملة التي بها يستطيع «الأنا» إذا اقتضت الحال الدفاع عن ادّعائه الصلاحية ضدّ نقد الغير، يتّخذ داخل التفاعل المحكوم عبر التأثير والسلطة الأخلاقية مكانةَ القيمة الفعلية، في حين أن احتياطات التغطية تمّت إزاحتها إلى الخلفية الثقافية والناجمة عن التنشئة الاجتماعية.

تقودني هذه التأمّلات إلى أطروحة تقضي بأن التأثير والالتزام القيمي يمثّلان حقًّا شكليْن من التواصل المعمّم، يحملان معهما ادّخارًا في الإنفاق التأويلي

---

(125) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 304). (المترجم)

(Interpretationsaufwand)[126] وفي مخاطر التفاهم، إلا أنهما يبلغان هذا المفعول التخفيفي (Entlastungseffekt) عبر سبيل **أخرى** غير المال والسلطة، إذ لا يمكنهما فكّ ارتباط التفاعلات بسياقات عالم الحياة، من قبيل المعرفة الثقافية المشتركة والمعايير ذات الصلاحية والتحفيزات المسؤولة (zurechenbar)[127]، وذلك لأنه تنبغي عليهما الاستفادة من موارد التكوّن اللغوي للإجماع. وهذا يفسّر أيضًا لماذا لا يحتاجان إلى إعادة ربط مؤسّساتي خاص بعالم الحياة. فالتأثير والالتزام القيمي قلّما يكونان محايدين إزاء بدائل التوافق والتفاهم الفاشل، إلى حدّ أنهما على الأرجح يرفعان **إلى رتبة القيمة المعمّمة حالتين اثنتين من التوافق** تعودان إلى الاعتراف البيذاتي بادّعاءات صلاحية عرفانية ومعيارية. وهما لا يستطيعان، مثل وسطَي المال والسلطة، **تعويض** اللغة في وظيفتها التنسيقية، بل **تخليصها** (entlasten) فحسب، من طريق التجريد، من تعقّد عالم الحياة. وبعبارة واحدة: **إن وسائط من هذا النوع لا يمكنها تقننة عالم الحياة.**

(هـ) تعليل بارسونز الوسائط بالاستناد إلى نظرية الفعل. الأشكال المعمّمة من التواصل في مقابل وسائط التحكّم

لقد ميزتُ وسائط التحكّم التي تعوّض اللغة من حيث هي آلية تنسيق بين الأفعال، عن أشكال التواصل المعمّم التي ليس من شأنها سوى أن تبسّط الروابط فائقة التعقيد في الفعل الموجّه نحو التفاهم، إلا أنها بذلك تبقى متوقّفة على اللغة وعلى ضرب من عالم الحياة، مهما كان معقلَنًا. وهذا التمييز أودّ أن أدقّقه بالاعتماد على محاولة بارسونز نفسه الهادفة إلى تعليل نظرية الوسائط على أساس نظرية الفعل، إذ يميز بارسونز بالفعل بين ضروب عدّة من التفاعل، تمييزًا يجري في بادئ الأمر في شكل مواز للمواجهة التي أقمناها بين المال/ السلطة والتأثير/ الالتزام القيمي: «إن مقترحي هو أنه يوجد براديغم بسيط جدًّا للضروب التي من خلالها يمكن أن تحاول وحدةُ فعل واحدة - لنسمِّها «الأنا» - أن تحصل على نتائج بأن يجبر وحدة أخرى، يمكننا أن نسمّيها «الغير»، على تحمّل نوع معين

---

(126) هذا المعنى سقط في الترجمة الإنكليزية وعوّضته عبارة «the expenditure of energy» - الإنفاق في الطاقة. (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 276). (المترجم)

(127) التي تقبل التكليف أو العزو إلى الفاعلين. (المترجم)

من العملية التواصلية: لنسمّ ذلك ضغطًا إذا كان هذا المصطلح مفهومًا في معنى غير ازدرائي. يمكن التصريح بذلك في شكل متغيرْين. فالمتغير الأوّل هو ما إذا كان 'الأنا' يحاول أن يعمل من طريق مراقبة محتملة حول **الوضعية** حيث يتموقع 'الغيرُ' وينبغي عليه أن يفعل، أو من طريق محاولة أن يكون له مفعولٌ على **مقاصد** الغير، بصرف النظر عن التغيرات في وضعيته»[128].

إن نقطة الانطلاق هي بالطبع مشكلُ التنسيق بين الأفعال: كيف يتصرّف «الأنا» بحيث إن الغير يواصل التفاعل بالطريقة المنشودة، وأنه لا يطرأ أي نزاع، من شأنه أن يكسر سلسلة الفعل؟ يضع بارسونز أساسًا لذلك نموذج التفاعل المعروف من خلال نظرية التعلّم، ذاك الذي يتمّ تبعًا له تبادل رسالة بين مرسل ومتقبّل تعبّر، من جهة أولى، عن أن المرسل ينتظر من المتقبّل سلوكًا معينًا، ومن جهة أخرى، هي تُنبئ بأن المرسل يثيب/ أو يعاقب المتقبّل، إذا وقع/ أو تخلّف السلوك المنتظر. إن التفاعل الذي يجري بحسب خطاطة المثير-و-الاستجابة يزداد تعقّدًا، وذلك من جهة أن «الأنا» و«الغير» يمكنهما أن يفعلا باتجاه هدف ما، وأن يؤوّلا وضعية الفعل الخاصة بهما في ضوء قيم ومعايير وأهداف، ومن ثمّ أن يميزا بين الشروط الجانبية والموارد. وفضلًا عن ذلك، يعرفان الواحد عن الآخر أنهما يتوفران على هذه الكفاءات وبذلك ينبغي عليهما أن يفهما أفعالهما بوصفها نتيجة قرار فاصل (Entscheidung) بين بدائل الفعل. كل قرار هو عرضي، فقد كان ممكنًا أن يحدث على نحو مغاير، بذلك ينبغي على «الأنا» و«الغير» أن يحاولا **تكييف** (konditionieren)[129] حرية الآخرين على نحو بحيث تقع هذه القرارات على نحو ملائم لمصالحهما الخاصة. وعندما لا يسمح المرء إلا باختيار (eine Wahl) واحد بين جزاءات موجبة وجزاءات سالبة، ويفتح قناتيْن للتأثير، سواء على آراء الغير وواجباته أم على وضعيته، فإنه تنتج أربع **استراتيجيات تكييفية**. وقد وسمها بارسونز بوصفها ضروبًا من التفاعل وخصّص لكل واحد منها وسطًا:

---

(128) Parsons, «On the Concept of Political Power,» p. 361.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية. (المترجم)]

(129) اشترطها في معنى كيفها وفقًا لشروط ملزمة. (المترجم)

الجدول (4-VII)

تعليل وسائط نظرية الفعل

الجزاءات / التأثير في الفاعلين	النية	الوضعية
موجبة	الإقناع (التأثير)	الإثارة (المال)
سالبة	التحذير (الالتزام القيمي)	الردع (السلطة)

إلا أن هذه الخطاطة قد تمّ نقدها من جهات مختلفة[130]، ومن ناحيتي فإن ما يزعجني قبل كل شيء هو أن عدم التناظر الغريب بين التأثير الاستراتيجي والتأثير التوافقي (konsensuell) يؤخذ في الاعتبار في شكل مسكوت عنه (stillschweigend)[131]، وفي الوقت ذاته يُدفع إلى الاضمحلال بفعل مفاهيم وُضعت في شكل تجريبي.

إن استراتيجيات «الإثارة» و«الردع» يمكن أن تُدرَج من دون مشقّة تحت الجزاءات الموجبة، المانحة للثواب، والجزاءات السالبة، المُنزلة للعقاب، وأن تُستخدَم من أجل تخصيص التبادل وإعطاء التعليمات، بمعنى تلك الوضعيات القياسية التي إليها أرجع بارسونز وسائط المال والسلطة. لكن هذا لا يصحّ على الاستراتيجيتيْن الأخريَيْن: إذ بإمكان الأنا، سواء عبر الاستعلامات والتصريحات أم عبر اتّخاذ المواقف النقدية، وسواء عبر التشجيعات أو عبر التحذيرات النقدية (Ermahnungen)، أن يكتسب تأثيرًا ما على آراء الغير وواجباته. وقد بين جان ج. لوبسر (J. J. Loubser) ذلك بأن خصّص لكلتا الاستراتيجيتين عبارات هي في الوقت ذاته موجبة وسالبة. أما استراتيجيات الإقناع الموجبة فهو يسِمها بواسطة أفعال نحوية (Verben) من قبيل: وافق، استحسن، دعم، صدّق على،

---

(130) M. Gould, «Development and Revolution in Science,» Appendix, MS, Starnberg: 1977; وكذلك: Baum, «Communication,» pp. 544 ff., and J. J. Loubser, «General Introduction,» in: Loubser et al., vol. 1, pp. 10 ff.

(131) في معنى بشكل ضمني. (المترجم)

اعترف ...إلخ. وأما السالبة، فبواسطة أفعال من قبيل: خالف، استهجن، احتجّ، عارض ...إلخ. وأما بالنسبة إلى استراتيجيات التشجيع فقد ذكر أفعالًا نحوية من قبيل: مدح، شجّع، قبِل ...إلخ، وأما بالنسبة إلى استراتيجيات التحذير فقد ساق: استنكر، لام، ثبّط الهمّة ...إلخ. إلا أن هذا المشكل لا يمكن أن يُحلّ، كما يظنّ لوبسر، من طريق الاستعانة بلوحة متقاطعة أكثر تفصيلًا أو تمايزًا. فإن خطأ بارسونز يقع في مكان آخر. فهو لا يُراعي، ولا يستطيع أيضًا أن يُراعي في إطار نظريته عن الفعل، **أن مفهوم الجزاء لا يمكن أن يُطبّق على مواقف نعم/ ولا إزاء ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد.** وهذا يصبح واضحًا، عندما نفحص، في أي موضع تتميز الاستراتيجيتان إحداهما من الأخرى، استراتيجية الإثارة/ الردع واستراتيجية الإقناع/ التحذير. ففي الحالة الأولى، يتدخّل «الأنا» في وضعية الفعل التي للغير، وذلك كي يدفع هذا الأخير نحو قرار ملائم لتحقيق أهدافه الخاصة. وهذا يمكن أن يحدث من طريق فعل أداتي أو من خلال وسائل لفظية، ولكن دائمًا على نحو بحيث إن «الأنا» هو متوجّه حصريًا صوب التبعات الناجمة عن فعله. أما في الحالة الأخرى فينبغي على «الأنا» أن يتكلّم مع «الغير»، وذلك بهدف التوصّل إلى إجماع ما، إذ لا توجد أمامه أيُ سبيل أخرى غير سبيل التفاهم. إنه ينبغي على «الأنا»، إذا ما أراد أن يمارس تأثيرًا في آراء الغير وواجباته، أن يقنعه بوجود وقائع ما (Sachverhalten)[132]، أو أن يوضّح له أنه يجب عليه في الوضعية المعطاة أن يسلك على هذا النحو أو ذاك. ينبغي على «الأنا» أن يحرّك «الغير» نحو قبول ادّعاء الحقيقة الذي يرفعه من طريق أفعاله الكلامية الوصفية (konstativ)، أو ادّعاء السداد الذي يرفعه من طريق توصياته المعيارية. ولهذا السبب لا يستطيع أن يتوجّه في شكل حصري بحسب التبعات الناجمة عن فعله، بل ينبغي عليه أن يكون حريصًا على التفاهم مع الغير.

في الحالة الأولى، يسلك «الأنا» على نحو موجّه نحو النجاح، أما في الحالة الثانية، فعلى نحو موجّه نحو التفاهم. وهذا الأمر يمكن مرة أخرى أن نراقبه من خلال العبارات التي يعزوها لوبسر لكلتا الاستراتيجيتين. فإذا كان في استراتيجيات الإقناع والتحذير، كما هو مشار إليه، يقدّم أفعالًا نحوية (Verben) يمكن أن يتمّ بها

(132) في معنى «أوضاع قائمة» و«حالات للأشياء» موجودة في العالم بشكل موضوعي. (المترجم)

بناءُ جملٍ قابلة للاستخدام على طراز العمل المتضمّن-في-القول (illokutionär)، فهو يَسِمُ الاستراتيجيات الأخرى بعبارات هي غير مستخدمة من أجل القيام بعمل متضمّن-في-القول، بل من أجل وصف المفاعيل المؤثّرة-بالقول (perlokutionär) فحسب، تلك التي يمكن أن يتمّ إحداثها لدى سامع ما: من قبيل رشًا، تركه جاهلًا، كبح، ابتزّ، هدّد، أخضع ...إلخ. والحال أن الجزاءات تنتمي إلى فئة الأفعال التي يهدّد «الأنا» بها من أجل تأثيرها و- عندما تكون أعمالًا لغوية - من أجل مفاعيلها المؤثّرة بالقول. أما الأعمال المتضمّنة-في-القول، والتي تُستخدَم بغرض أن يضطلع «الأنا» و«الغير» بعلاقة بيشخصية، وذلك كي يتفاهم أحدهما مع الآخر، فإنه لا يمكن أن نربطها مباشرة بجزاءات ما. ولهذا، فإن ضروب التفاعل المتعلقة بالإقناع والتحذير، الموصوفة قصديًا، والتي عزاها بارسونز إلى وسائط التأثير والالتزام القيمي، لا تنسجم مع خطاطة الجزاءات.

حين نقول إن اتّخاذ موقف موجب تجاه ادّعاء صلاحية قابل للنقد، على سبيل المثال الموافقة على إثبات أو توصية، نتج من جزاءات أو من تهديد أو عقاب، فإننا نضع هذا الوصف تحت مقولات في نطاقها لم يكن الفاعل ذاته يستطيع أن يأخذ نعم التي أصدرها مأخذًا جدّيًا. إن خطاطة الجزاءات لا يمكنها أن تسجّل سوى ذلك النوع من ضروب التفاعل حيث يبذل «الأنا» جهودًا من أجل تحريك «الغير» **تجريبيًا** نحو متابعة التفاعل. فإن تحفيزًا عبر علل ومسوّغات هو أمر غير متوقّع، وفي إطار المقولات المقترح ينبغي على تلكم الحرية التي لا يمكن أن تتحرّك نحو الاعتراف بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد إلا عبر حوافز عقلانية، أن **يُعاد تأويلها** (uminterpretiert) قبل كل شيء على أساس عرضية القرارات التي يمكن تكييفها (die sich konditionieren lassen)[133]. وبالنسبة إلى تصوّر تجريبي لحرية المشيئة (Willkürfreiheit)، يمكن في سياقات نظرية أخرى أن توجد عللٌ جيدة، أما في سياقنا هذا، فإن الأمر يتعلّق بالتمييز بين نمطيْن من الوسائط. إن الأشكال المعمّمة من التواصل، من قبيل التأثير والالتزام القيمي، إنما تتطلّب أعمالًا متضمّنة-في-القول، وهي تبقى بذلك متّكلة على المفاعيل الإلزامية لاستعمالٍ للغة موجّه نحو التفاهم. إن وسائط التحكّم من قبيل المال

(133) تقبل التكييف وفقًا لعلاقات شرطية. (المترجم)

والسلطة إنما تقود التفاعلات عبر تدخّلات الأنا في وضعية الغير، وإذا اقتضى الحال عبر مفاعيل التأثير-بالقول. والتمايز الذي خامر بارسونز على مستوى نظرية الفعل، هو لا يستطيع **تنفيذه** داخل خطاطة الجزاءات التي وضعها، لأن هذه الخطاطة لا تترك مكانًا لإلزامات أخرى غير الإلزامات المحفَّزة تجريبيًا.

كنت قد طوّرت أعلاه (ص 269 وما بعدها)[134] مقاربة بديلة. وتبعًا لذلك نحن نستطيع أن نرجع الاستعداد المعمّم للقبول من طرف الغير إلى المصادر الخاصة لهيبة الأنا أو تأثيره، وذلك على نحو بحيث إن **الإلزامات المحفَّزة تجريبيًا**، عبر الإثارة والردع، يمكن أن يتمّ تمييزها في شكل صارم عن **الثقة المحفَّزة عقلانيًا**، نعني عبر توافق معلّل. إما أن «الغير» استجاب (eingehen) لعرض «الأنا»، لأنه يوجّه نفسه بحسب العقوبات والتهديدات التي يستطيع «الأنا» إشاعتها، أو لأنه يثق في أن «الأنا» يتوفر على المعرفة اللازمة وأنه مستقلّ كفايةً كي يضمن تسديد ادّعاءات الصلاحية المرفوعة من طرفه تواصليًا.

هكذا، بإمكان المرء أن يتخيل أن الهيبة والتأثير المرتبطيْن بادئ الأمر بأشخاص معينين، هما ذاتهما قد تمّ أكثر من ذلك تعميمهما. فإن تعميم الهيبة إنما له على الأرجح مفاعيل **مكوّنة للبنى** (strukturbildend)، تقود نحو تشكيل منظومات من الأوضاع القانونية (Statussystemen) التي يمكن أن تنشأ جنبًا إلى جنب مع هيبة متمايزة للكيانات الجمعية، بدءًا بالرابطات الأسرية. وإن تعميم التأثير إنما له مفعول **مكوّن للوسائط** (medienbildend)، ولكن حيث يمكن أيضًا صفاتٍ مرتبطة بالجسد (leibgebunden) أن تُحوّل إلى موارد، وأن تُصمَّم في شكل وسائط. بذلك يمكن أن تُحوّل الشدّة والبراعة (Stärke und Können) إلى سلطة. وعلى الضدّ من ذلك، فإن صفات من قبيل الأمانة أو جاذبية الجسم (körperlich) أو قوة الإغراء الجنسي لا تقبل التحويل إلى موارد. كذلك ليست كل الموارد مناسبة بالطريقة ذاتها كي تكون أساسات لتعميم تأثير ما، متخصّص في كل مرة، على مواقف شريك في التفاعل. فإن الكلام على الحب باعتباره وسطًا إنما يبقى استعاريًا على نحو ميؤوس منه. ولكن يمكننا على نحو جلي أن نميز الوسائط حسبما إذا كانت قائمة على إلزامات محفَّزة تجريبيًا أو على أشكال من الثقة المحفّزة عقلانيًا.

(134) من ترقيم الطبعة الألمانية، الصفحة 296 من هذه الترجمة. (المترجم)

إنه بالإلزامات المحفّزة تجريبيًا إنما تتّصل وسائطُ التحكّم من قبيل المال والسلطة. وهي تشفّر التعامل العقلاني بمقتضى غاية مع كميات القيمة القابلة للحساب، وتمكّن من تأثير استراتيجي معمّم في قرارات المشاركين الآخرين في التفاعل بالالتفاف على مسارات التكوّن اللغوي للإجماع. ولكونهما ليس يبسّطان التواصل اللغوي فحسب، بل هما **يعوّضانه** بواسطة التعميم الرمزي للأضرار أو جبر الأضرار، فإن سياق عالم الحياة، حيث تكون مسارات التفاهم منصهرة دائمًا، يتمّ **الحطّ من قيمته** لفائدة التفاعلات المحكومة بوسائط: إن عالم الحياة لم يعد ضروريًا من أجل التنسيق بين الأفعال.

بإمكان المنظومات المجتمعية الفرعية، التي تتمايز عبر وسائط كهذه، أن تصبح مستقلّة عن عالمِ حياةٍ تمّ دحرُه في البيئة المحيطة بالمنظومة. ولهذا، فمن منظور عالم الحياة يظهر تحويل الفعل إلى الوسائط سواء باعتباره تخفيفًا لعبء المجهود التواصلي ومخاطره، أم باعتباره تنسيقًا بين القرارات في مجالاتِ مصادفةٍ (Kontingenzspielräumen) أوسع نطاقًا أيضًا – وبهذا المعنى باعتباره **تقننةً لعالم الحياة.**

إن مفعولًا كهذا لا يمكن أن يأخذه تعميمُ التأثير، سواء ارتكز هذا التأثير على ثقة محفّزة عقلانيًا في امتلاك دراية (Wissen) معرفية – أداتية أم في بصيرة خلقية أم في ملكة حكم جمالية. إن التفاعلات المحكومة عبر تحفيز عقلاني معمّم لا تمثّل سوى عملية **تخصّص** (Spezialisierung) **في مسارات التكوّن اللغوي للإجماع،** وهي تظلّ عبر آلية التفاهم أيضًا متوقّفة على اللجوء إلى الخلفية الثقافية وإلى العناصر المؤلّفة لبنية الشخصية. وهذه الأشكال من التواصل المعمّم تمكّن حقًّا من رسم مسافة (Distanzierung) أكبر تفصل الفعل الموجّه نحو التفاهم عن الأنظمة المؤسّساتية، والسياقات المعيارية عمومًا. لكن مواردها هي من قبلُ ومن بعدُ تلك الموارد التي منها أيضًا يتغذّى التكوّن اللغوي للإجماع. إن تأثيرًا مخصَّصًا معرفيًا، من قبيل السمعة العلمية على سبيل المثال، يمكن أن يتكوّن بمقدار ما تتمايز دوائر القيم الثقافية في معنى ماكس فيبر، وبمقدار ما تسمح ببلورة التراث المعرفي تحت جانب الصلاحية الحصري للحقيقة. وإن تأثيرًا مخصّصًا معياريًا، كالزعامة الأخلاقية مثلًا، يمكن أن يتكوّن بمقدار ما يبلغ تطوّر الأخلاق وتطوّر القانون إلى المستوى مابعد التقليدي (postkonventionell)، حيث تكون الأخلاق

التي انفصلت عن الشرعية القانونية (Legalität) قد جُرّدت من الطابع المؤسساتي (entinstitutionalisiert)، وبمقدار ما أن الوعي الخلقي المهتدي بالمبادئ، عبر المراقبات الباطنية للسلوك، مترسّخ على وجه الحصر تقريبًا في منظومة الشخصية. وهذان النوعان من التأثير يتطلّبان فضلًا عن ذلك تكنولوجيات تواصل من شأنها أن تفصل الأفعال الكلامية عن التقييدات المكانية والزمانية للسياق، وأن تجعلها متاحة أمام سياقات متضاعفة.

لقد انطلقنا من السؤال، إلى أي مدى يمكن مفهوم الوسط، المطوَّر وفق نموذج المال، أن يتعمّم وأن يُنقَل إلى ميادين الفعل الأخرى؟ وقد قادنا طريق النقد المحايث آخر الأمر إلى نمطين متضادّين من وسائط التواصل، إلى **ثنائية وسائطية** (Mediendualismus)، من خلالها يمكن تفسير المقاومة التي تبديها بنى عالم الحياة في بعض ميادين الفعل ضدّ تحويل الإدماج الاجتماعي إلى إدماج منظوماتي. وكما هو الحال في الفلسفة الأخيرة ذات المنحى الأنثروبولوجي، يتبين في نظرية الوسائط التواصلية أن نظرية بارسونز، حتى في هيئتها المعتّقة، لم تفضّ النزاع الناشئ داخلها بين جهازين مفهوميين أساسيين متنافسين، بل هي في الأغلب قد حجبته. لذلك ينبغي على بارسونز أن يدفع ثمنًا ما على تكوينه نظرية ثرية على مستوى التجربة[135].

(135) «لذلك ينبغي على بارسونز أن يدفع ثمنًا ما على تكوينه نظرية ثرية على مستوى التجربة» جملة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 282). (المترجم)

- 3 -

في نظرية الحداثة

إن نظرية منظومة المجتمع التي طوّرها بارسونز إنما تقوم على تسوية لئن كانت تحتفظ بذكرى المشاكل التي طرحتها نظرية الثقافة لدى الكانطيين الجدد، فهي تستبعد مع ذلك تصوّر المجتمع الذي يترك مكانًا لهذه المشاكل. إن التسوية تمنعه من فصل الجوانب التي يمكن أن يتمّ تحتها تحليل روابط الفعل في كل مرة باعتبارها منظومة أو باعتبارها عالمَ حياةٍ. هكذا، فإن إعادة إنتاج عالم الحياة، المتاحة من منظور داخلي، تمّ إبعادُها نحو السطح الخارجي للحفاظ على المنظومة، وذلك من دون أن تترك هذه الخطوة المنهجية نحو الموضعة وراءها أثرًا يمكن التعرّف إليه. لنتذكّر تينِك الأطروحتين اللتيْن كنت فصّلتهما في الفاصل التأمّلي الثاني: إن فكّ الارتباط الواسع النطاق بين المنظومة وعالم الحياة هو شرط ضروري من أجل الانتقال من المجتمعات الطبقية المنضَّدة في النظام الإقطاعي الأوروبي إلى المجتمعات الطبقية الاقتصادية في الحداثة المبكّرة، لكن النموذج الرأسمالي للتحديث يتميز بأن البنى الرمزية لعالم الحياة قد تشوّهت، نعني قد تشيأت بسبب مقتضيات (Imperativen)[1] المنظومات الفرعية المتمايزة والمستقلّة عبر المال والسلطة. وإذا كانت هاتان الأطروحتان على صواب، فإن الضعف الذي قد يطاول نظريةً **تغذّي** التفريق بين المنظومة وعالم الحياة على صعيد المفاهيم الأساسية، لا بدّ من أن ينكشف للعيان، خصوصًا بصدد مبحث هكذا.

---

(1) ضرورات، استحقاقات. (المترجم)

ذلك بأن نظرية بارسونز عن الحداثة، كما هو شأن النظرية بأكملها، إنما تقدّم وجهًا واحدًا من وجهيْ جانوس (ein Janusgesicht)[2]، فهي من جهة تتميز من وظيفانية المنظومات (Systemfunktionalismus)، تلك التي لا تُبرز في المجتمعات الحديثة سوى ملامح التعقّد حصرًا. وهذه بدورها تدين بتعقّدها الحادّ إلى التمايز القوي للمنظومات الفرعية التي هي نسبيًا مستقلّة بعضها عن بعض، وتكوّن في الوقت ذاته بيئات محيطة الواحدة للأخرى، وعبر الوسائط تدخل في تبادل بعضها مع بعض على نحو بحيث تنشأ بينها مناطق اختراق متبادل (أو تداخل الواحدة في الأخرى). وعلى هذا الخط تقع بوجه ما نظرية لومان عن التطوّر، والتي تمحو نهائيًا فكرة الكانطيين الجدد عن تحقيق القيم، وتكنس (leerfegt) السماء من القيم الثقافية، وتفكّ مشدّ خطاطة الوظائف الأربع ومن ثمّ تعيد منح نظرية الحداثة من دون شكّ حركيةً أكبر - وكل شيء كان يمكن أن يصبح ممكنًا. وفي أي حال، يودّ لومان أن يفسّر تاريخيًا ما كان بارسونز لا يزال يتوقّعه نظريًا، على سبيل المثال هذا الأمر، أن تطوّر المجتمعات الحديثة هو يتميز على وجه الدقّة بثلاث ثورات.

لا يسوغ التمايز بلا ريب إلا باعتباره واحدة من أربعة آليات تطوّر. أما الآليات الأخرى فهي: توسيع قدرات التأقلم، وتعميم الانخراطات (Mitgliedschaften)[3]، أو الدمج (Inklusion)[4]، وتعميم القيم[5]. وقد استنبط بارسونز من خطاطة الوظائف الأربع ما يمكن أن تعنيه زيادة التعقّد والقدرة على التحكّم بالنسبة إلى المنظومات الاجتماعية. بذلك ظفر أيضًا ببعض المزايا بالمقارنة مع وظيفانية منظومات أكثر اتّساقًا ومتعينة في شكل أقلّ شدّة. الدمجُ وتعميمُ القيم هما موكولان لتيْنك الوظيفتيْن حيث انبثق مفهوم التحقيقِ الفعلي للقيم ومأسسةِ القيم واستبطانِها، ولكن أيضًا حيث تمّ الاحتفاظ به. وعلى خلاف لومان يستطيع بارسونز أن يترجم الزيادة في تعقّد المنظومة، المدرَك من خارج انطلاقًا من ملاحظة المجتمعات الحديثة، في فهم أعضاء المنظومة أنفسَهم، المرتبط بالمنظور الداخلي لعالم

---

(2) Ein Janusgesicht. جانوس هو إله البوابات والطرق في الميثولوجيا الرومانية، يتميز بأن له رأسًا واحدًا ووجهين اثنين، أحدهما يرنو إلى المستقبل والآخر ينحو نحو الماضي. (المترجم)

(3) بالمعنى الحرفي «العضويات» أو المجموعات العضوية. (المترجم)

(4) في معنى الدمج المدرسي لأصحاب الحاجات الخصوصية. (المترجم)

(5) T. Parsons, *Societies* (Englewood Cliffs: 1966), pp. 21 ff.

الحياة. هو بإمكانه أن يجمع الاستقلالية المتزايدة للمنظومة مع الاستقلالية المتدرّجة في الذهن الخلقي - العملي، وأن يؤوّل الدمجَ وتعميمَ القيم المتزايدين في معنى الاقتراب من مُثُل كونية للعدالة[6].

فمن جهة أولى، يمكننا بذلك أن نتمسّك بأن بارسونز، على أساس التسوية التي قام بها بين الكانطية الجديدة ووظيفانية المنظومات، ترك الباب مفتوحًا أمام إمكان عقد الصلة بين نظرية في الحداثة، معمولة بمنزع وظيفي، وإشكالية فيبر عن النزعة العقلانية الغربية: فهو يتصوّر التحديث المجتمعي ليس بوصفه عقلنة منظوماتية فحسب، بل أيضًا بوصفه عقلنة مرتبطة بالفعل. ولكن، من جهة أخرى، كما تمّ بيان ذلك، نفتقد هنا تصوّرًا للمجتمع يكون مصمَّمًا (entworfen) من جهة منظور الفعل، ولهذا السبب لا يستطيع بارسونز أن يصف عقلنة عالم الحياة وزيادة التعقّد في منظومات الفعل باعتبارها مسارات منفصلة، باعتبارها متفاعلة (interagierend)، بل باعتبارها أيضًا في معظم الأحيان مسارات متعارضة. أما ما يخصّ الحداثة، فإن بارسونز يتمسّك فحسب بأن يربط المستويات الجديدة من التمايز والاستقلالية المتزايدة للمنظومة ذات الصلة، بفهم الثقافة الحديثة نفسَها، من خلال شعارات من قبيل الفردانية المؤسساتية والعلمنة، وكذلك أن **يؤوّلها** في معنى فيبر باعتبارها مأسسة أوسع نطاقًا لتوجّهات عقلانية للفعل بمقتضى قيمة أو معيار أو غاية[7].

لأن بارسونز لا يحلّ تنافس البراديغمات الذي يجري بين عالم الحياة والمنظومة، بل يشلّه من خلال عملية التسوية، فإنه ينبغي عليه مع ذلك أن **يسوّي على خطّ واحد** عقلنةَ عالم الحياة، من حيث المفاهيم الأساسية، مع تزايد تعقّد المنظومة. ولهذا لا يستطيع أن يدرك جدلية التبعات، الثاوية في مسارات التحديث، تلك التي تنجم عن تعقّد المنظومة المتزايد بالنسبة إلى البنية الداخلية لعالم الحياة، إذ ينبغي عليه أن يختزل هذه الظواهر في مستوى ظواهر الأزمة التي يمكن تفسيرها بحسب نموذج التضخّم والانكماش. وإن ديناميكا الوسائط هذه

---

(6) T. Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs: 1971), 114 ff.

(7) يراجع المناويل ذات الصلة حول الوسائط المختلفة لمنظومة الفعل العامة، ضمن:
T. Parsons and M. Platt, *The American University* (Cambridge, Mass.: 1973), p. 446.

هي عنده تتّصل باضطرابات عرضية ومؤقّتة في التوازن داخل مسارات التبادل بين المنظومات فحسب. ولا يستطيع بارسونز أن يفسّر الإكراه النسقي لهذا النوع من الباثولوجيات التي كانت لا تزال في مرأى النظر لدى ماركس ودوركهايم وفيبر. وأنا أقصد التشويهات التي تظهر دائمًا عندما تنتشر أشكال من العقلانية الاقتصادية والإدارية في ميادين الحياة التي لا تمكن عقلنتُها من جهة بناها التواصلية الداخلية بحسب هذه المقاييس.

أريد أن أبين، لماذا كانت نظرية بارسونز عن الحداثة عمياء إزاء الباثولوجيات الاجتماعية التي أراد ماكس فيبر تفسيرها بأطروحته عن العقلنة. فقد تخلّى بارسونز، بانعطافه نحو نظرية المنظومة، عن إمكان أن يقدّم، بالاستناد إلى نظرية الفعل، تعليلًا (begründen)[8] مناسبًا عن مقياس معقول (vernünftig) بالنسبة إلى تحديث مجتمعي متصوّر باعتباره عقلنة (1). إن هذا العجز لا يمكن أيضًا أن يتمّ تعويضه بأن نعمد إلى إلغاء التسوية البارسونزية بالتنازل عن المكوّنات الوظيفية في المنظومة والاستدارة نحو نظرية الثقافة الكانطية الجديدة (2).

(1) عقلنة عالم الحياة وزيادة تعقّد المنظومة وقد أُزيل التمايز بينهما

رتّب بارسونز في بادئ الأمر ظواهرَ التحديث التي تمّت في الغرب من وجهة نظر التمايز البنيوي. وبذلك هو قد اختار المنظومة الإدماجية الفرعية بمنزلة نقطة مرجعية، وهو أمر ليس بلا دلالة، فإن هذا القرار الذي أقام عليه بناءه من شأنه أن يجعل من نموّ الأخلاق ونموّ القانون بمنزلة المتغير التطوّري الرئيس، في حين أن ديناميكا إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة، وبالتالي النزاعات التي تنجم عن البنية الطبقية ونظام السيطرة، إنما تتراجع إلى موقع خلفي. وهي أطروحة يمكن استخلاصها في هذه الجملة: «إن ما هو مفكَّر فيه بوصفه مجتمعًا **حديثًا** أخذ شكله في القرن السابع عشر[9] في الركن الشمالي الغربي من منظومة المجتمعات الأوروبية، في بريطانيا العظمى وهولندا وفرنسا. أما التطوّر اللاحق في المجتمع

---

(8) في معنى التبرير والتسويغ. (المترجم)

(9) السابع عشر وليس الثامن عشر كما جاء في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 313). (المترجم)

الحديث فقذ تضمّن ثلاثة مسارات من التغير الثوري البنيوي: الثورة الصناعية والثورة الديمقراطية والثورة التربوية»[10].

يمكن تفسير «الثورات» الثلاث، من جهة نظرية المنظومات، بوصفها ذلك النوع من دفعات التطوّر (Entwicklung)[11] حيث تنفصل المنظومة الإدماجية في كل مرة عن واحدة من المنظومات الفرعية الأخرى. إن بارسونز يعتبر الثورةَ الصناعية التي ابتدأت في إنكلترا في أواخر القرن الثامن عشر، والثورةَ الفرنسية في عام 1789 (والتقلّبات التي اتّبعت هذا النموذج)، وكذلك ثورةَ التربية، وبالتالي توسيع التكوين المدرسي الصوري المتجذّر في أفكار القرن الثامن عشر ولكن الذي لم يوضع موضع الإنجاز في شكل جذري إلا في أواسط القرن العشرين، بمنزلة تمايزات بنيوية في منظومة الجماعة عن المنظومات الفرعية الاقتصادية والسياسية، وأخيرًا الثقافية[12].

هذه الثورات الثلاث تفصل الحداثة **الأولى** عن الحداثة **المتطوّرة** (entfaltet)[13]، وهي تستوفي شروط الانطلاق بالنسبة إلى منظومة دولية من المجتمعات فائقة التعقيد، ينطبق عليها الوصف القياسي الذي قام به بارسونز عن المنظومات الاجتماعية المصحوبة في كل مرة بأربع منظومات فرعية. وهذه تتّصل بعضها مع بعض عبر أربعة وسائط وستّة «أسواق» في ظلّ تبادل «المنتوجات»

---

(10) Parsons and Platt, p. 1.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية. (المترجم)]

(11) التطوّر وليس «التاريخ» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 314). (المترجم)

(12) Parsons, *The System*, p. 101.

هذا البناء لا يتأتّى أبدًا بشكل مقنع. أحيانًا يبدو بارسونز وكأنه يفهم «الثورات» الثلاث أيضًا بوصفها مسارات أثناءها في كل مرة تنفصل منظومة جزئية واحدة بشكل متزامن **عن كل سائر** المنظومات الجزئية. فإذا ما قام المرء بإدراج الثورات الثلاث المشار إليها بهذا المعنى تحت المنظومات الفرعية، الاقتصادية والسياسية والثقافية، فإنه سوف يتحتّم عليه أن ينتظر ثورة أخرى بالنسبة إلى المنظومة الإدماجية الجزئية، ربّما ذلك الانقلاب الذي سمّاه بارسونز «الثورة التعبيرية»، يراجع: T. Parsons, «Religion in Postindustrial America,» in: *Action Theory and the Human Condition* (New York: 1978), pp. 320 ff.

(13) في معنى الحداثة التي أزهرت وتفتّحت وظهرت وانتشرت وفُكّ ختامُها وتمّ بسط طياتها ومكنوناتها. (المترجم)

مقابل «العوامل». وكل منظومة منها هي متخصّصة في واحدة من وظائف المجتمع بأكمله. وتنقاس درجة التحديث في الواقع بحسب تعقّد المجتمع بأكمله، التعقّد الذي لا يمكن إدراكه من وجهة نظر التمايز البنيوي، فإن المجتمعات الحديثة تدين إلى الاقتصاد الرأسمالي الهادف إلى تعبئة طاقات الإنجاز والموارد الطبيعية بقدرة عالية على التأقلم، وهي تدين إلى منظومة الجماعة، المصمّمة بحسب المعايير المجرّدة، والموجّهة وجهة كونية، بإخضاع كل علاقات العضوّية التي تكون جزئية وضمّها (Eingliedrung) فحسب، وهي تدين إلى ثقافة معلمَنة بتعميم القيم الثقافية، وخاصة الأخلاقية منها[14].

إن التطوّرات التي انطلقت من «رأس الحربة» في الحداثة، من شمال غرب أوروبا، منذ القرن الثامن عشر، إنما يفهمها بارسونز من حيث الجوهر بوصفها تحقيقًا ساطعًا لمفهومه عن منظومة المجتمع الذي أدخله في شكل تخطيطي. وإن الفرضيات الأساسية في شأن نظرية التطوّر إنما تصبح أكثر وضوحًا عندما ننتبه إلى المكانة التي حصل عليها عصر الإصلاح وعصر النهضة، وهما حدثان كبيران من أحداث الحداثة المبكّرة. إنهما «ثورتان - رائدتان»، جعلتا من الممكن الانتقال إلى الحداثة، وذلك عندما أطلقتا العنان للطاقات المعرفية المتضمّنة في تراث المسيحية والعصور القديمة اليونانية والرومانية، والتي كانت إلى حدّ ذلك الوقت غير مشتغَل عليها إلا من طرف النخبة الثقافية، في الرهبانيات والجامعات، وجعلتها تصبح ناجعة على المستوى المؤسّساتي. لقد استند بارسونز هنا إلى نظرية فيبر عن العقلنة الاجتماعية: وكما رفع الإصلاحُ الحواجزَ بين الإكليروس (Klerus)[15] والرهبانيات (Orden) والحالة اللائكية، وحرّر دوافع إتيقا القناعة الدينية من أجل تهيئة الميادين الدنيوية للفعل، كذا أيضًا فعلت النزعة الإنسانوية لعصر النهضة، إذ جعلت الإرث اليوناني - الروماني متاحًا أمام العلم وفقه القانون والفن، وهي ميادين كانت تخوض معركة تحرّر من الكنيسة، وقبل كل شيء، فإن عصر النهضة مهّد السبيل إلى منظومة قانونية حديثة. لقد اعتبر بارسونز التقاليد

---

(14) فضلًا عن ذلك يشير بارسونز إلى انعكاس وسائط التحكّم على نفسها (das Reflexivwerden) بوصفها آليات تطوّرية لاحقة، هو يوضّحها بالاعتماد على مثال القروض المصرفية، Parsons, *The System*, p. 27.

(15) القساوسة الكاثوليك. (المترجم)

الثقافية للغرب بمنزلة شيفرة تحتاج إلى أن توضع موضع تنفيذ (Implementierung)، كي تتجلى مثل نمط ظاهري (phänotypisch)[16] على مستويات المؤسسات المجتمعية. وإن الإصلاح والنهضة يسوغان بوصفهما يدخلان في هذه المسارات من التنفيذ المجتمعي.

لقد تمّ تثبيت **اتّجاه التطوّر** (Entwicklungsrichtung) في النزعة العقلانية الغربية عبر الشيفرة الثقافية التي تشكّلت من طريق عقلنة معينة لصور العالم، لكن الإطار المؤسّساتي الذي في نطاقه يمكن أن تنبعث عقلنةٌ ما للمجتمع، تكوّن أوّلًا في أعقاب الإصلاح والنهضة. وإن بارسونز تعقّب المأسسة والاستبطان المتدرّجين للفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، مقتفيًا أثر تطوّر القانون الإنكليزي منذ أواخر القرن السادس عشر[17]. إن مؤسّسات السيادة القانونية (legal) القائمة على التسامح الديني ومؤسّسات الإنتاج الفلاحي القائم على العمل بالأجرة هي الأسس اللازمة بالنسبة إلى «الثورات» الثلاث المشار إليها، تلك التي من خلالها حطّم التحديثُ قشورَ مجتمعٍ متناضد، لا يزال مقيدًا بروابط مهنية (berufsständisch). إنَ ما حدث في أوروبا وقت الحداثة المبكّرة هو استنفاد طاقة العقلانية المجمَّعة على المستوى الثقافي، هو أمر يفسّره بارسونز بالاستعانة بتلك الشروط الجانبية التي سبق أن قدّمها فيبر. إن القانون الكنسي (kanonisch) في الكنيسة الرسمية الرومانية - الكاثوليكية، والدستور الجمهوري للمدن في العصر الوسيط، والتوتّر بين التوجّه نحو الحاجة والتوجّه نحو المكسب، الواضح لدى الحرفيين من الطبقة الوسطى في المدن، والتنافس بين الدولة والكنيسة، وعمومًا لامركزية السلطات في أوروبا الوسطى... هي كلّها أمور توفر قاعدة انطلاق مناسبة.

إن عرض بارسونز عن الانتقال إلى الحداثة وازدهار المجتمعات الحديثة يرتكز - من حيث المحتوى - بقوّة على تفسير فيبر النزعة العقلانية الغربية، وفي الوقت ذاته هو يفصل هذا التفسير عن إطار نظريةٍ في العقلنة. وفي نهاية الستينيات كانت مصطلحات بارسونز ترشح باقتباسات من نظرية التطوّر البيولوجية. وهو

---

(16) النمط الظاهري هو التكوين الفيزيائي الظاهري للكائن الحي وهو يتجلى في المظهر والسلوكات. ويقابله النمط الجيني، أي التعليمات الموروثة التي يحملها في شيفرته الجينية. (المترجم)

(17) Ibid., pp. 50 ff.

يعتبر النموّ الثقافي بمنزلة معادل بالنسبة إلى **التغيرات في الشيفرة الوراثية**. إن التنفيذ المجتمعي للطاقات العرفانية الثاوية في صور العالم يقابل **الانتقاء في دائرة التنويعات الثقافية**، في حين أن سبل النموّ القومية المختلفة للمجتمعات الحديثة تمنح مؤشّرات على نوع الظروف التي تحتها يمكن التجديدات المكوّنة للبنى أن **تستقرّ** كأفضل ما يكون. وما يظهر لدى فيبر باعتباره نقلًا للعقلانية الثقافية إلى العقلانية المجتمعية[18]، وباعتباره تجسيدًا مؤسّساتيًا وترسيخًا تحفيزيًا للبنى العرفانية، تلك التي كانت نشأت بادئ الأمر من طريق عقلنة صور العالم، هو أمرٌ يفسّره بارسونز من خلال نظرية التطوّر انطلاقًا من تضافر آليات انتقائية ومثبّتة للاستقرار مع آلية تنويع أُزيحت إلى مستوى الشيفرة الثقافية. وفي الوقت ذاته، شبّك بارسونز نظرية التطوّر المجتمعي مع نظريته عن المنظومات، على نحو بحيث إنه يستطيع أن يُرجع التحديث الذي تمثّله فيبر بوصفه عقلنة مجتمعية، إلى زيادة التعقّد في المنظومة وعلى وجه الدقة إلى حدّة التعقّد التي تطرأ عندما يُقيم مجتمعٌ ما تمايزات بين المنظومات الفرعية للاقتصاد وإدارة الدولة عبر وسائط تحكّم خاصة.

بذلك يساوي بارسونز عقلنة عالم الحياة مع مسارات التمايز في المنظومة. وهذا التمايز هو مرة أخرى أعدّه بحسب خطاطته عن الوظائف الأربع، حيث تنصهر فكرة تحقيق القيم. ولهذا يوجد رابط تحليليٌّ بين قدرات التحكّم المتنامية في المنظومة المجتمعية، من جهة، والدمج وتعميم القيم المتزايديْن، من جهة أخرى. وهذا الوصل الذي تمّ على المستوى التحليلي جعل الدلالة النظرية للحداثة ملتبسة: فهو من جهة **يسمح** لنا بأن نتصوّر مسارات التحديث الموصوفة في نظرية المنظومات، ليس باعتبارها استقلالية متنامية للمجتمع في وجه البيئات المحيطة به فحسب، بل في الوقت ذاته بوصفها عقلنة لعالم الحياة (أ)، ومن جهة أخرى **يُجبرنا** على مماهاة أحدهما مع الآخر - أن التعقّد المحتدّ للمنظومة يعني من ذاته[19] تقدّمًا في علاقات الحياة المصمّمة في شكل معقول (ب). وسوف نرى أن حتى الانعطاف نحو قراءة كانطية جديدة لنظرية بارسونز عن الحداثة لا يُخرجنا من هذه المعضلة.

---

(18) الترجمة الفرنسية تثبت العكس (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 316). (المترجم)

(19) باللاتينية في النص: eo ipso. (المترجم)

(أ) إن مفهوم عقلنة عالم الحياة هو شيء ظفرتُ به على مستوى تاريخ النظرية انطلاقًا من تأويل مقاربات ميد ودوركهايم. وهو يحيل على نزعات نحو تغيير بنى عالم الحياة، هي ناتجة من تمايز متزايد بين الثقافة والمجتمع والشخصية. لقد تصوّر دوركهايم تعميمَ القيم وكونَنةَ (Universalisierung) القانون والأخلاق وكذلك الفردنةَ (Individuierung) والاستقلاليةَ المتنامية للفرد بوصفها نتائج التحوّل من إدماج اجتماعي عبر المعتقد إلى إدماج مهيأ عبر التوافق التواصلي والتعاون. ومن منظور ميد يمكن النزعات نفسها أن تُفهَم باعتبارها نوعًا من لَغْوَنة (Versprachlichung)[20] المقدّس وإطلاق طاقة العقلانية التي في الفعل الموجّه نحو التفاهم. هذه الطاقة من شأنها أن تتحوّل إلى عقلنة لعالم الحياة لدى المجموعات الاجتماعية، وذلك بمقدار ما تضطلع اللغة بوظائف التفاهم وتنسيق الأفعال والتنشئة الاجتماعية للأفراد، ومن ثمّ تصبح الوسط الذي عبره تتمّ إعادةُ الإنتاج الثقافي والإدماجُ الاجتماعي والتنشئةُ الاجتماعية. هذه النزعات التي كنت أرجعتها إلى التذويب (Verflüssigung) التواصلي للمسارات الدينية الأساسية، أخذها بارسونز تحت شعارات «العلمنة» و«الفردانية المُمَأسَسة».

تحت عبارة **الفردانية المُمَأسَسة** يفهم بارسونز نموذجين متكاملين في شكل متبادل عن الإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. إن تشكّل هويات أنا (Ich-Identitäten)[21] ما-بعد-تقليدية يقابل كوْننةَ القانون والأخلاق، وانقسامَ الأعراف الاجتماعية (Sittlichkeit)[22] إلى قانونية (Legalität)[23] وخلقية (Moralität)[24]، وكذلك تحريرَ الفعل التواصلي من السياقات المعيارية الصائرة أكثر فأكثر تجريدًا على الدوام. ولهذا السبب، فإن نموذج الفردانية المُمَأسَسة مخصَّص في الوقت ذاته عبر مجالات موسّعة من البدائل، وعبر إلزامات الانخراط في عضويات معمّمة: «كنت أحلت في مواضع عدّة على مفهوم 'الفردانية المُمَأسَسة' في تقابل

---

(20) في معنى الترجمة اللغوية أو اللسانية للمقدّس، ألسنة المقدّس، التحويل اللساني للمقدّس، تحويل المقدّس إلى مشكل لغوي. (المترجم)

(21) أناوات هووية. (المترجم)

(22) في معنى النظام الإتيقي للمجتمع الحديث لدى هيغل (وهو يشمل العائلة، المجتمع المدني، الدولة)، نظام العادات أو الآداب العامة، التقاليد والأعراف. (المترجم)

(23) مجال القانون لدى كانط: ما هو شرعي لأنه مطابق للقانون فحسب. (المترجم)

(24) مجال الوعي الخلقي لدى كانط: ما هو خلقي لأنه تمّ عن واجب محض. (المترجم)

متعمّد مع الصيغة النفعية. إن الكلمة الرئيسة في نموذج الفردانية المُمَأسَسة هي ليست التصوّر النفعي المباشر عن 'السعي العقلاني وراء المصلحة الخاصة'، بل تصوّر أوسع نطاقًا عن التحقيق الذاتي للفرد في وضع اجتماعي حيث يبرز الجانبُ المتعلّق بالتضامن... على الأقلّ بالمقدار نفسه الذي تبرز به المصلحة الخاصة بالمعنى النفعي»[25].

«الفردانية المُمَأسَسة» هي مفهوم ينبغي أن يتمّ الكشف عنه من منظور جدلية بين الكلي والجزئي. لا يؤكّد بارسونز بلا ريب ثراء الخيارات الفردية بمقدار ما يؤكّد بالحري على القدرة على تحقيق القيم، والتي لا يمكن أن تنمو إلا بالمقدار ذاته بالنسبة إلى المجموعات كما بالنسبة إلى الأفراد المنشّئين اجتماعيًا: «تعني الفردانية المُمَأسَسة ضربًا من تنظيم مكوّنات الفعل الإنساني الذي يعزّز، في الميزان، قدرة الفرد المتوسّط والمجموعات التي ينتمي إليها على تنفيذ القيم التي هو ملتزم أو هي ملتزمة بها. وهذه القدرة المعزّزة على المستوى الفردي هي قد تطوّرت في شكل متزامن مع قدرة الأطر الاجتماعية والثقافية للتنظيم وللمعايير المؤسّساتية، والتي تشكّل إطار النظام اللازم لتحقيق الأهداف والقيم الفردية والجماعية الموحّدة»[26].

إن مفهوم **العلمنة** (Säkularisierung) متشابك مع تعميم القيم الذي انكشفت ملامحه على مستوى المنظومة العامة للفعل. وتحت علمنة (Verweltlichung)[27] القيم والتمثّلات الدينية لا يفهم بارسونز بلا ريب فقدان طابعها الوجوبي (verpflichtend): فحين تضرب أخلاق القناعة الدينية بجذورها في العالم، فذلك لا يعني أن مضامينها الخلقية - العملية صارت **منبتّة الجذور** (entwurzelt). ذلك بأن توجّهات القيم المعلمَنة هي لا تنفصل بالضرورة عن تربتها الدينية، فما هو أكثر

---

(25) Parsons, «Religion,» p. 321.
[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(26) Parsons and Platt, p. 1.
[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(27) في معنى إعادة القيم إلى العالم، وهو المعنى الأصيل للعلمنة. وهي مجرّد ترجمة للمصطلح اللاتيني. وقد يمكن في بعض السياقات إثبات لفظة «الدنيَوَة». (المترجم)

نمطية هنا هو بالأحرى طوْفَنة (Konfessionalisierung)[28] معتقد هو في الوقت ذاته يمارس التسامح، وينزّل نفسه في شكل مسكوني (ökumenisch)[29] في دائرة كل الطوائف الأخرى (بما في ذلك تنويعات غير دينية، ومعلمنة في شكل جذري، من الأخلاق المعلّلة بطريقة إنسانوية): «إن الكاثوليكي أو البروتستانتي أو اليهودي المعاصر هو يستطيع، مع تنويعات داخلية في صلب معتقده الخاص الأوسع نطاقًا، وحتى بالنسبة إلى الكاثوليك، أن يكون مؤمنًا داخل الجماعة الأخلاقية المجتمعية الواسعة النطاق. وهذا المستوى لا يتقاسمه في ما يتعلق بالخصوصيات مع تلك التي توجد في المعتقدات الأخرى. ومع ذلك هو... وصل إلى احترام المشروعية الدينية لهذه المعتقدات الأخرى. إن اختبار المشروعية هو أنه هو والمنتمون إلى هذه المعتقدات الأخرى يعترفون أن بإمكانهم الانتماء إلى الجماعة الأخلاقية نفسها - والتي يمكن أن تكون مجتمعًا علمانيًا في أغلبه، ومنظَّمًا سياسيًا - وأن هذا الانتماء المشترك يعني تقاسم توجّه ديني معين على مستوى **الدين المدني**»[30].

لقد شرح بارسونز مفهوم **الدين المدني للدولة** هذا، المقتبس عن روبرت بيلا (R. Bellah)[31]، بالاستناد إلى مثال المواقف السياسية التي تحلّى بها الدستور الأميركي: «لقد أصبح المجتمع الجديد مجتمعًا علمانيًا حيث تمّ إنزال الدين إلى دائرة الحياة الخاصة. على أن الموضوع الآخر ليس بأقلّ أهمّية: نعني بناء ملكوت الربّ على الأرض. وإن إرساء الأمّة الأميركية الجديدة قد كان أوْجَ

---

(28) مصطلح منحوت في عام 1980، التقطه هبرماس من نقاشات لاهوتية ألمانية راهنة عندئذ (أبحاث فولفغانغ رينهارد ولا سيما هاينز تشيلينغ). وهو يعني الانتقال من معنى «الاعتراف» المسيحي (Bekenntnis) أو شهادة الإيمان (Glaubensbekenntnis) إلى «تكوّن الطائفة» بالمعنى السياسي والاجتماعي أو تنظّم المعترف داخل طائفة دينية. وعندما يحدث تداخل مثير بين «حرية العقيدة» (الاعتراف بالإيمان) و«حرية الطائفة» الدينية التي ينتمي إليها المعترف (مأسسة الانتماء إلى الطائفة في شكل مسار سياسي واجتماعي). (المترجم)

(29) في معنى الكنيسة العالمية أو في «الأرض المسكونة»، وهو حوار بين الطوائف المسيحية المختلفة تحت شعار الوحدة المرئية للمسيحيين. (المترجم)

(30) T. Parsons, «Belief, Unbelief and Disbelief,» in: *Action Theory*, p. 240.

[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(31) روبرت نيلي بيلا (1927- 2013). عالم اجتماع أميركي. معروف بأعماله في مجال علم اجتماع الدين. (المترجم)

هذا المسار. وقد كانت الوقائع الحقيقية للاستقلال وإقامة دستور جديد 'مصاغ بحرية ومكرّس على مبدأ أن كل البشر قد خُلقوا متساوين' بمنزلة تطوّرات لا يمكن ألا تحمل معها بُعدًا دينيًا. وهذا الأمر قد أخذ شكلًا متوافقًا نسبيًا مع التصوّرات والتعريفات المسيحية التقليدية، وإن هذا هو لبّ ما سمّاه بيلا الدين المدني الأميركي. لم يكن ثمّة قطيعة مع الإرث الديني الأوّل، مع أنه كان ثمّة تجنّب حذر لأي محاولة لتعريف الدين المدني الجديد باعتباره مسيحيًا بالمعنى الدغمائي الدقيق. لقد بين بيلا بالوثائق، على سبيل المثال، كيف أن عديد الأقوال الرسمية - ولا سيما الخطب الرئاسية الافتتاحية - التي تستعمل مصطلح 'الله' أو مختلف المرادفات، من قبيل 'الكائن الأسمى'، تتجنّب بحذر واضح أي إشارة إلى المسيح»[32].

تعني علمنةُ القوى الإيمانية (Glaubensmächten) بالنسبة إلى بارسونز ضربًا من نزع الطابع الدغمائي (Entdogmatisierung) الذي يسمح للطوائف الدينية (Konfessionen) التي كانت في السابق متنافسة على الموت والحياة، أن تتعايش على قاعدة القناعات الأخلاقية الأساسية المتقاسمة. هكذا، فإن العلمنة تتوسّط (vermittelt)[33] تعميمًا معينًا للقيم وتعزّزه، من خلاله يستمرّ مسار التنفيذ (Implementierung)[34] المجتمعي، المبحوث عنه بحسب مثال الأخلاق البروتستانتية. إن علمنة (Verweltlichung)[35] توجّهات القيم الدينية إنما تعني تعميق نجاعتها المؤسّساتية. وبمساعدة مفهوم العلمنة توصّل بارسونز إلى تقويم لتطوّر الأخلاق والقانون في المجتمعات الحديثة مختلف عن تقويم فيبر. كان فيبر يعتقد أن الأخلاق البروتستانتية لا تستطيع أن تُثبت ذاتها في ظلّ الرأسمالية المتطوّرة، وذلك بسبب أن الأسس الدينية لأخلاق القناعة لا تصمد أمام متطلّبات ثقافة

---

(32) Parsons, «Religion,» p. 309.

[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(33) في معنى تنقل وتبلّغ وتؤدي دور الوسيط، وليس «تخلق» (crée) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 319). (المترجم)

(34) في معنى وضع الشيء موضع التنفيذ، وليس «الاستعمال الأداتي» (instrumentalisation) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 319). (المترجم)

(35) أو «دنيَوَة». (المترجم)

غلبت عليها الصبغة العلمية (verwissenschaftlicht)[36]، ومن دون أي جدلية تقع فريسة علمنة، هي ليست تعمّم توجّهات القيم الدينية فحسب، بل تسحب الأرض التي تقف عليها **باعتبارها** توجّهات قيم متجذّرة أخلاقيًا. وإن حجّة فيبر تتمثّل في منطوق تجريبي وفي تعليل نظري.

يرتكز التعليل المشار إليه على التصوّر الريبي إزاء القيم، بأن الوعي الخلقي المهتدي بالمبادئ، من دون انصهار في صورة دينية للعالم، لا يمكن أن يُفسَّر فلسفيًا ولا أن يستقرّ مجتمعيًا. وبالنظر إلى المقاربات المعرفية (kognitivistisch) في الفلسفة منذ كانط إلى رولز، لا يمكن هذا التصوّر أن يصمد. ولا هو في تناغم مع البديهيات التجريبية بالنسبة إلى نشر وعي خلقي مستنير في شكل إنسانوي منذ أيام التنوير. ومن هذه الناحية تتمتّع أطروحة بارسونز عن العلمنة بقابلية كبرى للتصديق (Plausibilität)[37]: إنه ليس ثمّة في المجتمعات الحديثة المتطوّرة، بمقدار ما ينبغي على المرء أن يلجأ إلى قناعات خلقية - عملية، أيُ بديل من الوعي القانوني والوعي الخلقي مابعد التقليدي (posttraditional)، ومن مستوى التبرير الذي من جنسه. بلا ريب هذا لا يمسّ في شيء بالجزء التجريبي من قول فيبر الذي يهمّ نهاية الأخلاق البروتستانتية القائلة بأن المهنة رسالة (Berufsethik)[38].

إن إتيقا المهنة بوصفها رسالة (Berufsethos)[39] هذه، والتي انتشرت في الحقبة الأولى، وخصوصًا بين المقاولين الرأسماليين والمسؤولين التجاريين المدرّبين حقوقيًا، لم تفرض - وفق فيبر - نفسها داخل منظومة التشغيل في الرأسمالية المتطوّرة، وقد تمّت إزاحتها بواسطة مواقف أداتية تضرب بجذورها إلى حدّ المناطق المركزية من المهن الأكاديمية. ويمكن اعتبار الانجراف الوضعي للسيادة القانونية وإزاحة الأسس الخلقية للقانون الحديث بمنزلة ظاهرتين متوازيتين. ولكن حتى هذه المنطوقات التجريبية أنكرها بارسونز بشدّة.

---

(36) أخذت طابعًا علميًا. (المترجم)

(37) Plausibilität. في معنى الاستساغة والمعقولية واحتمالات القبول بها. (المترجم)

(38) في معنى تأسيس المهنة على دعوة إيمانية. لفظة «المهنة» أو «الدعوة» (Beruf) ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 319). (المترجم)

(39) علينا أن نأخذ في الاعتبار المعنى الديني الملمّح إليه هنا، أي «الخلق الدعوي» الذي يؤسّس المعنى البروتستانتي للمهنة. (المترجم)

«في رأيي أن الأخلاق البروتستانتية هي أبعد ما تكون عن أخلاق ميتة، بل هي ما فتئت ترشد توجّهاتنا نحو قطاع مهمّ جدًّا من الحياة اليوم كما كانت تفعل في الماضي. نحن نمنح قيمة للعمل العقلاني النسقي في 'المهن' (in 'callings')[40]، ونحن نفعل ذلك بوجه ما خارج ما يمكن أن يكون على مستوى معين خلفية دينية. وفي رأيي أن الجهاز الأداتي للمجتمع الحديث لم يكن يستطيع أن يشتغل من دون مكوّن من المكوّنات السخية لهذا النوع من التقويم»[41].

(ب) كان بارسونز، بصفة عامّة، قد اتّخذ إزاء النقد الشامل للحضارة الذي رأى نفسه في مواجهة معه في سنوات الاحتجاجات الطلابية بصفته أستاذًا جامعيًا، موقفًا معاكسًا لتصوّرات فيبر عن المسائل المتعلقة بتشخيص العصر الحاضر. ولم يكن يعتقد أنه يوجد في المجتمعات الحديثة، بعد انهيار صور العالم الدينية والميتافيزيقية، شيءٌ يهدّد العلاقات التضامنية ويهدّد هوية الأفراد الذين لم يعد باستطاعتهم أن يوجّهوا حياتهم قِبلة «الأفكار القصوى» (an «letzten Ideen»)[42]، فعلى الأرجح كان بارسونز مقتنعًا بأن المجتمعات الحديثة قد جلبت لجماهير السكّان زيادة لا تُقارن في الحرية[43]، وقد أنكر كلا العنصرين المكوّنين

---

(40) مع التلميح إلى معنى «الدعوة» أو النداء بالمعنى الديني. (المترجم)

(41) Parsons, «Religion,» p. 320,

«في شطر من الأمر أقع عمدًا في مفارقة عندما أعزو إلى مفهوم العلمنة ما كان يُعتبَر في معظم الأحيان بمنزلة عكسه، ولا أعني فقدان الالتزام بالقيم الدينية وما جانس ذلك، بل مأسسة هكذا قيمٍ، ومكوّنات أخرى من التوجّه الديني في المنظومات الثقافية والاجتماعية التي هي في طور النموّ».

Parsons, «Belief,» pp. 241 f., n. 11.

وبالرجوع إلى دراسات فيبر عن الإتيقا البروتستانتية يضيف بارسونز قائلًا: «ومتى وضعنا ذلك في مصطلحات سوسيولوجية، فيوجد الإمكان القاضي بأن القيم الدينية لا بدّ من أن تأتي إلى طور المأسسة، ونعني بذلك أن قيمًا كهذه سوف تصبح بؤرةَ تعريفِ الوضعية بالنسبة إلى سلوك أعضاء المجتمعات العلمانية، وبالتدقيق في أدوارهم العلمانية». Parsons, «Belief,» p. 241.

يراجع أيضًا مقدّمة بارسونز لكتاب: T. Parsons, «Introduction,» in: Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: 1964), pp. XIX ff.; R. K. Fenn, «The Process of Secularization: A Post-Parsonian View,» *Scientific Study of Religion*, vol. 9 (1970), pp. 117 ff., and F. Ferrarotti, «The Destiny of Reason and the Paradox of the Sacred,» *Social Research*, vol. 46 (1979), pp. 648 ff.

(42) ربما وضع هبرماس المزدوجين هنا للتلميح إلى معنى يتجاوز دلالة «الأخير» أو «النهائي» ويمسّ الأفق الديني. ومن ثمّ يعني «الأفكار الأخروية». (المترجم)

(43) Parsons, «Religion,» pp. 320 ff.; Parsons, *The System*, pp. 114 f.

لتشخيص فيبر عن العصر الحاضر، سواء الأطروحة عن فقدان المعنى أو أيضًا تلك التي عن فقدان الحرية. وهذا الاختلاف في التصوّرات ما كنّا نحتاج إلى الاهتمام به لو كان الأمر هنا يتعلق فحسب بالنزاع بين أقوال إجمالية ويصعب التحقّق منها، في شأن اتجاهات مختلفة. ولهذا السبب فإن موقف بارسونز ليس لافتًا إلا لأنه ينتج في شكل استنباطي عن وصفه لمسار التحديث. وإذا ما قبِل المرء بهذا الوصف النظري فإنه لن يستطيع أبدًا أن يثبت في شأن المجتمعات فائقة التعقيد أي أقوال **أخرى**. إذا كانت المجتمعات الحديثة المتطوّرة تتميز بتعقّدها الداخلي العالي، وإذا كانت لا تستطيع أن تزيد في هذا التعقّد في شكل **متزامن** إلا ضمن الأبعاد الأربعة، نعني القدرة على التكيف وتمايز المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط والدّمج وتعميم القيم، فإنه توجد بين الاثنين، بين التعقّد العالي للمنظومة، من جهة، والأشكال ذات النزعة الكونية من الإدماج الاجتماعي كما أيضًا الفردانية المُمَأسَسة بدون إكراه، من جهة أخرى، علاقةٌ **تحليلية**. إن هذه الخطاطة التحليلية هي التي أجبرت بارسونز، قبل كل شيء، على تصميم (entwerfen) صورة متناغمة عمّا يقع تحت وصف المجتمعات الحديثة.

إن الإشارة الدالة على ذلك هي الحجج التي ساقها بارسونز في هذا المجال ضدّ أطروحة ماكس فيبر عن البرقرطة (Bürokratisierung): قال: «لقد احتججنا على أن النزعة الرئيسة هي حاليًا ليست نحو البيروقراطية المتزايدة، بل بالأحرى نحو **الجمعياتية** (associationism). لكن عديد المجموعات الحسّاسة **تشعر** في شكل واضح أن البيروقراطية قد ازدادت حدّتها... ويوجد في التعبير عن هذا الإحساس بالحرمان رمزان إيجابيان بارزان في شكل خاص. أحدهما هو '**الجماعة**' (community) التي يُزعم على نطاق واسع أنها قد تدهورت في شكل كبير في مجرى التطوّرات الحديثة. وقد تمّت الإشارة إلى أن الجماعة السكنية قد تمّت 'خصخصتُها' (privatized) وأن عديد العلاقات قد تمّ نقلها إلى سياق منظّمات صورية واسعة النطاق. ويجدر بنا أن نسجّل مرة أخرى، مع ذلك، أن البرقرطة في المعنى الأكثر سوءًا هي لا تهدّد بمحوِ كل ما كان قبلها. وعلاوة على ذلك، فإن المنظومة الشاملة لوسائل التواصل الجماهيرية هي معادِل وظيفي

لبعض خصائص الـ Gemeinschaft[44]، تلك التي تمكّن فردًا من المشاركة في شكل انتقائي بحسب ما يوافق مناويله ورغباته الخاصة. أما الرمز الإيجابي الثاني فهو '**المشاركة**'، وخصوصًا في صيغة 'الديمقراطية التشاركية'. والمطالب من أجلها هي معلنة في شكل متواتر كأن 'السلطة'، في معنى تقني مخصوص، كانت هي المرغوب فيه الأكبر، لكن الانتشار الحقيقي لهذه المطالب يلقي بظلال من الشك على هذا الاستنتاج. ونحن نقترح بأن هذه المطالب هي بالأساس تجلٍّ آخر للرغبة في الدّمج، في 'القبول' التام [بالأفراد] كأعضاء في المجموعات المتضامنة»[45].

بهذا التشخيص مرّ بارسونز مرّ الكرام (grosszügig hinweggehen) على واقعتيْن اثنتين، إذ لا شبكة التواصل الجماهيري الحديث مهيأة على نحو بحيث تعارض «خصخصة» أسلوب الحياة، ولا كونة (Verallgemeinerung) الادعاءات القانونية الصورية يمكن أن يتمّ فهمُها من دون قيد أو شرط في معنى توسيع المسارات الديمقراطية لتكوّن الإرادة. إن بارسونز يعين مقولاته على نحو بحيث إن الظواهر **نفسها** التي يستطيع فيبر أن يؤوّلها بوصفها أمارات على باثولوجيات اجتماعية، تسوغ بوصفها دليلًا آخر على أن المجتمعات الحديثة للغرب هيأت أشكال التضامن المناسبة لدرجة تعقّدها. إن ما تمّ في صلب المفاهيم الأساسية من **مساواة لعقلنة عالم الحياة مع التعقيدات المتزايدة في منظومة المجتمع**، هو على وجه الدقة أمرٌ يمنع التمييزات التي ينبغي علينا أن نتّخذها، إذا ما أردنا إدراك الباثولوجيات التي طرأت في ظلّ الحداثة.

ينبغي على بارسونز أن يختزل ظواهر الباثولوجيا الاجتماعية في اختلالات أصابت توازن المنظومة، وبذلك تضيع خصوصيةُ الأزمات المجتمعية. أما بالنسبة

---

(44) المقصود هنا هو المناظرة السوسيولوجية الألمانية بين Gemeinschaft (الجماعة) و Gesellschaft (المجتمع). وهو ثنائي مفهومي أدخله عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيز في كتابه **الجماعة والمجتمع** (1887). الجماعة تغلّب الكل على الفرد الذي تربطه بها علاقة عضوية تقوم على رابطة الدم والأعراف والصداقة... أما المجتمع فيظلّ مؤلّفًا من اتّحاد الأفراد وفق توجّهاتهم وأفكارهم الخاصة، وهي علاقة قائمة على مبدأ الفردانية. (المترجم)

(45) Parsons, *The System*, pp. 116 f.

[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

إلى المنظومات المحكومة ذاتيًا التي ينبغي أن تؤمّن بقاءها المحفوف بالمخاطر من طريق التأقلم مع ظروف بيئة محيطة طارئة وفائقة التعقيد، فإن **الاختلالات في التوازن الداخلية هي الحال العادية**. وأما ما إذا كانت هذه الاختلالات في التوازن تقبل «أبعادًا نقدية»، فإن محلّل المنظومة لن يستطيع انطلاقًا من منظور الملاحظ أن يصدر حكمًا إلا إذا استطاع، كما هو الحال مع الكائنات العضوية، أن يُحيل على حدودٍ في البقاء على قيد الحياة قابلة للتعرّف إليها في شكل واضح. إن مشكلًا من هذا النوع حول موت مفصّل في شكل واضح هو أمرٌ لا يطرح نفسه على المنظومات المجتمعية[46]، وإنه عندما **تجرّب** مجموعاتٌ مجتمعية ذات بال تغييراتٍ بنيويةً ناجمة عن المنظومة، باعتبارها خطرة على بقائها، وتشعر أن هويتها مهدّدة فحسب، إنمّا يجوز للعالِم الاجتماعي أن يتكلّم على أزمة[47] حين يتصوّر ماكس فيبر التحديث بوصفه عقلنة مجتمعية، فهو يقيم رابطة مع صور العالم الكافلة الهوية، ومع بنى عالم الحياة التي تثبّت شروط تماسك التجارب الاجتماعية. وهو يستطيع أن يقتبس من المفهوم المعقّد للعقلانية ذاته المقاييس اللازمة بالنسبة إلى تلكم التجارب التي تنطوي على «معضلة» (aporetisch) أو «مفارقة» (paradoxen)، والناتجة في شكل بنيوي، والتي تمّت معالجتها تحت ظروف معينة في شكل باثولوجيات اجتماعية. وهذه الوسائل المفهومية أو ما يشبهها هي أمور لا يتوفر عليها بارسونز، فهو يستعمل مفهوم الأزمة، بقطع النظر عن تجارب المعنيين بالأمر ومن دون الرجوع إلى مشاكل الهوية، في معنى اضطراب ما في علاقات التبادل بين المنظومات. لا يستطيع بارسونز أن يدرك الأزمات الطارئة في المجتمعات الحديثة إلا من خلال مفهومات ديناميكا الوسائط، وإن مسارات التضخّم والانكماش الاقتصادية هي التي تصلح ها هنا بوصفها نموذجًا[48].

---

(46) R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* (Frankfurt am Main: 1973).

(47) Jürgen Habermas, *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 9 ff.

(48) Parsons and Platt, pp. 304 ff.

إن بارسونز نفسه هو بهذه الطريقة قد أرجع أزمة المدارس العليا إلى الاضطرابات الظرفية وردات الفعل المذعورة عليها في ميدان «الذكاء» و«التأثير».

إنَ معضلات الحداثة، الظاهرة في أعراض هذا العصر، وبالتالي ظواهر الأزمة التي تميز نموذج النموّ في الحديث الرأسمالي، لا تُحلّ بالاعتماد على تحليلات من هذا النمط، هي أمرٌ بلا ريب قد تمّ الإبصار به في دائرة المقربين من بارسونز. وفي هذا الصدد قام باوم بمحاولة مهمّة لأن يكون منصفًا إزاء الباثولوجيات المجتمعية الشاملة التي تطرأ في أعقاب عملية التحديث، وذلك بالاعتماد على وسائل بارسونز. ففي بادئ الأمر وصف «انصهارات» (Konflationen) معينة بين وسائط مفردة بوصفها مسارات جزئية من ديناميكا عابرة لوسائط عديدة، ثمّ أرجع الظواهر التي كان ماركس تصوّرها باعتبارها سحبًا للحرية من طريق النقْدَنة (Monetarisierung)، وتصوّرها فيبر باعتبارها سحبًا للحرية من طريق البَرَقْرَطَة، إلى **الالتباس المقولي بين اختصاصات الوسائط.**

ينطلق باوم من أنه ليس من الممكن، حتى في المجتمعات المتقدّمة اقتصاديًا، أن تكون كل الوسائط الأربعة مهيأة ومُمَأسَسة بما فيه الكفاية، إذ ها هنا أيضًا لا يزال التبادل، الموصوف في «براديغم التبادل» (interchange paradigm)[49] والمتوقّع نظريًا، بين المنتوجات والعوامل عبر ستّة أسواق، لم يظهر تاريخيًا. إن واحدًا فقط من هذه الوسائط، نعني المال، هو الذي ترسّخ مؤسّساتيًا إلى حدّ بحيث إنه بإمكانه الاشتغال سواء بوصفه «مقياسًا للحساب» (measure of account)[50] أو بوصفه «مخزونًا من القيم» (store of value)[51]. ولكن عندما تكون الوسائط مطوَّرة على نحو غير متكافئ، فإنه يوجد ميلٌ إلى تعريف مشاكل التحكّم، حيثما يمكن أن تطرأ، في معنى الوسط أو الوسائط التي يسهل التصرّف معها أفضل ما يكون: «إن النزعة الهائلة نحو العقلنة المتزايدة في العالم الغربي التي أجاد ماكس فيبر في عرضها، ترقى إلى أفضلية خالصة لاستعمال المقاييس الأكثر عقلانية المتاحة في شرعنة الفعل الاجتماعي. وبالنسبة إلى الوسائط الأخرى وفي ما يخص النجاعة الحسابية، فإن ذلك المقياس هو المال. وهكذا فإن الناس يمكنهم أن يفضّلوا استعمال المال بوصفه مقياسًا حتى في مجهودات لا تتّخذ هدفًا لها أن تحقّق إضافات إلى مخزون المنافع لدى مجتمع ما. وحتى حيث يكون الهدف هو

(49) ورد بالإنكليزية. «براديغم التبادل». (المترجم)
(50) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)
(51) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)

الزيادة في التضامن أو النجاعة الجماعية أو الأصالة المجتمعية، فإن الناس، ما إن يلتزموا بالعقلنة، حتى ينشروا عددًا متنوّعًا من التحاليل عن الثمن والأرباح، من أجل قيس قوّة أدائهم. وبما أن السلطة والتأثير والالتزام بالقيم هي وسائط لم تثبت مع ذلك، بما هي كذلك، أنها صالحة للاستعمال بوصفها مقاييس للحساب، فإنهم قد استعملوا المال بدلًا منها. لكن المال، المصمّم، إن صحّ التعبير، من أجل قيس المنفعة هو لا يستطيع أن يعكس في شكل صحيح الشيء الذي من المفترَض أن يعكسه – نعني الإضافات إلى الوقائع الأخرى من الوظائف المجتمعية. إن طائفة كاملة من المشاكل الاجتماعية، تذهب من التجديد العمراني إلى مشاريع الوقاية من الانحراف، إنما تبقى ضربًا من الفوضى، وفي شطر منها بسبب استعمال المال من أجل غايات ليس بإمكان المال وحده أن يفي بها[52]. وهكذا، فإن تدمير البيئة العمرانية الذي يظهر في أعقاب النموّ الرأسمالي غير المتحكّم فيه، أو حتى البرقرطة الفائقة لمنظمة التكوين، يمكن تفسيرهما باعتبارهما «سوء استعمال» لوسط المال أو السلطة. وترجع الاستعمالات السيئة إلى التصوّر (Perzeption) الخاطئ للمشاركين الذين يظنّون أن القبضة العقلانية على مشاكل التحكّم لن تكون ممكنة إلا من طريق تعامل محسوب بواسطة المال أو السلطة.

يجب أن يكون بإمكان نظرية الوسائط أن تنقد هذا الإدراك (Wahrnehmung)، وأن تدفعه نحو استخدام أكثر حذرًا للوسائط الأكثر تقدّمًا، وأن توقظ الوعي بأن وسطَي «التأثير» و«الالتزام القيمي» ينبغي أن يستدركا تأخّرهما على مستوى التطوّر. لكن باوم لا يجوز له أن يحاجج على هذه النحو إلا متى ما كان مستعدًّا لأن يميز معياريًا حالات التوازن في المنظومات الفرعية، وفي هذه الحالة، أن يميز التطوّر المتوازن لوسائط التحكّم الأربعة المصادَر عليها بالنسبة إلى المجتمع. لكن بارسونز امتنع دومًا عن جعل نظرية منظومة المجتمع تابعة للمقدّمات (Prämissen) المعيارية، وهذا الأمر يمكن أن يفسّر لماذا قام باوم في هذا الموضع بإقحام التمثّلات والمثل العليا المعيارية التي هي متضمّنة في التقاليد الثقافية للمجتمعات ذاتها.

---

(52) R. C. Baum, «On Societal Media Dynamics,» in: J. J. Loubser et al., *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons* (New York: 1976), vol. 2, pp. 604 ff.

[ورد الشاهد بالإنكليزية. (المترجم)]

كذلك فإن باوم يفسّر عمليات التلقّي (Fehlrezeptionen) الفاشلة النسقية، التي تؤدّي إلى تفضيلات خطرة لبعض الوسائط، من خلال انتقائية صور العالم المهيمنة. فبحسب ما يكون نمط «المجتمع الجيد» الذي تستشرفه أو تقترحه صورةٌ ما عن العالم، تكتسب وظيفةٌ معينة مكانةً مفضّلة في إدراك المشاركين. وهذه الأولوّية يمكن أن تؤدّي إلى إثقال كاهل (Überlastung) الوسط المقصود بمشاكل منسوبة إليه خطأً. لكن صور العالم وصور المجتمع هي ذاتها تخضع لديناميكا الوسائط. نكاد لا نرى لماذا يجب على صور العالم أن تكون قادرة، تحت ضغط متراكم للمشاكل غير المحلولة، على الحفاظ على الحواجز المعيارية التي تشيدها ضدّ عبء وسائطي متوازن وضدّ تنزيل مقولي ملائم للمشاكل. وحدها مقاومة **داخلية** عنيدة ضدّ مراجعات ضرورية وظيفيًا لصور العالم وصور المجتمع المطروحة في شكل أحادي، يمكن أن تفسّر الأزمات، نعني الاضطرابات التي لها طابع نسقي، وأن تعرض شيئًا آخر غير الاختلالات الموقّتة في التوازن. لا يتوفر باوم أكثر ممّا يتوفر بارسونز على الوسائل التحليلية للتعرف إلى تقييدات كهذه للتطوّر الثقافي. إن هذا الامتياز إنما تمنحه نظريةُ فيبر عن العقلنة، تلك التي بفضل مسبّقاتها الكانطية الجديدة هي تعمل بواسطة مفهوم غير وظيفاني عن العقلانية ومفهوم غير تجريبي عن الصلاحية. ولقد اتّضح لبعض تلاميذ بارسونز أن نظرية الحداثة لا تُدار من دون مقياس تقويمي لمسارات التحديث المأزومة، ولهذا تصرّفوا في شكل متّسق تمامًا عندما أرادوا أن يخلّصوا نظرية بارسونز عن الثقافة مرّة أخرى من غلافها الوظيفاني - المنظوماتي.

(2) استطراد بشأن محاولة رامية إلى إعادة «كنْطَنة» بارسونز

قام ريتشارد مونش (Richard Münch)[53] بمحاولة نشطة من أجل ربط نظرية المنظومات لدى بارسونز بنظرية العقلنة لدى فيبر. وقد ميز، على نحو أكثر حدّة من فيبر ذاته، بين العقلنة الثقافية والعقلنة المجتمعية: «إنه إذا ما أراد المرء أن يعيد

---

(53) ريتشارد مونش (1945-): عالم اجتماع ألماني. مختص في دراسة أعمال بارسونز وساهم في نشرها في ألمانيا والدفاع عن نظرية الفعل الوظيفية، ضدّ المقاربات المنافسة من قبيل «الخيار العقلاني» ونظرية نيكلاس لومان عن نظرية المنظومات. (المترجم)

بناء إشكالية فيبر، أي كيف يكون علينا أن نفسّر مسار العقلنة الذي هو أمرٌ خاص بالغرب، فإنه ينبغي عليه أن يميز بين جزءين من التفسير. في جزء أوّل، يتعلق الأمر بالنسبة إلى فيبر ببلورة نمط الحياة المنهجي - العقلاني الخاص بالغرب. وبذلك يجب أن يتمّ تفسير الدافع نحو العقلنة والاتجاه العام للعقلنة. وقد تعين الاتجاه العام للعقلنة من طريق صورة العالم المُمَأسَسة داخل دائرة الثقافة. وقد بحث ماكس فيبر تحت هذه الزاوية في مذهب كونفوشيوس والهندوسية والدين اليهودي - المسيحي، على الخصوص كما هو في شكله المتطوّر إلى النتائج القصوى ضمن البروتستانتية النسكية، وذلك بوصفها تأويلات للعالم، أنتجت ثلاثة مواقف متضاربة من العالم، ومن ثمّ ثبّتت الاتجاه العام لعقلنة نمط الحياة. هذه **الاتجاهات العامة** الثلاثة للعقلنة تقيم اتصالات مع ما يسمّى القوانين الداخلية (Eigengesetzlichkeiten) الخاصة بكل دائرة اجتماعية مفردة. ومن طريق هذه التركيبة المؤلّفة من الموقف العام تجاه العالم والقوانين الداخلية الخاصة بالدوائر الاجتماعية إنما تنتج الاتجاهات الخاصة لعقلنة الدوائر الاجتماعية المفردة، على سبيل المثال عقلنة دوائر الاقتصاد والسياسة والقانون والإدارة أو العلم. إن «القانون الداخلي» (Eigengesetzlichkeit)[54] لهذه الدوائر ينتج عن الطريقة التي بها يتمّ تعريف الإشكاليات في إطار موقف مخصوص تجاه العالم»[55]. ويرى مونش أن «الاتجاه» المحدّد بالنسبة إلى الغرب متعين عبر موقف السيطرة النشطة على العالم، ويكتفي، في إثر بارسونز، بعقد تخصيصات من قبيل «نزعة فردانية - نزعة كونية» و«نزعة عقلانية - نزعة العمل المباشر» (aktivistisch)، وركّز جهده على سؤال «كيف يمكن أن يتمّ التفكير في نقل العقلنة الثقافية إلى العقلنة المجتمعية؟».

كان فيبر قد أعطى هذا المشكل صيغةً تقضي بأن الأخلاق الدينية والعالم يخترقان نمط الحياة المنهجي - العقلاني لدى الطبقات الحاملة للمجتمعات قبل الرأسمالية، وهذه «التأويلات» تنتج منها إعادةُ تشكيل أخلاقية للفعل اليومي،

---

(54) وضع اللفظة بين مزدوجين ربّما يلمّح به صاحبه إلى المعنى الأصلي: «الشرعية الخاصة» أو «الطابع القانوني الخاص». (المترجم)

(55) R. Münch, «Max Webers Anatomie des okzidentalen Rationalismus,» *Soziale Welt*, vol. 29 (1978), pp. 217 ff.,

وهنا ص 353.

تخترق كل دوائر الحياة، وفي النهاية مأسسةُ الفعل الاقتصادي والفعل الإداري بوصفه فعلًا عقلانيًا بمقتضى غاية. أما عن **إطلاق الطاقات العرفانية**، الخصبة على مستوى التطوّر، فإن فيبر بلا ريب لم يكن قد قدّم أي نموذج مقنع. وفي هذا الموضع لجأ مونش إلى بارسونز. فوصف التجسيد المؤسّساتي والتحفيزي للبنى العرفانية، المتأتية من عقلنة صور العالم الدينية، في لغة نظرية المنظومات، وذلك من أجل تصوّر حالة نشوء النزعة العقلانية الغربية باعتبارها مثالًا يُحتذى بالنسبة إلى **تداخل منظومات الفعل**: «إن الأمر المميز في التطوّر الغربي الحديث بالنسبة إلى فيبر هو التغلغل المتبادل بين الأخلاق الدينية والعالم، والذي ينبغي على المرء أن ينظر إليه من منظور مزدوج: مرّة، بوصفه تداخلًا بين الدائرة الدينية، الائتمانية (treuhänderisch) – الثقافية، وبين الجماعة التي عبرها تتمّ نَسْقَنَةُ (systematisiert) الأخلاق الجماعية وكونَنَتُها (universalisiert)، ومرة أخرى، بوصفه تداخلًا للجماعة مع الدوائر الاقتصادية والسياسية، عبره هو وحده أمكن، من جهة أولى أن ينشأ نظام اقتصادي وسياسي، ومن جهة ثانية أن تأخذ أخلاق الجماعة في شكل متزايد طابعًا ماديًا وقانونيًا – صوريًا»[56].

لقد هيأ مونش نظريةَ فيبر على شاكلة بحيث يمثل القانون الحديث والأخلاق البروتستانتية النتيجة الحاصلة من تداخلٍ **عمودي** بين الثقافة والمجتمع (أو بين منظوماتهما الإدماجية الفرعية)، في حين أن الاقتصاد الرأسمالي والإدارة العقلانية للدولة يدينان بوجودهما إلى تداخل **أفقي** بين منظومة الجماعة التي وقع تثويرها بواسطة التمثّلات القانونية والأخلاقية ذات النزعة الكونية، وتلك الميادين التي تخضع للقوانين الداخلية لمشاكل الفعل الاقتصادية والإدارية. ومن زاوية نظرية التطوّر يمكن إذًا أن يتمّ وصف هذا المسار على هذا النحو: «إذا نحن انطلقنا من الشيفرة الوراثية للمجتمعات الغربية وأردنا أن نفسّر طريقة نموّها، فإنه ينبغي علينا أن نتساءل، كيف صارت هذه الشيفرة في كل مرّة من نوع النمط الظاهري (phänotypisch)[57] وذلك من طريق مأسسة المعلومات المتأتية من النمط الجيني

---

(56) R. Münch, «Über Parsons zu Weber, von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration,» *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 1 (1980), p. 47.

(57) النمط الظاهري هو مجموع السمات الفيزيائية الظاهرة التي تميز الكائن الحي. (المترجم)

(genotypisch)[58] واستبطانها؟ ينبغي علينا أن نفسّر البنى المعيارية الملموسة بحسب درجة ترسّخها في جماعات وبحسب درجة تداخلها مع فعل التكيف»[59].

في اصطلاح هذه الصيغة يوجد أمران مثيران. من جهة أولى، يستخدم مونش من أجل تجسيد البنى العرفانية وترسيخها، من بعدُ ومن قبلُ، عبارات «المأسسة» و«الاستبطان». وكان بارسونز قد أشار بذلك إلى عملية ضمّ (Einverleibung) النماذج الثقافية للقيم، نعني **المضامين** الثقافية، في حين أن القانون الحديث والأخلاق البروتستانتية لا يعبّران عن عقلنة مجتمعية إلا بمقدار ما يجسّدان أو يرسّخان **البنى الصورية** لمستوى من الوعي الخلقي أعلى درجة. ومن جهة أخرى، يستعمل مونش عبارة «التداخل» ليس بالنسبة إلى المسار «العمودي» للتنفيذ المجتمعي لفهم مادّي وغير مركزي للعالم، بل في الوقت ذاته بالنسبة إلى التشابك «الأفقي» للإطار المؤسّساتي، المعدَّل على منوال أخلاق ما-بعد-تقليدية، مع المنظومات الجزئية للاقتصاد والدولة. ومن اليقين أن مأسسة الفعل الاقتصادي والإداري بما هو فعل عقلاني بمقتضى غاية، تنتج من التضافر (Zusammenwirken) بين «التداخليْن». ولكن التداخل العمودي هو وحده متكافئ في الدلالة مع الاختراق المتبادل بين الأخلاق والعالم، نعني مع مسار التعلّم التطوّري (evolutionär)[60] الذي من طريقه يتمّ تحويل العقلنة الثقافية إلى عقلنة مجتمعية على نحو مجدّد. وإنه تحت **هذا** الجانب فحسب يكون لنا شأن أو صلة مع عقلنة ما لـ **عالم الحياة**، يمكن استقراؤها من عقلانية **السلوك في الحياة**. إن التداخل العمودي لا ريب يستوفي الشروط الضرورية من أجل التداخل الأفقي. إن القانون الحديث والأخلاق البروتستانتية إنما يصلحان لمأسسة المال والسلطة بوصفهما من وسائط التحكّم التي بمساعدتها تبلغ المجتمعات الحديثة مستوى أعلى من الإدماج. لكن مونش رمى بهذين «المسارين من التداخل» في وعاء واحد، لأنه، مثل بارسونز، قلّما يميز زيادة التعقّد في منظومة المجتمع من العقلنة المتدرّجة لعالم الحياة.

---

(58) النمط الجيني للكائن الحي هو المعلومات الموروثة التي يحملها في شيفرته الوراثية. (المترجم)

(59) R. Münch, «Rationalisierung und Interpenetration,» Manuskript, 1980, p. 35.

(60) «التطوّري» وليس «التاريخي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 326). (المترجم)

لا يستطيع مونش أن يكون جادًّا في تحقيق نيته الرامية إلى إدخال تفسير فيبر للنزعة العقلانية الغربية في صلب نظرية بارسونز، إلا لأنه قلّص نظرية بارسونز إلى مقدّمات فيبر، واستخرج من جراب نظرية المنظومات نواةَ نظرية الثقافة الكانطية الجديدة. إن مونش، بوجه ما، تراجع عن انعطافة بارسونز نحو وظيفانية المنظومات. لقد أخذ من هذه الأخيرة كل إيحاءاتها الماهوية وترك «المنظومات» التي لا تسوغ سوى بوصفها منظومات مرجعية تحليلية فحسب. إن منظومات الفعل هي ليست لا «تفعل» (handeln) فحسب، بل هي لا «تؤدّي وظيفتها» (funktionieren) أيضًا. لقد أعطى مونش عن بارسونز تأويلًا تبعًا له لم يعد يجب على خطاطة الوظائف الأربع أن تصلح للتفسيرات الوظيفية، فالخطاطة لن تسمح حتى بالقول إن «كل منظومة اجتماعية هي متوقّفة على استيفاء وظائف خطاطة ((AGIL (AGIL-Funktionen الأربع. وهذا ليس هو اتّجاه التفسير المتّبع في تطبيق الخطاطة التحليلية، إذ إن هذا التطبيق يسترشد على الأرجح بالأطروحة الأساسية القاضية بأن المرء لا يستطيع أن يفسّر أي جانب يشاء من الواقع إلا من خلال طريقة تضافر المنظومات المحرّكة (dynamisierend) والمنظومات المتحكّمة القابلة للتمايز بحسب الخطاطة التحليلية»[61]. لقد رأى مونش نفسه مدفوعًا نحو هذه الأطروحة الجريئة لأنه يريد أن يحافظ على المحتوى الحقيقي لأطروحة العقلنة. هو يفهم «التمايز البنيوي... بوصفه نتيجة ناجمة عن... التداخلات وليس بوصفه نتيجة التكييف الوظيفي لمنظومة ما مع البيئات المعقّدة المحيطة بها»[62]. إن مونش يتصوّر التداخلات في معنى ذلك التحقيق الفعلي للقيم الذي كان بارسونز قد أدمجه في صلب مفهومه عن النشاط المنظّم بالقيم[63].

لهذا السبب، يرى مونش في مفهوم تراتبية التحكّم المقطعَ النواة في نظرية منظومات الفعل المفهومة بحسب المذهب البنيوي. وهذا يبدو مرجّحًا، ولا سيما أن مونش أراد بمفهوم التداخل أن يفعّل ذلك المحتوى الفلسفي الذي كان بارسونز قد أدرجه في مفهوم تراتبية السيطرة، وفي الوقت ذاته جعله أمرًا يصعب

(61) Münch, «Rationalisierung,» p. 33.

(62) Ibid., p. 33.

(63) R. Münch, «T. Parsons und die Theorie des Handelns I und II,» *Soziale Welt*, vol. 30 (1979), p. 397.

التعرّف إليه. لم يكن للتنظيم التراتبي للوظائف الأربع والمنظومات الفرعية ذات الصلة معنى إلا بالاستناد إلى المقدّمة القاضية بأن مسار تأمين البقاء لمنظومات الفعل هو في الآن نفسه مسار تحقيق القيم. هكذا، فإن كل أمر واقع (Tatbestand) اجتماعي يمكن أن يُحلَّل بوصفه حصيلة التضافر بين منظومات الفعل الجزئية، بين المنظومات المحرّكة (التي تكيف الشروط) والمنظومات المتحكّمة (التي تراقب). أما المكانة التي تأخذها المنظومات الجزئية في تراتبية التحكّم فهي تتعين بحسب النسبة بين المساهمات المتحكّمة والمساهمات المحرّكة في مسار تحقيق القيم. وعلى الضدّ من ذلك لم يعد التخصيص الوظيفي للمنظومات الجزئية يحتفظ إلا بدلالة تابعة.

هذا الترتيب قد مكّن مونش من أن يستخدم مفهوم التداخل استخدامًا لا يكون وصفيًا فحسب. ولأن هذا المفهوم يجب أن يكون معادِلًا لتصوّر فيبر عن العقلنة، فإنه ينبغي أن يستوعب في ذاته مضامين معيارية. إن عبارة «التداخل» تتّصل في الوقت ذاته بـ**المسار التجريبي** للاختراق المتبادل بين المنظومات الجزئية وتتصل بتلك الحالة **المميَزة معياريًا** التي تبلغ إليها منظومتان على وجه الدقّة عندما تتداخلان في شكل **متوازن**، وبمقدار ما يكون هو الحدّ **الأمثل** بالنسبة إلى الحاجة إلى حلّ المشاكل من الجهتين. وقد ميز مونش حالة **التداخل الناجح** هذه من حالات **العزل المتبادل** كما ميزها من **تكييف** (المنظومات المتحكّمة مع المنظومات المحرّكة، الأقلّ منها تنظيمًا) و**تقليص** (المنظومات المحرّكة بسبب الوزن الزائد للمنظومات المتحكّمة). وهذه التمثّلات المعيارية تظهر في اصطلاح (Jargon)[64] نظرية المنظومات، لكنها تعبّر عن شيء آخر غير الفكرة الرفيعة القيمة معياريًا عن توازن المنظومات تحت شروط التعقّد العالي الخاص بها. أما ما تتأسّس عليه، فهو على الأرجح الحدس المتعلّق بـ**تطوير الطاقات المودعة في الثقافة**. إن تحديث المجتمع يُعتبَر بمنزلة صياغة من نوع النمط الظاهري (phänotypisch) لشيفرة ثقافية لا تمثل أي طاقة نشاء من توجّهات القيم، بل هي مُثبَتة بمساعدة نظرية فيبر عن العقلنة الدينية (Religiöse Rationalisierung) بوصفها نتيجة حاصلة من مسارات تعلّم وبوصفها مستوى جديدًا من التعلّم.

---

(64) في معنى اللغة الخاصة. (المترجم)

هذا الحدس ليس بإمكان مونش، في أي حال، أن يفصح عنه على نحو ملائم بواسطة تأويله (Auslegung) المعياري لمفهوم التداخل. لقد استطاع فيبر أن يتصوّر التحديث بوصفه **عقلنة** اجتماعية لأنه فسّر أوّلًا عقلنة الفهم الحديث للعالم الذي بلغ درجة التطوّر في بلاد الغرب. وهذه الخطوة مفقودة لدى مونش، بل هو على العكس من ذلك يسمّي شيفرة ثقافية ما شيفرةً معقولةً (vernünftig) عندما تكون ملائمة بالنسبة إلى «الاختراق المتبادل بين الأخلاق والعالم»: «إن المجتمعات والشخصيات إنما تبلغ من طريق هذا الشكل من المأسسة والاستبطان لمنظومة من القيم إلى درجة متزايدة من القران بين توجّهَيْن متضاربين: ألا وهما الحفاظ الواسع النطاق على فضاءات الحرية وإمكانات التغيير في نطاق النظام (Geordnetheit)»[65]. ما يقترحه مونش من خلال عبارة «التداخل» هو برنامج توسّط (Vermittlung)، ومجرّدًا من كل جدلية هو مقتنع بقيمة التوسّطات الجدلية. وبدلًا من التأكّد من مفهوم العقلانية المعقّد الذي اهتدى به فيبر على الأقلّ في شكل ضمني، يسقط مونش من جديد في عالم التمثّل المشيِّئ (reifizierend) لنظرية المنظومات. وقد برّر مونش عودته إلى إضفاء قيمة (Aufwertung) معيارية على التداخل في آخر المطاف على هذا النحو: «إن العالم إنما يصبح (بفعل التداخل) أكثر تعقّدًا على الدوام في ظلّ المحافظة على النظام، وذلك يعني ما ينشأ هو **تعقّد منظّم** أكثر فأكثر. هذا تعريف لاتّجاه التطوّر، اتّجاه مترسّخ آخر المطاف في الشيفرة الغائية (telisch)[66] للوضع الإنساني (conditio humana)[67]: في الإكراه القَبْلي على تشكيل المعنى تحت وضع عالمٍ معقّد وفي حالته المباشرة هو عالم ليس بذي معنى»[68].

يجري الأمر في الواقع على نحو بحيث إن مونش تعلّق منذ البداية بصورة منمّقة عن الحداثة الأوروبية - الأميركية ومن ثمّ بنى تصوّرًا عن حالات التوازن المتمايز، المدرَكة لدى بارسونز ضمن نظرية المنظومات، من زاوية تحقيق القيم، باعتبارها تداخلًا ناجحًا. وإن تأويل بارسونز للحداثة هو الذي في ضوئه نقل مونش مسارات العقلنة المجتمعية إلى مفهوم التداخل. وبذلك، فإن مثالية

(65) Münch, «Über Parsons,» p. 30.

(66) من اليوناني «telos»، أي الغاية. ولذلك يمكن القول «تيلوسي». (المترجم)

(67) باللاتيني في النص الألماني. (المترجم)

(68) Ibid., p. 30.

بارسونز لا تزال في الظلّ. وما كان فيبر قد صرّح به عن بدايات الحداثة، يجب أن يصحّ من باب أولى وأحرى منذ القرن الثامن عشر: «إن التداخل بين الجماعة والاقتصاد من شأنه أن يمكّن من اتّساع رقعة التضامن وانتشار العقلانية الاقتصادية في الوقت ذاته، وذلك من دون أن يتمّ أحدهما على حساب الآخر. وبهذا المعنى يمكن أن يصبح الفعل في الوقت ذاته على المستوى الاقتصادي، أخلاقيًا أكثر، وتضامنيًا أكثر، وعقلانيًا أكثر، بل إن تعزيز التضامن هو حتى شرطٌ للفعل العقلاني اقتصاديًا الذي لم يعد الآن الفعل النفعاني البحت، بل الفعل الاقتصادي المنظّم في شكل إتيقي»[69].

وبارتسام هذه الصورة الخالية من الجراثيم المطهَّرة من الأمراض الاجتماعية عن المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة، لا يلتقي مونش مصادفة مع بارسونز، إذ إنهما يدينان باتّفاقهما إلى مواطن الضعف التي يكمّل بعضها بعضًا في رحاب بناء نظري يلغي التمييز بين المنظومة وعالم الحياة، ولهذا السبب يمرّ مرّ الكرام على المؤشّرات التي أعلنها فيبر عن حداثة منهارة من ذات نفسها (sich selbst zerfallend). إن بارسونز، على مستوى المفاهيم الأساسية، يماثل عقلنة عالم الحياة مع تزايد التعقّد في منظومة الفعل، وذلك على شاكلة بحيث تفوته ظواهر المقاومة العنيدة التي يمكن أن تبديها ميادين الحياة المهيكلة في شكل تواصلي ضدّ المقتضيات (Imperativen) الوظيفية. أما في نظرية التداخل، فإن التحديث، على الضدّ من ذلك، يظهر إلى حدّ كبير باعتباره استنزافًا للطاقات الثقافية الكامنة، حتى إن مونش خفّف إكراهات إعادة الإنتاج المادي إلى مجرّد شروط لتحقيق القيم ولم يعد يدركها في ديناميكيتها المنظوماتية الخاصة.

(69) Münch, «Rationalisierung,» pp. 38 f.

-VIII-

تأمّل ختامي:
من بارسونز، عبر فيبر، إلى ماركس

ملاحظة تمهيدية

من خلال مشاكل البناء في نظرية المجتمع لدى بارسونز كنّا قد أوضحنا البنيةَ المفهومية الأساسية لتصوّرٍ عن المجتمع من مستويين، يربط بين جانب عالم الحياة وجانب المنظومة. وبالنسبة إلى نظرية المجتمع، فإن الموضوع ذاته يتغير في مجرى التطوّر الاجتماعي. إن عالم الحياة المهيكَل في شكل تواصلي إنما يحتاج، كلّما توسّعت إعادة إنتاجه المادي وتمايزت، إلى تحليل من جنس نظرية المنظومات، مفتوح على جوانب التنشئة الاجتماعية التي تضادّ حدوسنا. وبلا ريب، هذا التغيير في المنظورات ينبغي أن يتمّ بحذر منهجي ومن دون الخلط بين البراديغمات. وكان بارسونز قد تصارع مع هذا المشكل بلا طائل. وعلى وجه الدقّة، فإن الظواهر المتعلقة بعقلانية متناقضة، المبحوث عنها على الخطّ الذاهب من ماركس إلى فيبر، إنما تحتاج إلى مقاربة نظرية، تراعي (sensibel) كفايةً الفصل التحليلي بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة. ومهما تعلّق بارسونز بأبحاث فيبر فهو لا يستطيع أن يستنفد الطاقة التشخيصية للعصر التي ينطوي عليها «التأمّل الأوسط»، والذي كان شلوشتر (Schluchter) قد نبّه إليه منذ وقت قريب. لا أحد من مكوّنيْ هذا التشخيص للعصر فقد راهنيته على مدى العقود الستّة أو السبعة التي تلته.

هذا يصحّ على أطروحة فقدان المعنى كما يصحّ على أطروحة فقدان الحرية. لقد رأى فيبر أن مع الدين والميتافيزيقا، ومع هيئات العقل الموضوعي في معنى هوركهايمر، اضمحلت أيضًا تلك القوّة الموحّدة بلا إكراه التي تنطوي عليها القناعات المتقاسَمة في شكل جماعي. إن العقل المحصور في ما هو عرفاني - أداتي هو داخل في خدمة مجرّد الإثبات الذاتي للنفس. وفي هذا المعنى يتكلّم فيبر عن نوع من تعدّد الآلهة بين قوى (Gewalten) غير شخصية، وعن تصادم بين الأنظمة النهائية للعالم، وعن تنافس سلطات (Glaubenmächte) إيمانية لا تصالح بينها. إن الثقافة، بمقدار ما يتقلّص العقل الموضوعي إلى عقل ذاتي، تفقد القوّة

(Kraft) على التوفيق بين المصالح الخاصة بواسطة القناعات[1]. ومن جهة أخرى، يذكر فيبر من خلال القول المأثور، «ذلك النوع من قفص عبودية المستقبل، إذ سيصبح الناس يومًا ما، ربّما، على درجة من العجز بحيث يكونون مجبرين على الرضا به، مثل فلاحي الدولة المصرية القديمة، عندما يتوفر جهازٌ إداري وجهاز تمويني جيدٌ على المستوى التقني البحت، وذلك يعني: جهاز إداري وتمويني عقلاني، هو الذي يجب أن يقرّر في طريقة التصرّف في شؤونهم». إن القوّة المضيئة لهذا التشخيص إنما تبرز قبل كل شيء عندما نفهم بَرَقْرَطة ميادين الفعل باعتبارها أنموذجًا بالنسبة إلى تَقْنَنَة عالم الحياة، الذي يجرّد الفاعلين من رابطة المعنى التي تشدّ أفعالهم الخاصة[2].

أريد أن أستأنف تأمّلات فيبر في شأن مفارقات العقلنة المجتمعية مرة أخرى في ضوء الفرضية التي كنت قد طوّرتها أوّل الأمر على نحو إجمالي تحت شعار «إخضاع عالم الحياة للوسائط (Mediatisierung)»[3]، والتي بإمكاني الآن، بعد المرور النقدي عبر نظرية المجتمع لدى بارسونز، أن أصوغها على نحو أكثر حدّة (1). هذه المحاولة الثانية في تلقّي فيبر بروح الماركسية الغربية هي بلا ريب مستلهَمة من مفهوم العقل التواصلي (المطوَّر بالاستناد إلى دوركهايم وميد)، ومن هذه الزاوية تتّخذ أيضًا موقفًا نقديًا من التراث الماركسي ذاته. وعلى وجه الدقّة، فإن التحديد الذي تفرضه الدولة الاجتماعية على صراع الطبقات هو الذي يحرّك في المجتمعات الغربية المتقدّمة صناعيًا الديناميكية اللازمة من أجل تشيؤ ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا، وهو من قبل ومن بعد مشروط بالرأسمالية، ولكنه في شكل متزايد لا يختصّ بالطبقات (2). إن الاستئناف النقدي للفرضيات الماركسية الأساسية إنما يفتح النظر على المعضلات الجلية اليوم في التحديث المجتمعي. وفي الخلاصة، أريد أن أخصّص المهمات التي ينبغي على نظرية نقدية في المجتمع أن تقيس نفسها بالاستناد إليها وذلك في مقابل المقاربات المنافسة (3).

---

(1) في شأن ما يُسمّى بأزمة المعنى، يراجع: D. Bell: *The Cultural Contradiction of Capitalism* (New York: 1976; dtsch. Frankfurt am Main: 1978); *The Winding Passage* (Cambridge, Mass.: 1980).

(2) في شأن تجريد الفاعل من ملكية (Enteignung) أفعاله الخاصة، يراجع:
R. P. Hummel, *The Bureaucratic Experience* (New York: 1977).

(3) قد نقول «الوَسْطَنَة». (المترجم)

-1-

عودة إلى نظرية الحداثة لدى ماكس فيبر

إن تحليل نظرية العقلنة لدى فيبر الذي قمنا به في الباب الثاني، أدّى بنا إلى نتيجة متضاربة. فمن جهة أولى، هذه النظرية تمنح المقاربة الواعدة سابقًا ولاحقًا أكثر من أي مقاربة أخرى في ما يتعلق بتفسير الأمراض الاجتماعية التي تطرأ في أعقاب التحديث الرأسمالي. ومن جهة أخرى، اصطدمنا بوجوه عدة من عدم الاتّساق التي تبين أن المحتوى النسقي لنظرية فيبر لا يمكن تملّكه اليوم من دون إعادة بناء يتمّ الاضطلاع بها بواسطة أدوات مفهومية تمّ تحسينها.

لقد نتج مشكلٌ أوّل عن كون فيبر قد بحث في عقلنة منظومات الفعل من جانب العقلانية الغائية فحسب. فإذا ما أراد المرء، متسقًا في ذلك مع مقاربة فيبر، أن يصف وأن يفسّر أمراض الحداثة على نحو ملائم، فإنه ينبغي عليه أن يتوفر على مفهوم معقّد أو مركّب عن العقلانية، من شأنه أن يسمح بتحديد المجال الذي يفتح عقلنة (Rationalisierung)[1] صور العالم التي تمّ بلوغها في الغرب، على عملية تحديث المجتمع. وإنه عندئذ فحسب يمكن تحليل عقلنة منظومات الفعل بكل مداها، ليس في شكل جزئي من الجانب العرفاني - الأداتي فحسب، بل بدمج (Einbeziehung) الجوانب الخلقية - العملية والجمالية - الإفصاحية. وحاولتُ أن

(1) «عقلنة» وليس «عقلانية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 333). (المترجم)

أسدّ هذه الثغرة من خلال التوضيحات المستمّدة من تاريخ النظرية والتوضيحات التحليلية لمفاهيم من قبيل الفعل الموجّه نحو التفاهم وعالم الحياة المهيكَل بالرموز والعقل التواصلي.

لقد نتج **مشكل ثانٍ** أيضًا من كون فيبر، وقد عاقته مضايق الطرح المفهومي الذي أعطاه عن نظرية الفعل، ساوى بين النموذج الرأسمالي للتحديث والعقلنة المجتمعية عمومًا. ولهذا السبب ربما لم يستطع أن يُرجع الظواهر التي طبعت أعراض عصره إلى مجرّد استنفاد انتقائي للطاقات العرفانية المتراكمة ثقافيًا، فإذا ما أراد المرء أن يجعل تشخيص فيبر للعصر مثمرًا، فإن عليه أن يرجع إلى المفاعيل المرضية الجانبية لبنية طبقية لا يمكن أن تُدرَك كفايةً بواسطة وسائل نظرية الفعل وحدها. ومن ثمّ، فإن انبثاق المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية قد اكتسب مكانة أخرى. ذلك أن عقلنة سياقات الفعل التواصلي وانبثاق المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، أكان فعلًا اقتصاديًا أو فعلًا إداريًا، مساران ينبغي أن يتمّ الفصل بينهما على مستوى التحليل فصلًا حادًّا. كذلك توجد ثغرة أخرى تتمثّل في ضرورة انزياح التحليل من مستوى منظومات الفعل المتنازعة إلى مستوى التضارب بين مبادئ الإدماج المجتمعي. وفي بادئ الأمر كنت، لغايات تتعلق بتحليل المفاهيم، قد ناقشت النزعة المتطوّرة نحو فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، وبالتالي، واعتمادًا على بارسونز، قد عالجت مشكل البناء، ألا وهو كيف يمكن أن يتمّ الربط على مستوى المفاهيم الأساسية بين البراديغمات ذات الصلة؟ والآن سوف ينكشف لنا بالضرورة ما إذا كنّا بذلك قد اكتسبنا منظورًا تأويليًا (Interpretationsperspektive)، انطلاقًا منه تنحلّ مظاهر عدم الاتساق في تفسير فيبر النزعة العقلانية الغربية[2].

ومن خلال تحليلنا، تراءت لنا **الصعوبات الآتية** على نحو مفصّل:

- كان فيبر، وهو محقّ في ذلك، قد وصف الأخلاق المهنية (Berufsethik)[3] البروتستانتية ونمط الحياة العقلاني - المنهجي المتساوق معها باعتبارهما

(2) «والآن سوف ينكشف لنا بالضرورة ما إذا كنّا بذلك قد اكتسبنا منظورًا تأويليًا، انطلاقًا منه تنحلّ مظاهر عدم الاتساق في تفسير فيبر النزعة العقلانية الغربية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 334). (المترجم)

(3) التي تعني أيضًا «الأخلاق الدعوية». (المترجم)

تجسيدًا لوعي خلقي مسترشد بمبادئ (prinzipiengeleitet)، لكنه لم يكن يستطيع أن يأخذ في الحسبان في شكل نسقي واقعةَ أن التنسّك المهني (Berufsaskese)[4]، المنزوع المركز، القائم على خصوصية النعمة، إنما يمثّل أعلى تجسيد لاعقلاني لإتيقا الأخوّة الدينية.

– وقد أعلن فيبر عن تأكُّل المواقف الأخلاقية المهنّية وذلك في مقابل زحف المواقف ذات النزعة الأداتية إزاء العمل المهني، لكن التعليل المقدّم بأن مسارات العلمنة هي التي أدّت إلى هذا الانهيار في الأخلاق المهنية، هو أمر غير مقنع. فإن وعيًا خلقيًا يتّخذ المبادئ قدوة له ليس بالضرورة مرتبطًا بمصالح الخلاص الشخصية، وفي الواقع قد استقرّ في صورة معلمنة، وإنْ كان ذلك أوّل الأمر في طبقات اجتماعية معينة.

– وقد لاحظ فيبر في أساليب الحياة ميلًا نحو الاستقطاب بين إنسانية التخصّص وإنسانية المتعة، وهنا أيضًا فإن تعليله بأن الأمر يتعلق هنا بظواهر تابعة للتصادم بين دوائر قيم ثقافية لها قوانينها الخاصة، ليس واضحًا. ومن حيث الأساس، فإن عقلًا جوهريًا متفكّكًا في عناصره يستطيع أن يحافظ جيدًا على وحدته في هيئة عقلانية إجرائية.

– وأخيرًا، رأى فيبر في تطوّر القانون الحديث تضاربًا نسقيًا تمّ إرساؤه بين العقلنة الصورية والعقلنة المادّية، أما مشاكل الشرعنة التي تستدعيها سيادة قانونية متأكلة بسبب النزعة الوضعانية، فهو لم يستطع، كما رأينا، أن يدرجها في شكل متّسق في صلب نموذج العقلنة الخاص بالمجتمعات الحديثة، وذلك أنه بقي هو ذاته حبيس التصوّرات الوضعانية للقانون.

يمكن أن يتمّ تحرير المقاربة التفسيرية التي قام بها فيبر من هذه الصعوبات ومن أخرى شبيهة بها إذا ما انطلق المرء من الافتراض بأن:

– (p) نشأة المجتمعات الحديثة، نعني أوّل الأمر المجتمعات الرأسمالية، هي تتطلّب التجسيد المؤسّساتي والترسيخ التحفيزي لتمثّلات خلقية وقانونية من النوع مابعد التقليدي، ولكن أن

(4) الذي يعني ضمنًا «التنسّك الدعوي». (المترجم)

- (q) التحديث الرأسمالي يتّبع نموذجًا بحسبه تنفذ العقلانية العرفانية - الأداتية في ما أبعد من ميادين الاقتصاد والدولة إلى ميادين أخرى من الحياة مهيكَلة تواصليًا، وهناك تُمنح الأولوية على حساب العقلانية الخلقية - العملية[5] والعقلانية الجمالية - العملية[6]، وبذلك

- (r) تتمّ إثارة اضطرابات في إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة.

إن تفسير فيبر لنشأة المجتمعات الحديثة يتمركز حول الإثبات (p)، ويُحيل تشخيصه العصر على المفاعيل المرضية الجانبية المثبتة في (r)، والإثبات (q) لم يضعه فيبر، لكنه متوافق مع التأويل المقترح أعلاه عن «التأمّل الأوسط». والإثباتات (p) و(q) و(r) يمكن أن يتمّ الربط بينها في تخطيط حجاجي رخو، إذا ما نحن وسّعنا الإطار النظري في المعنى المقترح - وبالتالي إذا نحن، من جهة أولى، عزّزنا بناء أسس نظرية الفعل باتّجاه نظرية في الفعل التواصلي، مصمَّمة بحسب مفهوم عالم الحياة الخاص بالمجتمع وبحسب منظور التطوّر الذي أخذه تمايز بنى عالم الحياة، وإذا نحن، من جهة أخرى، بسطنا المفاهيم الأساسية لنظرية المجتمع في اتّجاه مفهوم عن المجتمع مطوَّر على مستويين، من شأنه أن يوحي بمنظور التطوّر الذي أخذه الاستقلال الذاتي لسياقات الفعل المدمَجة في المنظومة، وذلك في مقابل عالمِ حياةٍ مدمَج اجتماعيًا.

إن ما ينتج من ذلك من زاوية تحليل مسارات التحديث هو الفرضيةُ العامة بأن عالمَ حياةٍ معقلَنًا باطّراد قد تمّ فكُّ ارتباطه عن ميادين الفعل (Handlungsbereichen)[7] المنظَّمة صوريًا والتي تزداد تعقّدًا على الدوام وفي الوقت ذاته تمّ وضعُه في تبعية لها. وهذه التبعية التي تعود إلى **إخضاع** عالم

---

(5) «الخلقية - العملية» وليس «الخلقية - السياسية» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 304). (المترجم)

(6) «الجمالية - العملية» وليس «العرفانية - الأداتية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 335). (المترجم)

(7) «ميادين الفعل المنظّمة صوريًا» وليس «ميادين منظّمة صوريًا» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 335). (المترجم)

الحياة **للوسائط** (Mediatisierung)[8] من خلال ضرورات المنظومة تأخذ الأشكال الاجتماعية المرضية لضرب من **الاستعمار الداخلي**، وذلك بمقدار ما أن اختلالات التوازن النقدية في إعادة الإنتاج المادي (وبالتالي أزمات التحكّم المتاحة للتحليل القائم على نظرية المنظومات) لم يعد يمكن تفاديها إلا بأن ندفع ثمنًا لها اضطرابات في إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة (نعني أزمات وأمراضًا مجرَّبة «ذاتيًا» ومهدِّدة للهوية).

يمكن بالاستناد إلى هذا الخيط الهادي أن يترابط المنطوقان (Aussagen) (p) و(q) في معنى أن مأسسة الفعل الاقتصادي والفعل الإداري بما هو فعل عقلاني بمقتضى غاية هي مؤوَّلة بوصفها ترسيخًا لوسطَي المال والسلطة في صلب عالم الحياة. وبذلك يعني المنطوق (q) أن المنظومات الجزئية المتمايزة عبر وسطَي المال والسلطة من شأنها أن تجعل ممكنًا مستوى من الإدماج أعلى من الذي في المجتمعات الطبقية المنظّمة في شكل دولة، وفي الوقت ذاته أن تفرض إعادة هيكلتها (في مجتمعات طبقية مبنيَة في شكل اقتصادي). وأخيرًا يمكن أن يقترن المنطوقان (q) و(r) بمساعدة الافتراض القاضي بأن آليات الإدماج في المنظومة، في المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة (entfaltet)، تمتدّ إلى ذلك النوع من ميادين الفعل التي لا يمكن أن تسدّ وظائفها إلا تحت شروط الإدماج الاجتماعي. فإذا ما عبّأ (ausfüllen) المرء هذا التخطيط بواسطة حجج فيبر، انكشف له ضوء جديد على نشأة الحداثة وتطوّرها. بذلك أريد أن أسلك على نحو بحيث إنني أنطلق من أطروحة فيبر عن البَرَقْرَطة (1)، ثمّ أرجع إلى تفسير نشأة المجتمعات الرأسمالية (2)، وبمساعدة إعادة البناء هذه أستأنف تشخيص فيبر عن العصر (3).

(1) أطروحة فيبر عن البَرَقْرَطة وقد أُعيدت صياغتها في مصطلحات المنظومة وعالم الحياة

إن البَرَقْرَطة هي لدى فيبر ظاهرة بمنزلة مفتاح بالنسبة إلى فهم المجتمعات الحديثة. وهذه على وجه التحديد تتميز بظهور نمط جديد من التنظيم: فإن الإنتاج الاقتصادي منظَّم على نحو رأسمالي بالاستعانة بمقاولين يعتمدون الحساب

---

(8) عملية «وَسْطَنَة»، «بناء وسائطي». (المترجم)

العقلاني (rational kalkulierend)[9]، والإدارة العمومية منظّمة على نحو بيروقراطي بالاستعانة بموظّفين مختصّين مكوَّنين قانونيًا، وبالتالي إن كلًّا منهما منظَّم في شكل منشأة (betriebsförmig)[10] أو في شكل شركة (anstaltsförmig)[11]. أما موارد المنشأة المادّية فهي مركّزة بين أيدي المالكين أو الرؤساء في حين أن عضوية التنظيم (Organisationsmitgliedschaft) جُعِلَت مستقلّة عن أي خصائص إسنادية (askriptiven Mermalen)[12]. وبذلك اكتسبت التنظيمات مقدارًا عاليًا من المرونة في الداخل، والاستقلالية في الخارج. ونتيجة نجاعتها، فإن أشكال التنظيم في الاقتصاد الرأسمالي وفي الإدارة الحديثة فرضت نفسها أيضًا في منظومات الفعل الأخرى، إلى حدّ بحيث إن المجتمعات الحديثة تظهر حتى بالنسبة إلى العامّي أو غير الخبير (der Laie) في صورة «مجتمع تنظيمات». وبالنسبة إلى عالم الاجتماع هذا النمط الجديد من التنظيم يوصى به في الوقت ذاته باعتباره مثالًا ساطعًا عن مفهوم المنظومة الاجتماعية المحكومة ذاتيًا. وليس مصادفة أن المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومات وجدت تطبيقها أوّل الأمر في سوسيولوجيا التنظيمات[13].

إن فيبر لا يزال يتمثّل نشاط التنظيمات بوصفه ضربًا من الفعل العقلاني بمقتضى غاية عمومًا. وبحسب تصوّره تنقاس عقلانية تنظيم ما بمدى قدرة المنشأة أو الشركة (Anstalt) على جعل الفعل العقلاني بمقتضى غاية ممكنًا بالنسبة إلى الأعضاء ومضمونًا لهم. وهذا **النموذج الغائي** الذي تخلّت عنه نظرية التنظيمات الأحدث عهدًا، لا يمكنه أن يفسّر لماذا لا تستطيع التنظيمات أن تحلّ مشاكل الحفاظ على البقاء إلا (أو حتى في المقام الأوّل فقط) عبر السلوك العقلاني بمقتضى غاية لأعضائها. وحتى بالنسبة إلى المنشأة الاقتصادية الرأسمالية والمنشأة الإدارية الحديثة، لا يجوز لنا أن نقبل أي تبعية خطّية لعقلانية التنظيم تجاه عقلانية الفعل الخاص بالأعضاء. ولهذا السبب لم تعد النزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية ترتبط بعقلانية المعرفة التي من شأن ذوات قادرة على المعرفة وعلى الفعل. وبالنسبة إلى

---

(9) محاسبين عقلانيًا. (المترجم)

(10) في شكل منشأة اقتصادية. (المترجم)

(11) في شكل مؤسسة عمومية، مصلحة عمومية. (المترجم)

(12) في معنى خصائص إلزامية تُعزى سلفًا إلى الفاعل. (المترجم)

(13) R. Mayntz (ed.), *Bürokratische Organisation* (Köln: 1968).

مسارات العقلنة المجتمعية اختار عقلانية المنظومات بوصفها نقطة مرجعية: إن «المعرفة» القادرة على العقلنة تعبّر عن نفسها عبر قدرة المنظومات الاجتماعية على التحكّم الذاتي. وإذا كان فيبر قد تصوّر العقلنة المجتمعية باعتبارها مأسسةً تتمّ عبر الأشكال التنظيمية للمنشأة والشركة، للفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، فنحن نجد أن السلوك العقلاني بمقتضى غاية لأعضاء التنظيم فقد من دلالته بالنسبة إلى مقاربة نظرية المنظومات، وما يهمّ الآن في المقام الأوّل هو المساهمة الوظيفية التي تؤدّيها المواقع والبرامج والقرارات والظروف والعناصر العرضية، في حلّ مشاكل المنظومة[14].

الحال أن فيبر يعلن أن ثمّة في نزعات البَرَقْرَطة في المجتمع بأكمله أمريْن يفرضان نفسيهما في شكل متزامن: الشكل الأعلى من العقلانية المجتمعية من جهة، والإدراج الناجع للذوات الفاعلة تحت القوّة المادّية لجهازٍ مستقلّ فوق رؤوسها من جهة أخرى. ومن خلال تحليل أقرب منهلًا، يتبين أن هذه الأطروحات في شأن فقدان الحرية لا تدين باستساغتها أو مقبوليتها إلا إلى الاستخدام الملتبس لعبارة «العقلنة». فإن دلالتها تنزاح بحسب السياق، من دون أن يُلحَظ ذلك، من عقلانية الفعل إلى عقلانية المنظومة. إن فيبر معجب بالإنجازات التنظيمية للبيروقراطية الحديثة، ولكن ما إنْ ينخرط في منظور الأعضاء والزبائن ويحلّل تشيؤ (Versachlichung)[15] العلاقات الاجتماعية داخل التنظيمات باعتبارها محوًا للشخصية (Entpersönlichung)، حتى يصف عقلانية البيروقراطيات الباسطة لديناميكياتها الخاصة، المنعتقة من مواقف الأخلاق المهنية وعمومًا المواقف العقلانية بمقتضى قيمة ما (wertrational)، في صورة **مَكَنَةٍ تعمل في شكل عقلاني**: «إن مكَنةً بلا حياة هي روحٌ متخثّرة. وكونها هذا فحسب، أمر يمنحها القدرة على أن تجبر الناس على خدمتها وعلى أن تعين المجرى اليومي لحياتهم في العمل بضرب من الهيمنة يشبه ما تجري عليه الحال على أرض الواقع داخل المصنع. والروح المتخثّر هو أيضًا مكَنة حيةٌ تمثّل التنظيم البيروقراطي بما فيه من التخصّص (Spezialisierung) في العمل الفنّي المدرَّب، وتحديده الكفاءات، وقواعده المنظّمة

---

(14) N. Luhmann, «Zweck-Herrschaft-Systeme,» *Der Staat* (1964), pp. 129 ff.

(15) تحويل العلاقات الاجتماعية إلى أشياء أو إلى موضوعات بحتة. (المترجم)

وعلاقات الطاعة المصنّفة بحسب تراتبية ما»[16] وبالتعاون مع المكَنة الميتة تعمل المكَنة الحية للبيروقراطية المستقلّة على توطيد «بيت الطاعة» (Gehäuse der Hörigkeit) هذا الذي دار الكلام عليه من قبل. بلا ريب، وحدها المكنات الميتة «تعمل» بالمعنى الفيزيائي لمفهوم العمل، وإلا سوف نقول إن المكنات «تؤدّي وظيفتها» (funktionieren) في شكل جيد إلى هذا الحدّ أو ذاك. إن استعارة المكَنة **الحية** تبتعد من النموذج الغائي وتوحي بعدُ بفكرة منظومة تسعى إلى الاستقرار في مقابل بيئة محيطة طارئة. ومن المؤكّد أن التمييز بين عقلانية المنظومات وعقلانية الغايات لم يتمّ إقحامه إلا في وقت متأخّر، لكن شيئًا مشابهًا كان قد خامر بعدُ فيبر في شكل حدسي. وفي أي حال، فإن أطروحة فقدان الحرية يمكن أن تُجعَل أكثر استساغة وأحسن قبولًا إذا ما نظرنا إلى البَرقَرَطة بوصفها علامة على مستوى جديد من تمايز المنظومات. وعندما تتمايز المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة عبر وسطَي المال والسلطة عن منظومة مؤسّساتية منصوبة داخل أفق عالم الحياة، فإنه تنشأ **ميادين للفعل منظَّمة صوريًا**، لم تعد مدمَجة عبر آلية التفاهم، وتخلّصت من ربقة سياقات عالم الحياة، وتخثّرت في نوع من الاجتماع (Sozialität) الحرّ من المعايير.

في ظلّ هذه التنظيمات الجديدة تكوّنت رؤى منظوماتية (Systemperspektiven) أخذ عالمُ الحياة مسافةً منها، وتمّ النظر إليه بوصفه جزءًا مكوّنًا لأي بيئة محيطة بالمنظومة. وتكتسب التنظيمات استقلاليتها من طريق **رسم للحدود يحيد البنى الرمزية لعالم الحياة**، ومن ثمّ تصبح **لامبالية** إزاء الثقافة والمجتمع والشخصية. وهذه المفاعيل يصفها لومان باعتبارها «تجريدًا للمجتمع من إنسانيته (Dehumanisierung)»، إذ إن الواقع الاجتماعي إنما يظهر في جملته وقد انكمش في شكل واقع تنظيمي مشيأ (versachlicht)[17] تمّ تخليصه من شروطه المعيارية. ولكن في الواقع، لا يعني 'التجريد من الإنسانية' سوى انفصال ميادين الفعل المنظَّم صوريًا عن عالم الحياة، والذي صار ممكنًا بفضل وسائط التحكّم، وهو لا يعني تجريدًا من الشخصية (Depersonalisierung) في معنى فصل منظومات الفعل المنظَّمة عن بنى الشخصية فحسب، بل إن التحييد المقصود يمكن على الأرجح أن نبينه

(16) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Ed. by J. Winkelmann (Köln: 1964), p. 1060.

(17) تمّ تحويله إلى «شيء» أو إلى «موضوع» بحت. (المترجم)

في ما يتعلق بالمكوّنيْن الآخرين لعالم الحياة كليْهما. ولنبدأ بعلاقة اللامبالاة بين التنظيم والشخصية.

لقد أخذت المنشآت والشركات الحديثة مبدأ العضوية الحرّة بجدّية كبيرة. وتحدّدت الحوافز وتوجّهات القيم والأعمال المطلوبة على مستوى وظيفي، بدورها، باعتبارها مساهمات يقدّمها الأعضاء إلى التنظيم. ومن خلال شروط العضوية، المقبولة ضمنيًا، وبمساعدة الاستعداد المعمّم للاتّباع لدى أعضائه، جعل التنظيم نفسه مستقلًّا عن تدابير الفعل والأهداف الملموسة، وعمومًا عن سياقات الحياة الجزئية التي لولا ذلك لكانت تدفّقت في التنظيم مع الخلفية الاجتماعية لخصائص الشخصية ولكانت عطّلت لا محالة قدرتها على التحكّم: «إن تمايز أدوار العضوية إنما يشكّل منطقة عازلة بين المنظومة والشخص وهو ما يمكّن من عملية فكّ ارتباط واسعة النطاق تفصل روابط المعنى في الفعل المطابق للمنظومة عن بنى المعنى وبنى الحوافز، الشخصية (persönlichen Sinn- und Motivstrukturen). وبمساعدة أدوار العضوية يمكن أن يتمّ ضمان التحفيز على المشاركة في المنظومة، بصرف النظر عن مطالب الفعل الداخلية للمنظومة، وأن يتمّ جعله مفيدًا في شكل معمّم بالنسبة إلى بنية داخلية للمنظومة، معقّدة موضوعيًا ومرنة زمانيًا»[18].

إن ما يمنحنا مثالًا تاريخيًا ذا أهمّية عن علاقة اللامبالاة بين التنظيم والمنتمين إليه المحيَدين في شكل «أعضاء»، هي المنشأة الرأسمالية، تلك التي تخلّصت من التدبير المنزلي (Familienhaushalt)[19] للمقاول. وبالنسبة إلى المنشأة، فإن سياقات الحياة الخاصة لـ كل المشتغلين صائرة إلى بيئة محيطة.

لكن منطقة اللامبالاة هي أمر لا ينشأ مع ذلك بين التنظيم والشخصية فحسب، فالأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى العلاقة مع الثقافة والمجتمع. وكما يمكن أن يتبين ذلك من خلال المثال التاريخي لعملية فصل الدولة المعلمَنة عن الكنيسة، ومن خلال نشأة قوّةٍ في يد دولةٍ (Staatsgewalt) لائكية (laizistisch) ممارسة للتسامح، تتطلّب الأشكال الحديثة للتنظيم أيضًا استقلالًا عن صور العالم التي

---

(18) K. Gabriel, *Analysen der Organisationsgesellschaft* (Frankfurt am Main: 1979), p. 107, and J. Grünberger, *Die Perfektion des Mitglieds* (Berlin: 1981).

(19) في معنى «الميزانية العائلية». (المترجم)

تقوم بالشرعنة، وعمومًا عن التقاليد الثقافية التي لم يمكن إلى حدّ الآن الاستفادة منها إلا عبر المواصلة (Fortbildung)[20] التأويلية لها. إن التنظيمات، بفضل الحياد الأيديولوجي، تفلت من قوّة التقاليد التي لولا ذلك لكانت سوف تحصر لا محالة مجال كفاءتها في تهيئة البرامج وطريقة التعامل (Handhabung) السيادي الخاص بها. ومثلما يتمّ تجريد الأشخاص، باعتبارهم أعضاء، من بنية شخصيّتهم، ويتمّ تحييدهم في شكل مقدّمي خدمات (Leistungsträgern)، كذلك يتمّ حرمان التقاليد الثقافية، باعتبارها أيديولوجيات، من قوّتها الإلزامية وتحويلها إلى موادّ من أجل أهداف التخطيط الأيديولوجي، وبالتالي من أجل معالجة إدارية لسياقات المعنى. ينبغي على التنظيمات أن تكون قادرة على تغطية حاجاتها للشرعنة بنفسها. إن الطريقة التي بها تكون ثقافة مشيَأةٌ في شكل بيئة محيطة بالمنظومة مستخدَمةً بوصفها مجرّد أداة من أجل الحفاظ على البقاء، هي أيضًا قد تمّ وصفها كأبلغ ما يكون من طرف لومان: «إن الأنساق التنظيمية (Organisationssysteme) هي متخصّصة حتى في تنظيم تبعات الفعل وعمليات تحييد غاياتها، وهكذا في تشكيل سياقات التأويل وسياقات التقويم 'الأيديولوجي' التي تحمل طابعها العرضي والنسبي على الجبين»[21].

وبلا ريب لا تتوقّف التنظيمات على الإلزامات الثقافية أو المواقف والتوجّهات الخاصة بالشخصية، فحسب، بل تجعل نفسها مستقلّة أيضًا عن سياقات عالم الحياة، وذلك بأن تحيد الخلفية المعيارية لسياقات الفعل المستقرّة في شكل غير رسمي والمنظّم من خلال الأخلاق السائدة (sittlich). إن العنصر الاجتماعي بما هو كذلك لا يتمّ امتصاصُه بأي وجه من طرف منظومات الفعل المنظَّمة، بل بالأحرى يتمّ تقسيمه إلى ميادين فعلٍ مشكّلة بحسب عوالم الحياة وأخرى محيَدة ضدّ عوالم الحياة، فبعضها مهيكَلٌ في شكل تواصلي، وبعضها منظَّم في شكل صوري. وهي ليست في علاقة **تراتبية** بين مستويات التفاعل ومستويات التنظيم، بل هي بالأحرى تتواجه بعضها **ضدّ** (gegenübertreten) بعضها الآخر، وذلك بوصفها ميادين فعل مدمَجة اجتماعيًا ومدمَجة منظوماتيًا. إن آلية التفاهم اللغوي التي هي أمر جوهري بالنسبة إلى الإدماج الاجتماعي، قد تمّ

---

(20) في معنى الإتمام والتكميل والاستكمال والتنمية والتهذيب. (المترجم)

(21) Gabriel, p. 102.

تعطيلُ قوّتها جزئيًا في ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا وتمّ تخفيفها بواسطة وسائط التحكّم. وهذه الوسائط ينبغي بلا ريب ترسيخها بوسائل القانون الصوري. ولهذا السبب فإن **طريقة تقنين** (Verrechlichung)[22] العلاقات الاجتماعية هي، كما سوف نرى، مؤشّر جيد على الحدود الفاصلة بين المنظومة وعالم الحياة.

أنا أسمّي «منظَّمة في شكل صوري» كل العلاقات الاجتماعية الطارئة داخل منظومات فرعية محكومة بوسائط، وذلك بمقدار ما تكون هذه العلاقات **متولّدة من القانون الوضعي**. وهي تمتدّ أيضًا إلى علاقات التبادل وعلاقات السلطة التي يتمّ إرساؤها بحسب القانون الخاص والقانون العام والتي تتخطّى حدود التنظيمات. ولا يزال العمل الاجتماعي والسيطرة السياسية في المجتمعات ماقبل الحديثة يرتكزان على مؤسّسات من درجة أولى، **تتّخذ القانون كساءً** وضمانة **فقط**، أما في المجتمعات الحديثة فقد تمّ تعويضها بأنظمة الملكية الخاصة والسيطرة المستمدّة من شرعية القانون (legal)، والتي **تظهر مباشرةً** في أشكال القانون الوضعي. فإن القانون الزجري الحديث قد فكّ ارتباطه مع الحوافز الأخلاقية، فهو يشتغل بوصفه وسيلة تحديد ميادين المشيئة الاعتباطية المشروعة بالنسبة إلى الأشخاص القانونيين الخواص أو تحديد مجالات النفوذ الشرعي بالنسبة إلى مالكي المناصب (بالنسبة إلى مالكي مواقع السلطة المنظّمة عمومًا). وإن المعايير القانونية هي في هذه الميادين من الفعل **تعوّض** الحاملَ ماقبل القانوني للسنن الأخلاقية (Sittlichkeit) الموروثة، والذي كانت تلك المعايير لا تتّصل به إلى حدّ الآن إلا بوصفها مؤسّسة فوقية (Metainstitution)[23]. لم يعد القانون يرتبط ببنى تواصلية موجودة سلفًا، بل هو يولّد أشكال التبادل وشبكات الإرشاد المناسبة للوسائط التواصلية، حيث يتمّ استبعاد سياقات الفعل الموجّه نحو التفاهم المستقرّة ثقافيًا إلى البيئات المحيطة بالمنظومة. وبحسب هذا المقياس تجري الحدود بين المنظومة وعالم الحياة، وبعبارة مجملة، بين المنظومات الفرعية للاقتصاد والإدارة البيروقراطية للدولة من جهة، ودوائر الحياة الخاصة (المدعومة من العائلة والجوار والجمعيات الحرة) وكذلك الفضاء العمومي (للخواص (Privatleute) والمواطنين)، من جهة أخرى. وهو أمر سوف أعود إليه لاحقًا.

---

(22) إضفاء الصبغة القانونية، قوْنَنَة ...إلخ. (المترجم)

(23) بوصفها «ميتا-مؤسّسة»، ما يتجاوز المؤسسة: مؤسّسة تحدّد اختيارنا للمؤسّسات. (المترجم)

إن التأسيس الصوري - القانوني لسياقات الفعل ونبذَ شبكات الفعل التواصلي في البيئة المحيطة بالمنظومة إنما يتجلّيان في العلاقات الاجتماعية داخل التنظيمات. أما إلى أي مدى تُستخدَم مجالات الاستعداد التي يمنحها التنظيم الصوري، استخدامًا عقلانيًا بمقتضى غاية، وإلى أي مدى تُنجَز النشاطات الموجَّهة (angewiesen) إنجازًا عقلانيًا بمقتضى غاية، وإلى أي مدى تُعالَج النزاعات الداخلية معالجةً عقلانية بمقتضى غاية، وإلى أي مدى من شأن مقتضيات (die Imperative) المردودية في المنشآت الاقتصادية، والتي ينبغي على الشركات الرأسمالية أن تخضع لها، أن ترْشَح من توجهات الفعل لدى أعضاء المنشأة، فتلك أسئلة لا يمكن بأي وجه، كما تبين ذلك الأبحاث التجريبية، أن يُجاب عنها في شكل استنباطي. وبالنسبة إلى توجّهات الفعل لدى الأعضاء، ليست العقلانية بمقتضى غاية هي ما هو مميز في المقام الأوّل، بل كون كل الأفعال توجد تحت شروط العضوية في التنظيم، وذلك يعني تحت مقدّمات ميدان تفاعلي منظّم بالقواعد القانونية. وحينما يفهم المرء المنشآت بوصفها منظومات فرعية منظّمة بقواعد ذاتية، فإن لحظة التنظيم القانوني إنما تأتي إلى الصدارة.

لقد تمّ الاعتراض عن حقّ ضدّ الخلفيات المثالية للنموذج الكلاسيكي عن البيروقراطية بأن البنية التنظيمية المعبَّر عنها في البرامج والمواقع لا تتحوّل أبدًا في شكل أوتوماتيكي ومن دون تشويه إلى فعلٍ تنظيمي محسوب، غير شخصي، متاح أمام الاختبار الموضوعي، ومستقلّ عن الوضعية[24].

---

(24) في شأن وضعية العمل في تنظيمات الدولة توصّل س. وولف (St. Wolff) على سبيل المثال إلى هذه النتيجة: «أنَ مَوْضَعة سابقة (Vorobjektivierung) كهذه هي إشكالية بالنظر إلى ممارسة الفعل في ظلّ الدولة العينية هو أمرٌ كنّا قد استطعنا بلا ريب أن نبينه بطرائق عدة:

- من ناحية **عرفانية**، حيث إن التموْضع (Situativität) التاريخي المحلّي للفعل الاجتماعي من شأنه أن يستوجب عمليات تعريف وتنميط ناشطة،

- من ناحية **اجتماعية**، حيث يجب على تطبيق قواعد الفعل أن تتوجّه بحسب السياقات المجتمعية الضيقة والواسعة لوضعية الفعل؛

- من ناحية **تحفيزية**، حيث يتبين - وبالتحديد أيضًا بالنسبة إلى تنظيمات الدولة - أن الفرضيات حول تحفيزٍ وقابلية تحفيزٍ موجّه حصريًا بحسب قيم التبادل، بمعنى غريب تمامًا عن «الأنا»، هي فرضيات متهافتة». St. Wolff, «Handlungsformen und Arbeitssituationen in staatlichen Organisationen,» in: E. Treutner, St. Wolff and W. Bonß, *Rechtsstaat und situative Verwaltung* (Frankfurt am Main: 1978), p. 154.

وحتى داخل ميادين الفعل المنظَّم صوريًا، فإن التفاعلات لا تزال تتشابك عبر آلية التفاهم. وإذا ما تمّ إقصاء كل مسارات التفاهم الحقيقية عن داخل التنظيم، فإنه لن يكون من الممكن الإبقاء على العلاقات الاجتماعية المنظّمة بقواعد صورية ولا تحقيق أهداف التنظيم. ومع ذلك، يظلّ النموذج الكلاسيكي عن البيروقراطية صحيحًا بمقدار ما يكون الفعل التنظيمي واقعًا **تحت مقدّمات** ميدان تفاعلي منظّم بقواعد صورية. ولأن هذا الميدان هو محيَّدٌ أخلاقيًا بواسطة تنظيم له صبغة قانونية، فإن **الفعل التواصلي يفقد قاعدة صلاحيته في المجال الداخلي للتنظيمات.**

إن أعضاء التنظيم، على مستوى التواصل، يفعلون **بتحفّظ** (unter Vorbehalt)[25]، وهم يعرفون أنهم **يستطيعون** أن يلجأوا إلى أنظمة وقواعد صورية ليس فقط في الحالات الاستثنائية بل أيضًا في الحالات الروتينية، هم ليسوا **مجبَرين** على أن يهدفوا إلى الإجماع بوسائل تواصلية. وتحت شروط القانون الحديث تعني صوْرَنة (Formalisierung)[26] العلاقات بين الأشخاص الترسيم المشروع للحدود بين مجالات القرار التي يمكن **إذا اقتضت الحال** أن تُستخدَم على المستوى الاستراتيجي. إن العلاقات الداخلية للمنشأة المشكَّلة من طريق العضوية في التنظيم، لا تعوّض الفعل التواصلي، لكنها **تجرّد** قاعدةَ صلاحيته من **سلطتها** (entmächtigen)، وذلك لفائدة الإمكان المشروع لأن تتمّ إعادة تعريف ميدان الفعل الموجّه نحو التفاهم كما تشاء في وضعيةِ فعلٍ معرّاة من سياقات عالم الحياة، ولم تعد متوقّفة على البلوغ إلى الإجماع. أما أنَّ إخراج (Externalisierung) سياقات عالم الحياة من الاعتبار بلا ريب لا ينجح من دون أن يترك أثرًا ما، فهو أمر يبينه التنظيم غير الرسمي (informell) الذي ينبغي على كل تنظيم صوري (formell)[27] أن يرتكز عليه. وإن التنظيم غير الرسمي يمتدّ إلى تلكم العلاقات الداخلية للمنشأة المنظّمة بقواعد مشروعة، علاقات هي على الرغم من تقنين الإطار يجوز أن يتمّ

(25) بشروط معينة. (المترجم)

(26) عملية إضفاء الطابع الصوري. (المترجم)

(27) علينا أن نلاحظ تلميح هبرماس إلى دلالتين متداخلتين في اللفظ المستعمل بين ما هو «صوري» (الصورنة) وما هو «رسمي» (الشرعنة). (المترجم)

إضفاء الطابع الأخلاقي عليها. ومن خلاله يتوسّع عالم الحياة لدى الأعضاء الذي لا يمكن حصره في شكل كامل أبدًا، إلى واقع التنظيم.

باختصار، يمكن أن نقول إن النزعات نحو البَرَقرَطة إنما تتمثّل لنا من المنظور الداخلي للتنظيمات باعتبارها **استقلالًا ذاتيًا** (Selbständigkeit) متناميًا عن مكوّنات عالم الحياة المستبعَدة إلى البيئة المحيطة بالمنظومة. ومن منظور عالم الحياة المعاكس، يتمثّل لنا نفسُ المسار باعتباره **استقلالًا تمّ فرضه من الخارج** (Verselbständigung)، إذ إنه من الأنظمة المؤسّساتية لعالم الحياة قد **سُحبت** ميادين الفعل التي تمّ إدماجها داخل المنظومة وتحويلها إلى وسائط تواصلية منزوعة اللغة. وإن إرساء سياقات فعلٍ لم تعد مدمَجة اجتماعيًا إنما يعني فصل العلاقات الاجتماعية عن هوية العاملين الفاعلين (handelnden Aktoren). إن المعنى الموضوعي لسياقات الفعل المستقرّة وظيفيًا لم يعد يمكن إلحاقُه بسياق الإحالة البيذاتي الخاص بالفعل الذي هو ذو معنى على الصعيد الذاتي، ولكن في الوقت ذاته، وكما يلاحظ ذلك توماس لوكمان (Luckmann)، يجعل نفسه قابلًا للملاحظة بوصفه سببية القدر في تجربة الحياة (das Erleben) وآلامها لدى الفاعلين: «إن مجرى الفعل هو معيَنٌ 'موضوعيًا' من قِبل سياق المعنى 'العقلاني بمقتضى غاية' الذي من شأن الميدان المؤسّساتي المتخصّص في كل مرة، ولكنه لم يعد يمكن إدراجُه في سياق المعنى 'الذاتي' الخاص بسيرة الحياة الفردية (Einzelbiographie)[28] من دون مشاكل. وبكلمات أخرى، فإن المعنى الموضوعي للفعل هو في أغلب ميادين الوجود اليومي المهمة بالنسبة إلى بقاء المجتمع هو لم يعد يتطابق مع المعنى الذاتي للفعل تطابقا بديهيًا»[29]. أما ما إذا كان هذا الوضع القاضي بأن منظومات الفعل تتجاوز آفاق عالم الحياة ولم يعد يجرّبها الفاعلون باعتبارها كلًّا جامعًا (eine Totalität)، هو وضع سوف يؤدّي إلى مشاكل في الهوية، فهذه بلا ريب مسألة أخرى[30]، إذ إن مشاكل كهذه لن تطرح نفسها في شكل لا

---

(28) السيرة الذاتية بما هي سيرة الحياة الخاصة بكل فرد. (المترجم)

(29) T. H. Luckmann, «Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftstheorie,» in: H. G. Gadamer and P. Vogler (eds.), *Neue Anthropologie* (Stuttgart: 1972), vol. 3, p. 190.

(30) Gabriel, pp. 168 ff.

مناص منه إلا إذا كان ينبغي علينا أن نتوقّع نزعة لا يمكن إيقافها نحو بَرقَرطة ماضية قدمًا على الدوام.

ترتكز وظيفانية المنظومات لدى لومان في واقع الأمر على الافتراض المسبق بأن عالم الحياة المهيكَل رمزيًا هو في المجتمعات الحديثة قد تمّ بعدُ دحرُه إلى محاريب بنية اجتماعية تمكّنت من الاستقلال في شكل منظومة ونجحت في استعماره. وعلى الضدّ من ذلك، فإن كون وسائط التحكّم من قبيل المال والسلطة ينبغي أن تكون مرسَّخة مؤسّساتيًا في صلب عالم الحياة، هو أمرٌ يتكلّم في بادئ الأمر لمصلحة أولوية معينة تتمتّع بها ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا على حساب السياقات المُمَوْضَعة للمنظومة. أجل، إنه داخل ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا إنما يتمّ جزئيًا تجريدُ آليةِ تنسيق عملية التفاهم من سلطتها، لكن التوازن النسبي بين الإدماج الاجتماعي وإدماج المنظومة إنما هو مسألة عسيرة، ينبغي عدم حسمها إلا بواسطة التجربة.

أما إذا كانت نزعات البيروقراطية التي وصفها فيبر سوف تبلغ يومًا ما الطور الذي أشار إليه أورويل (Orwell)، حيث تكون كل عمليات الإدماج قد انقلبت من آلية التنشئة الاجتماعية عبر التفاهم اللغوي التي هي، في نظري، أساسية من قبل كما من بعد، إلى آليات منظوماتية، وما إذا كانت حالة كهذه ممكنة عمومًا من دون إجراء تحويل في البنى الأنثروبولوجية العميقة، فهذه مسألة مفتوحة. أنا أرى أن مواطن الضعف المنهجية في وظيفية منظوماتية مطروحة بإطلاق هي كامنة على وجه الدقّة في أنه يختار مفاهيمه الأساسية و**كأن** ذلك المسار الذي أدرك فيبر بداياته، قد بلغ نهايته، **وكأن** بَرقَرطَة صارت كاملة قد نزعت الإنسانية (dehumanisiert) عن المجتمع في جملته، وخاصة قد كدّسته في منظومة تخلّصت من رسوخها في عالم الحياة المهيكَل تواصليًا، في حين أن عالم الحياة هذا، من جهته، قد تمّ إنزاله إلى منصب المنظومة الفرعية إلى جانب منظومات أخرى. هذا «العالم المحوّل إلى إدارة (verwaltet)» كان بالنسبة إلى أدورنو بمنزلة رؤية الرعب الأقصى، أما بالنسبة إلى لومان فقد صار افتراضًا مسبقًا مبتذلًا[31].

---

(31) إن غابرييل قد اشتغل على هذا الأمر بوصفه نكتة الإشكال في الجدال بين فيبر ولومان. يراجع:
Ibid., p. 114.

(2) إعادة بناء تفسير فيبر عن نشأة الرأسمالية

قبل أن أعود، من زاوية مسألة وَسْطَنَة (Mediatisierung) عالم الحياة، إلى تشخيص فيبر عن العصر الحاضر، أودّ أن أفحص، كيف يمكن أن يتمّ الربط بين أطروحة البَرَقْرَطة التي تمّ تخريجها بواسطة مفاهيم - المنظومة/ عالم الحياة، وأطروحة العقلنة التي وضعها فيبر.

إن ما هو مقوِّم بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالي الناشئ هو تمايزُ المنظومة الاقتصادية عن نظام الحكم إبّان عصر الإقطاع الأوروبي. وهذا النظام بدوره قد أعاد تنظيم نفسه تحت المقتضيات الوظيفية لنمط الإنتاج (Produktionsweise)[32] الجديد في هيئة الدولة الحديثة. ففي الاقتصاد الرأسمالي صار الإنتاج في الوقت ذاته لامركزيًا ومعدَّلا على نحو لاسياسي عبر الأسواق. وإن الدولة التي هي ذاتها ليست منتجة اقتصاديًا (wirtschaftet)[33] وهي تقتطع الموارد اللازمة للخدمات النظامية من المداخيل الخاصة، هي التي تنظّم وتؤمّن التبادلات القانونية بين المتنافسين الذين يتحمّلون مسار الإنتاج بصفتهم من الخواصّ. وهكذا تكوّن النواتان المؤسّساتيتان، نعني المنشأة الرأسمالية والجهاز الإداري الحديث، بالنسبة إلى ماكس فيبر، الظواهر التي تحتاج إلى تفسير. بلا ريب، ما يسوغ في المنشأة الرأسمالية، ليس مأسسة العمل المأجور، بل الطابع التخطيطي (Planmässigkeit) للقرارات الاقتصادية، الموجّه نحو الربح والمرتكز على المحاسبة (Buchführung) العقلانية، وذلك باعتباره المكسب اللافت الذي تمّ إحرازه على مستوى التطوّر. إن تفسير ماكس فيبر هو في بادئ الأمر لا يتعلق بإرساء أسواق العمل، تلك التي تجعل قوّة العمل المجرّدة تتحوّل إلى عامل تكلفة في حساب الفوائد داخل المنشأة، بل هو يتعلق بـ «روح الرأسمالية»، وبالتالي بتلك الذهنية التي تميزُ الفعل الاقتصادي العقلاني بمقتضى غاية لدى رجال الأعمال الرأسماليين الأُول. وفي حين أن ماركس يتصوّر نمط الإنتاج باعتباره ظاهرة تحتاج إلى تفسير ويبحث في تراكم رأسمال بوصفه الآلية الجديدة **للإدماج في المنظومة**، فإن ماكس فيبر، من

---

(32) «النمط» الجديد وليس «العالم» الجديد كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 344). (المترجم)

(33) في معنى أنها لا «تقتصد»، أي لا تدير نشاطًا اقتصاديًا. (المترجم)

خلال صياغته المشكل، قد أدار البحث نحو وجهة أخرى. وما يعتبره أمرًا ينبغي تفسيره (Explanandum)[34] هو انقلاب الاستقطاب من الاقتصاد وإدارة الدولة إلى توجّهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، وهذه التغييرات تقع ضمن بُعد **الإدماج الاجتماعي**. وبالفعل، فإن الشكل الجديد من الإدماج الاجتماعي مكّن من مأسسة الوسط المالي (Geldmedium)[35]، ومن ثم مأسسة آليات جديدة للإدماج داخل المنظومة.

ينطلق ماركس من مشاكل الإدماج في المنظومة، أما فيبر فمن مشاكل الإدماج الاجتماعي. فإذا ما فصل المرء بين هذين المستويين التحليليين، فإن نظرية فيبر عن العقلنة يمكن أن تُستأنَف في نطاق نموذج تفسير كنت قد رسمت معالمه في موضع آخر[36] تحت زوايا النظر الآتية:

- إن قدرات التعلّم المكتسَبة من بعض أعضاء المجتمع أو بعض المجموعات الهامشية، إنما تجد طريقها عبر مسارات تعلّم نموذجية إلى المنظومة التأويلية (Deutungssystem) للمجتمع. كذلك، فإن بنى الوعي والأرصدة المعرفية المتقاسَمة على مستوى جمعي إنما تمثّل في مصطلحات المعرفة التجريبية والرؤى الخلقية العملية **طاقة عرفانية** تمكن الاستفادة منها على صعيد المجتمع.

- إن المجتمعات تتعلّم بمجرّد (indem) أن تحلّ مشاكل المنظومة التي تمثّل متطلّبات التطوّر، وبذلك أنا أفهم المشاكل التي تنهك قدرات التحكّم المتاحة داخل حدود تشكيلة اجتماعية معطاة. إن المجتمعات تستطيع أن **تتعلّم على صعيد التطوّر**، وذلك بمجرّد أن تستخدم التمثّلات الأخلاقية والقانونية المتضمَّنة في صور العالم من أجل إعادة تنظيم منظومات الفعل وتكوّن شكلًا جديدًا من الإدماج الاجتماعي. وهذا المسار يمكن أن يتمثّل نفسه باعتباره التجسيد

---

(34) هو شيء في حاجة إلى تفسير (ظهور الدخان مثلًا)؛ ويقابله «explanans»، أي التفسير نفسه (اشتعال النار). ويبدو أن الترجمة الإنكليزية قد أثبتت العكس (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 313). (المترجم)

(35) «الوسط المالي» وليس «آلية المال» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Ibid., p. 313) والترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 344). (المترجم)

(36) Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 30 ff., 175 ff.

(Verkörperung)[37] المؤسساتي لبنى العقلانية، والتي تكون صريحة بعدُ على المستوى الثقافي.

- إن إرساء **شكل جديد من الإدماج الاجتماعي** يسمح بوضع المعرفة التقنية - التنظيمية القائمة موضع التنفيذ (Implementierung) (أو يسمح بإنتاج معرفة جديدة)، نعني **بزيادة القوى المنتجة**، وتوسيع نطاق تعقّد المنظومة. وبذلك تمتلك مسارات التعلّم في ميدان الوعي الخلقي - العملي، بالنسبة إلى التطوّر الاجتماعي، وظيفةً رائدة (Schrittmacher)[38].

تبعًا لهذه النظرية، فإن زخم التطوّر يتميز عبر المأسسة التي تجعل حلّ مشاكل المنظومة التي تؤدّي إلى الأزمات في كل مرة أمرًا ممكنًا، وهذا على أساس خصائص من الممكن إرجاعها إلى عملية تجسيد بنى العقلانية. ومع التجسيد المؤسّساتي لبنى العقلانية التي كانت قد تكوّنت بعدُ في ثقافة المجتمعات القديمة، ينبثق **مستوى** جديد من **التعلّم**. ولا تعني المأسسة هنا جعل نماذج ثقافية أو **مضامين** توجّه معين إلزاميةً، بل على الأرجح يتعلق الأمر بأن إمكانات **بنيوية** جديدة قد انفتحت أمام عقلنة الفعل. فإن مسار التعلّم قد تمّ تمثّله على صعيد التطوّر بوصفه عبارة عن وضعِ طاقةِ تعلّمٍ معينة موضع التنفيذ. وهذا المسار بدوره يجب أن يكون من الممكن تفسيرُه سببيًا بالرجوع إلى بنى وأحداث. أما المشكل المنهجي الصعب، نعني كيف يمكن مفهوميًا أن ندرك التأثير المتبادل بين البنى والأحداث، والدافع على الأحداث المولّدة للمشاكل، والتحدّي المتمثّل في الإمكانات التي تبقى مفتوحة على الصعيد البنيوي، فهو مشكل أنا أتركه جانبًا[39].

وإذا ما اتّبع المرء هذه التوجّهات الافتراضية استطاع أن يعيد بناء هيكل مقاربة التفسير التي وضعها فيبر، إذ ينبغي أن يكون ممكنًا، في ما يخصّ المركّبات المؤسّساتية التي تميز مستوى التطوّر الحديث، أن نتبين أنها (1) مركّبات وظيفية

---

(37) «التجسيد» وليس «المماثلة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 345). وهو أمر يتكرر لاحقًا. (المترجم)

(38) ولكن هناك تلميح آخر إلى معنى «المنبّه لضربات القلب» أو المحفّز لها. (المترجم)

(39) يراجع بهذا الصدد: W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), pp. 256 ff.

من أجل حلّ مشاكل المنظومات التي ظلّت إلى حدّ الآن غير قابلة للحلّ، وأنها (2) تجسّد بنى وعيٍ أخلاقية من مستوى أعلى. وبذلك يكمن التفسير السببي في أننا (3) نبرهن بالاعتماد على صور العالم المعقلَنة عن طاقة عرفانية من جنسها، و(4) أن نشير إلى الشروط التي تحتها يمكن أوّلًا اختبار التجسيدات المؤسّساتية لبنى الوعي الموسومة ثقافيًا ثمّ تحقيق استقرارها وأخيرًا (5) أن نتعرف إلى مراحل سيرورة التعلّم ذاته بالاعتماد على المسارات التاريخية. وبالنسبة إلى التفسير السببي ينبغي بذلك أن يتمّ تركيب التفسيرات الوظيفية مع التفسيرات البنيوية. ولا أستطيع هنا أن أملأ نموذج التفسير هذا وإن في شكل بياني، لكنني أودّ أن أشير إلى الطريقة التي بها يمكن أن يتمّ «احتلال» النموذج بواسطة وجهات نظر تحتها كان فيبر قد بحث في النزعة العقلانية الغربية.

بصدد (1) سوف تكون مهمّة تحليل ذي نزعة وظيفية أن يشير إلى **مشاكل المنظومة** التي يطرحها المجتمع الإقطاعي في العصور الوسطى المبكّرة[40]، تلك التي لا يمكن حلّها على أساس إنتاج زراعي منظّم بحسب القانون الإقطاعي ومصحوب بعمل يدوي حضري، وأسواق محلّية وتجارة بعيدة قائمة على استهلاك الكماليات، وذلك لأنها لا بدّ من أن تتجاوز قدرة التحكّم وملكة التعلّم في المجتمعات السياسية الطبقية، إذ إن ما يميز التطوّر الأوروبي ليس هو **نوع** هذه المشاكل المنظوماتية التي كانت قد تصارعت معها ثقافات كبرى أخرى، بمقدار ما على الأرجح أنها قد استُقبِلَت باعتبارها من جنس **تحدّيات التطوّر**. هكذا، فإن المهمّة التالية لتحليل ذي نزعة وظيفية سوف تتمثّل في أن يفسّر لماذا استطاع نمط الإنتاج الذي نشأ حول النواة المؤسّساتية **للمنشأة الرأسمالية** أن يحلّ تلك المشاكل، بمجرّد أن تطوّرت **سلطة الدولة الحديثة**، تلك التي تضمن النظام المدني القائم على القانون الخاص، وبالتالي مأسسة الوسط المالي، وعمومًا شروط الحفاظ على مسار اقتصادي غير مسيَس (entpolitisiert)، محرَّر من المعايير الأخلاقية والتوجّهات على أساس قيمة الاستعمال، وذلك بالنسبة إلى أسواق ذات حجم معين، وحتى بحجم الدولة الإقليمية[41]

---

(40) تاريخ أوروبا بين عامي 500 و1000 للميلاد. (المترجم)

(41) تكمن قوّة مقاربة التفسير الماركسية، من قبلُ كما من بعدُ، في أنه ينبغي عدم إرجاع النمط =

بصدد (2) سوف يكون من شأن **التحليل البنيوي** بعد ذلك أن يوضّح الخصائص الصورية لتوجّهات الفعل الضرورية وظيفيًا بالنسبة إلى المنشآت الرأسمالية والإدارات الحديثة. لقد بحث فيبر في البناء المعياري للفعل العقلاني بمقتضى غاية وذلك سواء تحت **الجوانب الأخلاقية للمهنة** أو **الجوانب القانونية**. أما بالنسبة إلى التجسيد التحفيزي لتوجّهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، التي هي دائمة وشاملة على نحو بحيث إنها تستطيع أن تشكّل دورًا مهنيًا، فإن القوّة التنسيقية (systematisierend) لوعيٍ خلقي مسدَّد بحسب مبادئ معينة، هي مطلوبة. ولهذا السبب فإن التحليل البِنيوي يتوجّه بحسب «القرابة الاختيارية» (Wahlverwandschaft)[42] بين **«الأخلاق البروتستانتية»** و**«روح الرأسمالية»** المتخثّرة في الثقافة المهنية الحديثة. لقد بين فيبر من خلال بنية أخلاق القناعة القائمة على خصوصية النعمة (gnadenpartikularistisch) والمجرّدة من الطابع المؤسساتي، لماذا تستطيع هذه الأخلاق أن تنفذ إلى كل دوائر الحياة وأطوار الحياة، وأن تبني العمل المهني بناءً دراميًا بوصفه كلًّا (als ganze)[43] وفي الوقت ذاته أن تؤدّي إلى النتائج غير الأخوية الناجمة عن موضعةٍ معينة للعلاقات البيشخصية. ومن جهة أخرى، فإن ما هو مطلوب بالنسبة إلى التجسيد العقلاني بمقتضى قيمة للفعل العقلاني بمقتضى غاية في منظومة المؤسّسات هو **قانونٌ قائم على مبدأ التشريع** (Satzungsprinzip) **ومبدأ التعليل**. وهنا يتوجّه التحليل البنيوي بحسب أسس الصلاحية في القانون الحديث الذي، بحسب الفكرة، يعوّض الصلاحية التقليدية من طريق التوافق المنشود في شكل عقلاني. إن عملية وضعنة (Positivierung) القانون وتقنينه (Legalisierung) وصورنته هذه، والتي

= الجديد للإنتاج إلى عوامل خارجية، بل إلى الديناميكية الداخلية للمنظومة الاقتصادية. يُراجع في هذا السياق المناقشة المهمة حول مقاربات: ب. سويزي (P. Sweezy) وإ. والارشتاين (I. Wallerstein) وأ. ج. فرانك (A. G. Frank)، وذلك من طريق: R. Brenner, «The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism,» *New Left Review*, vol. 104 (1977), pp. 25 ff., and B. Fine, «On the Origins of Capitalist Development,» *New Left Review*, vol. 109 (1978), pp. 88 ff.

(42) هو مصطلح كيمياوي يصف تجاذب العناصر الكيمياوية. استعمله غوته عنوانًا لرواية له نشرها في عام 1809 وطبّقه على تجاذب وتنافر العلاقات الإنسانية بشكل قاهر. وهو مصطلح استلهمه فيبر واستعمله في أبحاثه السوسيولوجية. كما استخدمه لاحقًا فالتر بنيامين. (المترجم)

(43) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 347). (المترجم)

هي ضرورية من الناحية الوظيفية بالنسبة إلى مأسسة المال والسلطة وبالنسبة إلى تنظيم مناسب للفعل الاقتصادي والفعل الإداري، إنما تعني في الآن نفسه عملية فصلٍ صريح بين مطابقة القانون (Legalität) ومطابقة الأخلاق (Moralität). وبذلك فإن منظومة القانون في جملتها معتمدة على تعليلٍ مستقلّ هو ليس ممكنًا إلا في مفاهيم خاصة بأخلاقٍ مابعد تقليدية.

بصدد (3) عندما يتمّ التعرّف إلى المؤسّسات التي تميز الانتقال إلى المجتمعات الحديثة بوصفه سيرورةَ تعلّم تطوّرية، فإنه ينبغي عندئذ أن تتمّ الإبانة عن أن بنى العقلانية المتجسّدة فيها كانت **متاحة باعتبارها بنًى لصور العالم**. وفي الواقع، فإن فيبر في دراساته المقارنة عن الأخلاق الاقتصادية في الأديان العالمية أراد أن يبين أن عقلنة صور العالم أدّت على خطّ التقاليد اليهودية - المسيحية، وعلى هذا المسلك الغربي للتطوّر فحسب، إلى فهم غير مركزي للعالم وإلى تمايز دوائر قيم ثقافية ذات منطق خاص بها، وبالتالي أيضًا إلى تمثّلات قانونية وتمثّلات أخلاقية مابعد تقليدية. إن ذلك **شرط ضروري** بالنسبة إلى أي «تداخل بين الإتيقا والقانون»، في مجراه يتمّ تغيير الأنظمة الدنيوية للمجتمع.

بصدد (4) إن **التفسير السببي** للانتقال إلى الحداثة هو بلا ريب لا يمكن أن ينجح إلا متى ما تمّ العثور أيضًا على تلك الشروط التي تكون **كافية** من أجل استخدام الطاقة العرفانية المتوفرة، مهما كانت انتقائية، إزاء التجديدات المؤسّساتية **المميزة**. وهذه تشير، كما تمّ ارتسامُ ذلك تحت 1)، إلى شكل جديد من الإدماج الاجتماعي، هي تجعل ممكنًا مستوىً جديدًا من التمايز داخل المنظومة وتسمح بتوسيع القدرة على التحكّم خارج حدود مجتمع طبقي متناضد، ومؤلَّف سياسيًا. وفي هذا السياق تنتمي عوامل ناقشها فيبر بالتفصيل واستأنفها بارسونز أيضًا (من قبيل الموقع الخاص للمدينة التجارية في العصر الوسيط والحقوق السياسية لمواطني المدن، والتنظيم الصارم للكنيسة الكاثوليكية الرسمية، والدور النموذجي للقانون الكنسي (kanonisches Recht)، والتنافس بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية (weltliche Macht)، ونزع المركزية عن القوى الحاكمة داخل مجتمع شبه متجانس ثقافيًا ...إلخ). وثمّة عوامل أخرى ينبغي أن تفسّر لماذا بإمكان المركّبات المؤسّساتية أن تنفذ وأن تستقرّ. إنه مع توسيع الدولة

الإقليمية وتعزيز اقتصاد السوق فحسب، إنما يدخل المجتمع الرأسمالي في طور إعادة الإنتاج المكتفية بذاتها، المحكومة بآليات دفع خاصة بها. وإنه مع تهيئة سيادة شرعية (legal) من أجل نظام قانوني ونظام دستوري مدني فحسب، إنما يتمّ إرساء علاقة تكامل وظيفي واستقرار متبادل بين الاقتصاد الرأسمالي والدولة غير المنتجة.

بصدد (5) لو أن خطاطة التفسير قد تمّت بلورتها إلى حدّ بحيث إنه يمكننا أن نرتّب الحدوث التاريخي تحت هذه الزوايا النظرية، فإنه سوف يبقى بمنزلة مهمّة كبرى أن نقوم بوصف تطوّر مسار التعلّم في مفردات الحركات الاجتماعية والاضطرابات السياسية. لقد ركّز ماكس فيبر جهده تقريبًا في شكل حصري على فترة الإصلاح وعلى بعض الحركات الطائفية الناجمة عنها، وترك جانبًا الثورات المدنية والحركات الجماهيرية في القرن التاسع عشر. وهو بلا ريب اقتفى أثرًا مهمًّا نحو مأسسة بنى وعي جديدة، مابعد تقليدية. وهذا المسار انبعث مع تغيير المواقف في أخلاق المهنة وبلغ ذروته في المأسسة القانونية - الصورية لتجارة السوق والسيادة السياسية واستمرّ في توسّع إمبراطوري لميادين الفعل المنظَّمة صوريًا (وللتأثيرات الجانبية للبيروقراطية). وهذا الأثر هو مهمٌّ نظرًا إلى أنه يعتري تشكّل المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط **من زاوية نظر عالم الحياة**. ومن مواقف أخلاق المهنة استقرأ فيبر أن تطوّر مسار التعلّم يبتدئ مع عقلنة معينة لعالم الحياة، تمسّ، في بادئ الأمر، الثقافة وبنية الشخصية ثمّ في وقت لاحق فحسب تعتري الأنظمة المؤسساتية.

لقد استند فيبر إلى موادّ تاريخية نتج منها أن ترسيخ الوسط المالي في عالم الحياة هو مسارٌ **انبعث** مع ترسيخ تحفيزي معين لتوجّهات الفعل العقلانية في صلب الطبقات الحاملة للرأسمالية المبكّرة، وقد كانت محمولة أوّل الأمر من توجّهات الفعل **الأخلاقية**، وذلك قبل أن تتمكّن من اتّخاذ هيئة **مؤسّساتية في شكل قانوني**. ويقود الدرب من أخلاق المهنة البروتستانتية إلى نظام القانون الخاص المدني. إن المنظومة الاقتصادية الرأسمالية، التي تعدّل التبادل في الداخل (بين المنشآت الرأسمالية) وفي الخارج (من قبيل المبادلة مع الاقتصاد المنزلي المرتبط بالأجر والدولة المرتبطة بالضرائب) عبر الوسط المالي، هي حقًّا لم

تنشأ من الأمر السامي (das Fiat)[44] الصادر عن مشرّع ما يكون قد وضع وسيلة تنظيمية قانونية بهدف إرساء نمط جديد من الإنتاج. وإن نشأة الدول ذات الحكم المطلق، حيث يمكن التشجيع على إرساء نمط جديد من الإنتاج بطريقة مركنتيلية (merkantilistisch)[45]، هي ذاتها جزء من مسار التراكم الأصلي هذا، الذي صار ممكنًا في أوّل الأمر بفضل الفعل العقلاني بمقتضى غاية لدى بعض المقاولين الرأسماليين الأوائل، والذي جعل بعد ذلك من الفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية الخاص بموظّفين مختصّين ودارسين للحقوق، أمرًا لا يقلّ ضرورة عن التدريب القمعي للطبقات المنبتّة والمفقّرة على أشكال الحياة البروليتارية وعلى انضباط العمل الرأسمالي. وفي أي حال، فإن مأسسة تبادل اقتصادي معدَّل بواسطة الأسواق هي لا تشكّل إلا عملية إتمام هذا التطوّر فحسب. فإنما وحدها المأسسة القانونية للوسط المالي في نطاق أنظمة القانون المدني الخاص في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر هي التي جعلت المنظومة الاقتصادية مستقلّة عن الحوافز المولّدة من خارج والخاصة وغير المحتملة للمجموعات الجزئية. وحالما تمّ توطيد الاقتصاد الرأسمالي، بوصفه منظومة فرعية محكومة بوسائط، لم يعد يحتاج إلى الترسيخ الإتيقي، نعني العقلاني بمقتضى قيمة، لتوجّهات الفعل العقلانية. وأمر كهذا يعبّر عن نفسه عبر استقلال المنشآت والمنظّمات عن حوافز الفعل لدى أعضائها.

إن درب العقلنة الذي أشار إليه فيبر، يمكن إذًا أن يتوضّح من جهة أن ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا لا يمكن أن تنفصل عن سياقات عالم الحياة، إلا بعد أن تكون البنى الرمزية لعالم الحياة ذاته قد تمايزت تمايزًا كافيًا. وإن قوْنَنة (Verrechtlichung)[46] العلاقات الاجتماعية تتطلّب درجة عليا من تعميم القيم، وتحريرًا واسعًا للفعل الاجتماعي من السياقات المعيارية، كما يتطلّب تقسيم

---

(44) بالمعنى الأصلي هو أمر التكوين في معنى «ليكن نورٌ فكان نور» (سفر التكوين، الأصحاح 1: 3 – 14). (المترجم)

(45) بطريقة تجارية بحتة. المركنتيلية مذهب تجاري ساد في أوروبا من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر. يعتمد أساسًا اقتصاديًا له الذهب والنزعة الحمائية وإنشاء الشركات الكبرى. (المترجم)

(46) إضفاء الطابع القانوني. (المترجم)

الأعراف الاجتماعية (Sittlichkeit)[47] العينية إلى واجبات أخلاقية (Moralität)[48] وواجبات قانونية (Legalität). إن عالم الحياة ينبغي أن يكون معقلَنًا إلى حدّ بحيث إن ميادين الفعل المحيَد أخلاقيًا (sittlich) يمكن أن يتمّ تعديلها في شكل مشروع (legitim) من خلال الاستعانة بالإجراء الصوري لوضع المعايير وتعليل المعايير. وينبغي أن يكون التراث الثقافي مذوَّبًا (verflüssigt)[49] إلى حدّ بحيث إن الأنظمة المشروعة يمكن أن تستغني عن الأسس الدغمائية التي حدّدتها التقاليد. وينبغي أن يكون بإمكان الأشخاص، داخل المجال العرضي لميادين الفعل الخاضعة لمعايير مجردة وعامة، أن يفعلوا على نحو مستقلّ إلى حدّ بحيث إنهم يستطيعون، من دون وضع الهوية الخاصة بهم موضع الخطر، الانتقال من السياقات المعرَّفة خلقيًا التي من شأن الفعل الموجّه نحو التفاهم، إلى ميادين الفعل المنظَّمة قانونيًا[50].

(3) استعمار عالم الحياة: استئناف تشخيص فيبر العصر الحديث

عندما أدخلنا نظرية فيبر بهذه الطريقة في صلب أنموذج التفسير الخاص بنا، ظهرت أيضًا مفارقة العقلنة الاجتماعية، والتي تمّ استقراؤها في ظواهر البَرقَرطة، تحت ضوء مغاير، فإن فقدان الحرية الذي كان فيبر قد عزاه إلى البَرقَرطة، نحن الآن لم نعد نستطيع أن نفسّره بواسطة انقلاب من عقلانية غائية معلَّلة في شكل عقلاني بمقتضى قيمة إلى عقلانية غائية منبتّة الجذور إتيقيًا

(47) «الحياة الأخلاقية» لشعب ما، «النظام الأخلاقي»، القيم العميقة، الحياة المدنية (أرسطو)، وربما أيضًا «العمران البشري»، «الاجتماع الإنساني» كما لدى ابن خلدون. يجمع هذا المصطلح الهيغلي العسير على الترجمة إلى أي لغة، بين معنى «الأعراف» السائدة لدى شعب ما بوصفها «روحه» وبين معنى «الحياة في المدينة» بالمعنى اليوناني. وهو عنوان وضعه هيغل للقسم الثالث من كتابه **مبادئ فلسفة القانون**، ويضمّ لحظات «العائلة» و«المجتمع المدني» و«الدولة»، وبذلك هو لا يتعلق بالوعي الخلقي الذي قصده كانط. (المترجم)

(48) الوعي الخلقي بالمعنى الكانطي. أي توجيه إرادة الفعل نحو ما يجب أن يكون. (المترجم)

(49) بالمعنى الحرفي «مُسال» و«مُميَع» و«مذوَّب»: أي أُزيل عنه الجمود والتجمّد وصار ذا سيولة، أي قابلًا للتغير والنشاط والتجدّد. ومن ثمّ صار قادرًا على التخلّي عن تحفّظه وتكلّسه وتشدّده. (المترجم)

(50) يراجع: St. Seidman and M. Gruber, «Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber,» *British Journal of Sociology*, vol. 28 (1977), pp. 498 ff.

(ethisch)[51]. لم يعد يمكن الظواهر ذات الصلة أن تنبثق في نموذجنا عمومًا من وصف توجّهات فعلٍ معقلَنة بدرجة عالية، إذ هي تسوغ الآن باعتبارها **مفاعيل نوع من فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة.** لم تعد توجد علاقة مفارقة بين أنماط مختلفة من توجّه الفعل، بل بين المبادئ المختلفة للتنشئة الاجتماعية. إن عقلنة عالم الحياة قد مكّنت من استقطاب حوّل (Umpolung)[52] الإدماج الاجتماعي إلى وسائط تحكّم مستقلّة عن اللغة، وبالتالي من تحقيق انفصال بين ميادين فعلٍ منظَّمة صوريًا، هي الآن تؤثّر بوصفها واقعًا مُمَوْضَعًا في سياقات الفعل التواصليّ، وترفع ضروراتها الخاصة في وجه عالم الحياة. إلا أنه لا يجوز عندئذ أيضًا أن يتمّ فهم تحييد مواقف الأخلاق المهنية على أنه بذاته علامة على الأمراض الاجتماعية. فإن البَرقَرَطة التي تظهر عندما يتمّ تعويض الإتيقا بالقانون، هي في بادئ الأمر ليست سوى علامة على أن مأسسةَ وسط تحكّم معين قد بلغت خاتمتها.

تكمن ميزة هذا التأويل في كونه يجعل فرضية العلمنة المثيرة للتساؤل والتي بها كان من المفروض أن يُفسَّر تأكّل المواقف القائمة على الأخلاق المهنية، فرضيةً زائدة عن الحاجة. كذلك فإن ضوءًا آخر وقع على الملامح غير العقلانية للأخلاق البروتستانتية، والتي سوف تبقى بالضرورة غير مفهومة طالما أنه لا يمكن أن تُفهَم هذه الملامح إلا بوصفها شروطًا ضرورية من أجل الترسيخ التحفيزي للفعل العقلاني بمقتضى غاية. ولكن إذا ما كان ينبغي أن تسوغ البَرقَرَطة منذ أوّل الأمر بوصفها مكوّنًا عاديًا في مسار التحديث، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يمكن أن تتحدّد النوعيات المَرضية التي تتّصل بها أطروحة فيبر عن فقدان الحرية. ومن أجل ارتسام العتبة التي عندها تنقلب **عملية وَسْطَنة** (Mediatisierung)[53] **عالم الحياة إلى عملية استعمار** (Kolonialisierung) **له**، على الأقلّ على مستوى التحليل، أودّ بادئ الأمر أن أدقّق علاقات التبادل القائمة في المجتمعات الحديثة ما بين المنظومة وعالم الحياة.

---

(51) كلمة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 318). (المترجم)

(52) انقلاب قطبي. (المترجم)

(53) إخضاع عالم الحياة لوسائط التحكّم. (المترجم)

(أ) علاقات التبادل بين المنظومة وعالم الحياة في المجتمعات الحديثة

كنّا قد تصوّرنا الرأسمالية وجهاز الدولة الحديثة بوصفهما منظومتين فرعيتين، كانتَا قد تمايزتَا عن منظومة المؤسّسات، وبالتالي عن المكوّنات الاجتماعية لعالم الحياة، عبر وسائط المال والسلطة. وتجاه هذا الأمر تصرّف عالمُ الحياة بطريقة مميزة. ففي المجتمع البرجوازي (bürgerliche Gesellschaft)[54] تكوّنت ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا، في مقابل ميادين الفعل المدمَجة منظوماتيًا في الاقتصاد والدولة، بوصفها تؤلّف دائرة الحياة الخاصة (Privatsphäre) والحياة العمومية (Öffentlichkeit)[55] اللّتيْن ترتبطان إحداهما بالأخرى على نحو تكاملي. فأما النواة المؤسّساتية لدائرة الحياة الخاصة فتكوّنها العائلة الصغيرة، التي تمّ إعفاؤها من الوظائف الإنتاجية، وتخصيصها لمهمات التنشئة الاجتماعية، عائلة صغيرة تُعرَّف من منظور منظومة الاقتصاد باعتبارها البيئة المحيطة **بالتدبير المنزلي** (Haushalt)[56] **الخاص**. وأما النواة المؤسّساتية للحياة العمومية فتكوّنها شبكات التواصل المعزَّزة بواسطة المنشآت الثقافية والصحافة، وفي وقت لاحق الوسائط الجماهيرية (Massenmedien)[57]، وهي شبكات من شأنها أن تجعل من الممكن مشاركة جمهور من الخواص المحبّين للفن في إعادة إنتاج الثقافة ومشاركة جمهور من المواطنين في الإدماج الاجتماعي الذي يتمّ بتوسّط الرأي العمومي (öffentliche Meinung)[58]. وبذلك يتمّ تعريف الحياة العمومية الثقافية والسياسية من منظور منظومة الدولة باعتبارها البيئة المحيطة الوجيهة **لاكتساب الشرعنة**[59].

---

(54) العبارة تعني أيضًا «المجتمع المدني». (المترجم)

(55) لا يتعلق الأمر بمجرّد «الفضاء العمومي» أو الساحة العمومية، بل بالحياة العمومية أو العلنية أي «المفتوحة» (offen) أمام جميع فئات المجتمع والواضحة «الجلية» (offenbar) و«الصريحة» (offenherzig). (المترجم)

(56) الاقتصاد المنزلي، التجارة الأسرية ...إلخ. (المترجم)

(57) وسائل الإعلام الجماهيري. (المترجم)

(58) الرأي العام، السائد بين الناس ...إلخ. (المترجم)

(59) لقد سبق أن حلّلت البنى الاجتماعية للمجتمع البرجوازي على نحو مفصّل ضمن:

Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: 1962);

عن تاريخ مفهوميْ دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي يراجع:

= L. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis* (Stuttgart: 1979),

متى ما أخذنا بوجهة نظر المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة، فإن التفاعلات مع دوائر عالم الحياة المحاذية لها في كل مرة إنما تتمّ في شكل علاقات تبادلية متحوّلة في شكل متواز. ذلك أن منظومة الاقتصاد هي تُبادل أجرًا مقابل محاصيل العمل (بوصفها عوامل إنتاج (Faktoreingabe))[60]، كما تتبادل الممتلكات والخدمات (بوصفها تصديرًا (Ausgabe) للمنتجات الخاصة) في مقابل طلبات المستهلكين. أما الإدارة العمومية فهي تتبادل أعمالًا تنظيمية في مقابل ضرائب (بوصفها عوامل إنتاج) وقرارات سياسية (بوصفها تصديرًا للمنتجات الخاصة) في مقابل ولاء الجماهير.

لا تأخذ الخطاطة المثبتة (الجدول (VIII–1)) في الاعتبار سوى التبادل بين ميادينِ فعلٍ تخضع لمبادئ الإدماج الاجتماعي المختلفة في كل مرة، وبالتالي تهمل علاقات التبادل التي تقيمها دوائرُ عالم الحياة أو المنظومات الفرعية، بعضها مع بعض في كل مرة. وفي حين أن كل منظومات الفعل بحسب بارسونز تكوّن بيئات محيطة بعضها بالنسبة إلى بعض، وتشكّل في كل مرة وسائط خاصة، وتضبط التبادل بين المنظومات عبر هذه الوسائط، فإن مفهوم المجتمع من مستويين الخاص بنا يتطلّب التفريق بين منظور المنظومات ومنظور عالم الحياة. وإن التبادل المعروض في الجدول (VIII–1) هو ناتج من منظور المنظومة الاقتصادية والإدارية الفرعية. ولأن دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي يمثّلان ميادين فعل مهيكَلة في شكل تواصلي، وليس في شكل منظوماتي، وبالتالي لم يتمّ الجمع بينها من طريق وسائط التحكّم، فإن علاقات التبادل لا يمكن تنفيذها إلا عبر وسطيْن اثنيْن. ومن منظور عالم الحياة، فإن ما يتبلور في شأن علاقات التبادل هذه هو الأدوارُ الاجتماعية للشغيل والمستهلك من جهة، وللزبون والمواطن من جهة أخرى (للتبسيط أترك جانبًا بنية الأدوار الخاصة بالمنشآت الفنية وبالفضاء العمومي الفني والأدبي).

= وفي شأن التاريخ الاجتماعي للفضاء العمومي: H. U. Gumbrecht, R. Reichardt and Th. Schleich (eds.), *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, 2 vols. (München: 1981).

(60) تسمّى أيضًا «Inputfaktoren». (المترجم)

الجدول (VIII-1)

العلاقات بين المنظومة وعالم الحياة من منظور منظوماتي

الأنظمة المؤسساتية لعالم الحياة	علاقات التبادل	المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط
دائرة الحياة الخاصة	1) س' ← قوة العمل م → أجر العمل 2) م → الممتلكات والخدمات م' ← الطلب	المنظومة الاقتصادية
الفضاء العمومي	1) أ) م' ← الضرائب س → خدمات تنظيمية 2) ب) س → قرارات سياسية س' ← ولاء الجماهير	المنظومة الثقافية

س: وسط السلطة

م: الوسط المالي

تُعرَّف العلاقات في الفئتين (1) و(1أ) عبر **أدوار تابعة للتنظيم**، فإن منظومة التشغيل تضبط تبادلها مع عالم الحياة عبر الدور الذي يأخذه العضو في التنظيم، أما الإدارة المتصلة بجمهور فعبر الدور الذي يأخذه الزبون. وكلا الدورين متقوّمان في شكل قانوني بالرجوع إلى التنظيمات. إن الفاعلين الذين يضطلعون بدور العمّال أو بدور زبائن الإدارة العمومية[61]، يتخلّصون من سياقات عالم

(61) «الإدارة العمومية»؛ عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 352). (المترجم)

الحياة ويتأقلمون مع ميادين فعلٍ منظَّمة صوريًا. هم إما يقومون بمساهمة نوعية في التنظيم ويتمّ تعويضهم على ذلك (عادةً في شكل أجر أو راتب)، أو هم يحصلون على خدمة نوعية في التنظيم ويقدّمون مقابل ذلك تعويضًا معينًا (عادةً في شكل ضريبة).

إن نقْدَنَة (Monetarisierung)[62] قوّةِ العمل وأنشطةِ الدولة وبَرَقْرَطَتَها لا تتمّان، متى نظرنا تاريخيًا، من دون آلام، بل مقابل ثمن هو تدمير أشكال الحياة التقليدية، فإن مظاهر المقاومة ضدّ اقتلاع القرويين العامّيين والبروليتاريا الحضرية من جذورهم، والتمرّد ضدّ فرض الدولة التسلّطية، وضدّ الضرائب ولوائح الأسعار والترتيبات التجارية، وضدّ تجنيد المرتزقة ...إلخ، كلّها تحيط بطريق التحديث الرأسمالي[63]، وإن ردات الفعل المدافعة في أوّل الأمر قد تمّ استبدالها منذ القرن التاسع عشر بنضالات الحركة العمّالية المنظّمة. وبصرف النظر عن التأثيرات الجانبية المدمّرة للمسار العنيف للتراكم[64] ولتكوّن الدولة، فإن أشكال التنظيم الجديدة طوّرت بفضل النجاعة الكبيرة للمستوى العالي من الإدماج، قوّة كبيرة على الإصرار والاستمرار. إن بإمكان نمط الإنتاج الرأسمالي والسيادة البيروقراطية - الشرعية أن يؤدّيا مهمات إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة، وفي لغة بارسونز: وظائفَ التكيف وبلوغ الأهداف على نحو أفضل من المؤسّسات السابقة، الإقطاعية أو الخاصة بالدولة التعاونية (ständestaatlich)[65]. وإن هذه هي «عقلانية» التنظيم الذي له شكلُ المنشأة (betriebsförmig)[66] وله طابع المؤسسة (anstaltsmässig)[67]، تلك التي ظلّ ماكس فيبر يشير إليها بلا هوادة.

---

(62) التحويل إلى قيمة نقدية. (المترجم)

(63) Ch. Tilly, «Reflections on the History of European State-Marking,» in: Ch. Tilly (ed.) *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: 1975), pp. 3 ff., and A. Griessinger, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert* (Frankfurt am Main: 1981).

[ملاحظة: خطأ مطبعي: State-Marking؛ الصواب: State-Making. (المترجم)]

(64) تراكم رأس المال. (المترجم)

(65) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 321). (المترجم)

(66) المنشأة الاقتصادية. (المترجم)

(67) المؤسسة العمومية. (المترجم)

على نحو مغاير يجري الأمر مع الفئة الثانية من العلاقات التبادلية، فإن أدوار المستهلك (2) من جهة، والمشارك في مسارات الرأي العمومي (2أ) من جهة أخرى، هما في الحقيقة أمران معرَّفان أيضًا **بالرجوع إلى** ميادين فعل منظّمة صوريًا، ولكن ليس على نحو **تابع للتنظيم**. إن المستهلك يخوض علاقات تبادلية، بل إن العضو في الجمهور، بمقدار ما يمارس وظائف المواطن، هو أيضًا عضو في المنظومة السياسية، لكن أدوارهما لا يتمّ إحداثها بالطريقة ذاتها الخاصة بأدوار الشغيل والزبون، نعني بواسطة أمر (rechtliches Fiat) قانوني فحسب. إن التعبيرات (Normierungen) القانونية ذات الصلة إنما لها شكل العلاقات التعاقدية أو الحقوق العمومية الذاتية، وهذه ينبغي أن يتمّ الإيفاء بها من خلال توجّهات الفعل، حيث يعبّر عن نفسه سلوك خاص في الحياة أو شكل من الحياة الثقافية والسياسية للأفراد المنشّئين اجتماعيًا، وبذلك تحيل أدوار المستهلك والمواطن على مسارات تكوين سابقة، حيث كانت قد تشكّلت أفضليات وتوجّهات قيم ومواقف ...إلخ. وتوجّهات كهذه متى ما تمّ تشكيلها في دائرة الحياة الخاصة وفي الفضاء العمومي، لا يمكن، كما هي الحال مع قوة العمل أو الضرائب، أن يتمّ «شراؤها» أو «جمعها» من التنظيمات الخاصة أو العمومية[68]. وهذا الأمر ربّما يفسّر، لماذا تتعلق المثل العليا البرجوازية في المقام الأول بهذه الأدوار. إن **استقلالية قرار الشراء** لدى المستهلكين المستقلّين و**استقلالية قرار الانتخاب** لدى المواطنين المالكين زمام أمرهم (souverän) هما بلا ريب مصادرتان فقط بالنسبة إلى الاقتصاد البرجوازي ونظرية الدولة التي من جنسه. ولكن في خضمّ هذه الافتراضات (Fiktionen) تمّ تسخير أمر مفاده أن نماذج الطلب ونماذج إضفاء المشروعية الثقافية تكشفان عن بنى ذات قوانين خاصة بها، فهي ملتصقة بسياقات عالم الحياة وليست مفتوحة أمام قبضة الاقتصاد والسياسة كما هي حال الكمّيات المجرّدة لقوة العمل أو الضرائب.

مع ذلك فإن قوّة العمل هي أيضًا ليست من عند نفسها (von Haus aus) كمّية مجرّدة. فإنه بالاستناد إلى أنموذج تحويل الأفعال الشغلية الملموسة إلى قوّة عمل مجرّدة، مستلَبة بوصفها سلعة، إنما كان ماركس قد درس حتى مسار

(68) «من التنظيمات الخاصة أو العمومية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 354). (المترجم)

التجريد الفعلي الذي يدخل في كل مكان حيث ينبغي على عالم الحياة، في خضمّ التبادل مع منظومة الفعل الاقتصادية أو الإدارية، أن **يتكيف** مع وسطٍ تحكّمٍ معين. ومثلما أن العمل الملموس ينبغي أن يتمّ تحويله إلى عمل مجرّد حتى يمكنَ أن يتمّ تبادله مقابل أجر ما، كذلك ينبغي أيضًا أن يتمّ تحويل التوجّهات بمقتضى القيمة الاستعمالية إلى أفضليات في الطلب، وتحويل الآراء المفصَح عنها في شكل عمومي والتعبيرات الجماعية عن الإرادة إلى ولاء جماهيري إلى حدّ ما، حتى يمكن أن يتمّ تبادلها مقابل خيرات استهلاكية وقيادة سياسية. إن وسائط المال والسلطة لا يمكنها أن تعدّل العلاقات التبادلية بين المنظومة وعالم الحياة إلا بمقدار ما تكون منتوجات عالم الحياة قد تمّ **تجريدها، على نحو مناسب للوسط** (mediengerecht)، إلى عواملِ إنتاجٍ بالنسبة إلى المنظومة الفرعية ذات الصلة، التي لا تستطيع أن تكون في علاقة مع البيئات المحيطة بها إلا عبر الوسط الذي يخصّها.

سوف نرى أن مسارًا مشابهًا من التجريد وقع أيضًا في علاقة الزبائن مع إدارات الدولة الاجتماعية، بل إن هذه هي الحالة النموذجية بالنسبة إلى استعمار عالم الحياة الذي هو بمنزلة أساس تقوم عليه ظواهر التشيؤ في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة. وهذه الحالة تطرأ عندما لم يعد يمكن التعويض عن تدمير أشكال الحياة التقليدية من خلال ملء أكثر فعالية لوظائف المجتمع بأكمله. إنه بمقدار ما تنسلخ مكوّنات سيرة الحياة الخاصة، وينسلخ شكل سياسي - ثقافي من الحياة عن البنى الرمزية لعالم الحياة فحسب، وذلك عبر إعادة التعريف النقدي للأهداف والعلاقات والخدمات، لأمكنة الحياة وأزمنة الحياة، كما عبر بَرَقرَطة القرارات والواجبات والحقوق، والمسؤوليات والتبعيات، إنما تصبح التقييدات الوظيفية لوسائط المال والسلطة لافتة. وكنّا قد وضّحنا بالاعتماد على نظرية الوسائط لدى بارسونز، أن ميادين الفعل التي تملأ الوظائف الاقتصادية والسياسية هي وحدها التي يمكن أن يتمّ تهيئتها بحسب وسائط التحكّم. فإن هذه الوسائط تتعطّل في ميادين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وهي لا تستطيع أن تعوّض في هذه الوظائف آلية التفاهم التي تنسّق الفعل. وعلى خلاف إعادة الإنتاج **المادّي** لعالم الحياة، فإن إعادة إنتاجه الرمزي لا يمكن، من دون مفاعيل مرضية جانبية، أن يتمّ استقطابها على أسس الإدماج المنظوماتي.

يظهر أن النَّقدَنَة والبَرقَرطة تتجاوزان حدود الحالة السوية (Normalität)[69] بمجرّد أن تستخدمَا المواردَ المتأتية من عالم الحياة والمهيكَلة بحسب قانونها الخاص، استخدامًا أداتيًا (instrumentalisieren). لقد لاحظ ماكس فيبر، قبل كل شيء، العوائق التي تنجم عن أن سيرة الحياة الخاصة تتهيأ بحسب علاقة عمل منظَّمة أو أن شكل الحياة يتهيأ بحسب التعليمات النافذة لسلطة (Obrigkeit) منظَّمة بصورة قانونية. لقد فهم تهيئة العضوية التنظيمية للشغيل والتبعية التنظيمية للزبون باعتبارها أخطارًا محدقة بالحرية الفردية، وسحبًا محتملًا للحرية.

(ب) الأسلوب الموحّد للسلوك في الحياة والتجفيف البيروقراطي للفضاء العمومي السياسي

يمكن أيضًا، في الإطار النظري نفسه، أن نفسّر ظواهر فقدان المعنى التي كانت قد جلبت انتباه فيبر الناقد لعصره: ألا وهي الأساليب الأُحادية لسيرة الحياة والجفاف البيروقراطي للفضاء العمومي السياسي. وفي حالة ما إذا بلغت المقتضيات الوظيفية لميادين الفعل المنظَّمة جدًّا إلى حدّ دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي، نعني إلى دوائر عالم الحياة التي تمّت تنشئتها الاجتماعية أوّلًا بواسطة التواصل، فإننا نستطيع على أساس تأويلها أن نتكهّن على نحو دقيق بظهور التداخلات التي لاحظها فيبر.

وبمقدار ما تكفّ أخلاق المهنة (Berufsethik)[70] البروتستانتية عن طبع خاتمها على سلوك الحياة الخاصة، فإنه يتمّ استبعاد (verdrängt)[71] سلوك الحياة المنهجي – العقلاني للطبقات البرجوازية وتعويضه بأسلوب الحياة التخصّصي – النفعاني لـ«المختص بلا روح» وبأسلوب الحياة الإستطيقي – السعادوي

---

(69) الوضعية العادية. (المترجم)

(70) أخلاق المهنة وليس «الأخلاق» فقط كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 356). وعلينا دومًا أن نلمح المعنى الثلاثي الذي يشير إليه فيبر: «الدعوة» و«المهنة» ولكن أيضًا «الرسالة» بالمعنى الديني أو الأخلاقي. والمترجمون حيارى، إذ عليهم أن يختاروا أحد المعاني أو لفظة واحدة تؤدي المعاني الثلاثة كما فعل المترجم الإنكليزي الذي يثبت «the calling» (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 323)، وهي من المصادفات اللغوية الرائقة. (المترجم)

(71) في معنى «الكبت» أيضًا. (المترجم)

لـ «المتمتع بلا قلب»، ومن ثمّ بطرائق حياة متكاملة ما لبثت أن صارت ناجعة لدى الجماهير أيضًا. وكلا الأسلوبين يمكن بكل وضوح أن يتمثّلا في أنماط مختلفة من الشخصية. ولكنهما يستطيعان أيضًا أن يتملّكا الشخص نفسه، ومن خلال تقطيع كهذا للشخص يفقد الفرد القدرة على أن يمنح قصّة حياته مقدارًا معينًا من الاصطفاف (Ausrichtung)[72] الموحّد.

بمقدار ما يتمّ قطع سلوك الحياة المنهجي - العقلاني عن جذوره على المستوى الخلقي (moralisch)[73]، فإن توجّهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية تحقّق استقلالَها بنفسها: إن التأقلم الذكي على مستوى الاختصاص مع الوسط (Milieu) المُمَوْضَع للتنظيمات الكبرى إنما يقترن بحساب نفعاني للمصالح الخاصة. إن سلوك الحياة لدى الإنسان المختصّ هو تحت سيطرة المواقف الأداتية على المستوى العرفاني، وذلك بإزاء نفسه وبإزاء الآخرين. وبذلك يتراجع الإلزام الأخلاقي تجاه المهنة أمام الموقف الأداتي إزاء شغلٍ يفتح حظوظ الدخل والرقي ولم يعد يفتح حظوظ الاطمئنان على الخلاص الشخصي أو تحقيق الذات في شكل علماني. ومنذ الآن صار فيبر يسمّي فكرة المهنة (Beruf) ثفلًا أو نفايةً[74]. وعلى الضدّ من ذلك، فإن أسلوب حياة إنسان المتعة هو متعين عبر المواقف الإفصاحية. وهذا النمط فحص عنه فيبر من زاوية نظر التعويض عن أشكال الكبت التي تفرضها سيرةُ حياة عقلانيةٌ. إن التلفّظ الفنّي - الخلّاق الصادر عن ذاتية سريعة الإثارة والتفاني في التجارب الإستطيقية وزيادة القدرات على التجارب الحية (Erlebnisfähigkeiten) الجنسية والشبقية، إنما تتحوّل إلى مركز لطريقة ما في الحياة، تعِدُ بـ «الخلاص داخل العالم»: من اليومي، وقبل كل شيء أيضًا من الضغط المتزايد للنزعة العقلانية النظرية والعملية»[75].

---

(72) في معنى تنظيم المرء حياته على شكل واحد: أن يبني تاريخ حياته على أساس سردية واحدة. (المترجم)

(73) لفظة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Ibid., p. 323). (المترجم)

(74) Weber, *Wirtschaft*, p. 314.

[باللاتيني في النص: caput mortuum. بالمعنى الحرفي «رأس ميت»، وهو في الأصل عنصر كيمياوي هو الراسب أو الباقي الأخير الذي لا يمكن أن يُستخرَج منه أي شيء ذو فائدة، وبالمعنى المجازي هو البقية الباقية من شيء أو جهد أو عمل ما. (المترجم)]

(75) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1963), vol. 1, p. 555.

ما يخشاه فيبر هو أن يتمّ في شكل مطّرد إضعاف دائرة الحياة الخاصة من حيث قوّة التوجّه التي من شأنها. فإن الأسلوب الأُحادي في سيرة الحياة، أكان أداتيًا أو إفصاحيًا، أو جامعًا بينهما، هو لا يمنح القوّة الداخلية التي تستطيع أن تعوّض الوحدة البيذاتية لعالمِ حياةٍ تحميه التقاليد، بالوحدة التي من شأن سيرة الحياة الخاصة، المولّدة ذاتيًا والموجّهة أخلاقيًا والمستلهمة من القناعات.

إن **مشاكل التوجيه** إنما تقابلها في الفضاء العمومي **مشاكل الشرعنة** (Legitimation)، لأن كل هيمنة بيروقراطية - قانونية (bürokratisch-legal)[76] إنما تتسبّب، كما يعتقد فيبر، في خسارة في الشرعنة (Legitimation) هي على المستوى الموضوعي لا بدّ منها، ولكن على المستوى الذاتي يصعب تحمّلها. وإذا بالفعل السياسي يُختَزل في الصراع حول السلطة الشرعية وحول ممارستها. وقد لاحظ فيبر «الإقصاء التام لكل عنصر أخلاقي من الاستدلال السياسي»[77]. إن شرعية (Legitimität)[78] السلطة التي تحتكرها الدولة الحديثة، إنما تتمثّل في قانونية (Legalität)[79] القرارات وفي المحافظة على الإجراءات المطابقة للقانون (Rechtsförmig)، بحيث إن الصبغة القانونية هي في آخر المطاف ترتكز على سلطة الذين بإمكانهم أن يعرّفوا ما يسوغ بوصفه إجراءً مطابقًا للقانون.

لا يستخرج فيبر هذه النتائج لنفسه باعتباره عالمًا اجتماعيًا فحسب، بل يوحي على الأرجح بأنها تعين أيضًا مقدّمات الفعل لدى المواطنين الذين يتقاسمون مسار الشرعنة. وفي عيون هؤلاء، فإن نظامًا سياسيًا غير قادر على التبرير (rechtfertigung) المعياري، مثله مثل صراع حول السلطة السياسية، ولا يزال لا يندلع إلا باسم قوى إيمانية ذاتية، إنما ينبغي أن يظلّ مدينًا (schuldig bleiben)[80] لهم بالشرعنة. إن منظومة سياسية لم تعد القوّة الملزِمة للصور الدينية - الميتافيزيقية عن العالم تحت تصرّفها، هي مهدّدة بسحب الشرعنة منها. وما يخشاه فيبر قبل كل شيء

---

(76) في معنى ما هو مطابق للقوانين بمجرّدها. (المترجم)

(77) Ibid., p. 548.

(78) شرعية لا تجد أساسها في ما هو «قانوني» فحسب، بل في مصدر سلطة من نوع آخر. (المترجم)

(79) الصبغة القانونية. (المترجم)

(80) مدين للمحكومين بالمشروعية، في معنى أنه مذنب في حقّهم، وأنه ملزم باكتساب المشروعية حتى يحكمهم. (المترجم)

هو التعجيز بواسطة انتظارات شرعنة مزيفة، ليس من الممكن الإيفاء بها، من قبيل الاحتياجات غير المشبَعة إلى عدالة مادّية من طرف الذين لا يمكنهم الرضا بـ «الأمر الواقع الأساسي» القاضي بأن «قدرنا هو أن نعيش في عصر غريب عن الله (gottfremd)[81] وخال من الأنبياء»[82]، ومن طرف الذين يتوقون إلى بدائل وأنبياء زائفين. يشكّ فيبر في أن تكون العدمية البطولية التي قد تبدو وحدها مناسبة لنمط الشرعنة الخاص بنوع السيطرة القائم على الريبة من القيم، شيئًا يمكن أن يتمّ تنشئته اجتماعيًا في شكل ناجع على نطاق واسع. ولا سيما أن «مع انبعاث المشاكل الطبقية الحديثة» قد تعزّزت في ميدان العمالة، بدعم من أيديولوجيي اليمين، تلك «الموضوعات العامة التي تضعف النزعة الصورية في القانون». إن الهيمنة التي لها صبغة قانونية، ترتكز على نزعة صورية ضعيفة الشرعنة ويصعب تحمّلها على المستوى الذاتي، وهي نزعة تُهين «غرائز الطبقات غير المحظوظة التي تطالب بالعدالة المادية»[83].

لقد أراد فيبر أن يُرجع سواء مشاكل التوجيه في الحياة الخاصة أم مشاكل الشرعنة السياسية أيضًا إلى انهيار العقل الجوهري، وإلى «فقدان المعنى». لكننا رأينا أنه لم يفلح في أن يفسّر الاستقطاب بين طالب التخصّص وطالب المتعة باعتباره ظاهرة ناجمة عن التصارع بين دوائر القيم التي تملك قوانينها الخاصة (eigengesetzlich)، أو أن يُدرج في شكل متّسق مظاهر الضعف في الشرعنة على الهيمنة القانونية المتآكلة بسبب النزعة الوضعية، وذلك في إطار نموذج العقلنة الخاص بالمجتمعات الحديثة. كذلك، فإن كلتا هاتين الصعوبتين إنما تضمحلّان إذا ما نحن وضعنا الظواهر الموصوفة في نطاق نقد العصر في ارتباط مع التصوّر الذي راجعناه عن أطروحة البَرْقَرطة، وأرجعناها إلى ضرب من استعمار عالم الحياة بواسطة مقتضيات المنظومة، تلك التي تطرد العناصر الخلقية - العملية خارج ميادين سيرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي السياسي. لا عدم تصالح

(81) «غريب عن الله» وليس «بلا إله» (godless) كما تقول الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 324). وليس «فارغًا» من الله كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 357). (المترجم)

(82) M. Weber, *Gesammelte Politischen Schriften*, Ed. by J. Winkelmann (Tübingen: 1958), p. 610.

(83) Weber, *Wirtschaft*, p. 654.

دوائر القيم الثقافية ولا تصادم أنظمة الحياة المعقلَنة في ضوئها هما سبب أساليب الحياة الأُحادية أو حاجات الشرعنة غير المستجاب لها، بل نقدَنة الممارسة اليومية وبَرَقرَطتها، أكان ذلك في ميادين الحياة الخاصة أم العمومية. وعندئذ، فإن ملاحظات فيبر الناقدة للعصر إنما تظهر تحت ضوء مغاير.

بمقدار ما تُخضع المنظومةُ الاقتصادية شكلَ الحياة الخاص بالتدبير المنزلي وسيرةَ الحياة الخاصة بالمستهلكين والشغالين، فإن النزعة الاستهلاكية والفرادنية المتملّكة وموضوعات الأداء والتنافس تكتسب قوّة ضاربة. إن الممارسة التواصلية اليومية هي معقلَنة في شكل أُحادي، وذلك لمصلحة أسلوب تخصّصي - نفعاني في الحياة، وهذا الانقلاب الناجم عن الوسائط إلى توجّهاتِ فعلٍ عقلانية بمقتضى غاية يستدعي ردّةَ فعلِ نزعةٍ سعادوية متخفّفة من هذا الضغطً المتأتي من العقلانية. وكما أن دائرة الحياة الخاصة قد تمّ تقويضها وتجريفها من طرف المنظومة الاقتصادية، كذلك قُوّض الفضاء العمومي وجُرّف من طرف المنظومة الإدارية. إن التسلّط البيروقراطي وتجفيف المسارات التلقائية لتكوّن الرأي والإرادة وسّعا المجال، من جهة أولى، من أجل تعبئة مخطّطٍ لها لولاء الجماهير، ومن جهة أخرى سهّلا فكَّ الارتباط بين القرارات السياسية والموارد التي تساعد على الشرعنة المتأتية من سياقات الحياة العينية، المكوّنة للهوية. وبمقدار ما تفرض هذه النزعات نفسها تنشأ الصورةُ المنمّقة (stilisiert) من طرف فيبر عن هيمنة ذات صبغة قانونية، تعيد تعريف المسائل العملية على أنها مسائل تقنية، وتصدّ التطلّعات نحو عدالة مادية بواسطة إحالة وضعانية على الشرعنة (Legitimation) بواسطة الإجراءات.

لكن إذا نحن لم نُرجع مشاكل التوجيه ومشاكل الشرعنة إلى تدمير الشروط العرفانية التي تحتها يمكن المبادئ الدينية والميتافيزيقية أن تنشر قوّة مؤسِّسة للمعنى (sinnstiftend)، وإذا نحن بدلًا من ذلك فسّرناها بتفكّك سياقات الحياة المدمَجة اجتماعيًا ومساواتِها بميادين الفعل المنظَّمة صوريًا الخاصة بالاقتصاد الرأسمالي وجهاز الدولة البيروقراطي، فأي مكانة لا تزال محفوظة عندئذ بالنسبة إلى أطروحة فيبر عن فقدان المعنى؟ فبسبب الاستخدام الأداتي (Instrumantalisierung)[84]

(84) الَأدْوَنَةُ. (المترجم)

لعالم الحياة تحت الإكراهات المنظوماتية تعاني الممارسة التواصلية اليومية من اصطفاف (Ausrichtung) وراء توجّهات الفعل العرفانية - الأداتية وتنزع نحو تكوين ردود فعل من جنسها. لكن هذه العقلنة أو التشيئة الأُحادية للممارسة اليومية التي هي مصوّبة منذ أوّل أمرها نحو تعاون معين للعنصر العرفاني مع العنصر الخلقي - العملي والعنصر الجمالي - الإفصاحي، هي أمر لا يجوز لنا أن نخلطه مع ظاهرة **أخرى** - هي الظهور التكميلي لضرب من التفقير الثقافي الذي يهدّد عالمَ حياةٍ هو في جوهره التقليدي قد تمّ الحطّ من قيمته. وهو ما يمكن أن نطبّق عليه أطروحة فقدان المعنى في صورة منقّحة.

(ج) ماركس ضدّ فيبر: ديناميكية التطوّر مقابل منطق التطوّر

ميز ماكس فيبر الحداثة الثقافية بكون العقل الجوهري، المعبَّر عنه في الصور الدينية والميتافيزيقية عن العالم، قد تفكّك إلى لحظات لم يعد يتمّ الإبقاء عليها مجتمعة إلا صوريًا، وذلك من خلال شكل التعليل الحجاجي. وبما أن المشاكل الموروثة هي الآن منقسمة تحت وجهات النظر المخصوصة للحقيقة والسداد المعياري والأصالة أو الجمال، ويمكن أن تتمّ معالجتها في كل مرة بوصفها مسائل المعرفة والعدالة والذوق، فإن الأمر يقودنا إلى إقامة تمايز بين دوائر القيم الخاصة بالاقتصاد والأخلاق والفن. وفي منظومات الفعل الثقافي ذات الصلة تتمّ مأسسةُ الخطابات العلمية والأبحاث الخاصة بنظرية الأخلاق ونظرية القانون والإنتاج الفني والنقد الفني (Kunstproduktion und Kunstkritik)[85] باعتبارها أمورًا من شأن المختصين. وإن الاشتغال المحترف على التقاليد الثقافية تحت جانب مجرّد **واحد** من الصلاحية في كل مرة إنما يمكن أن يبرز نوع القوانين الخاصة (Eigengesetzlichkeit)[86] التي تحكم المركّب العرفاني - الأداتي والمركّب الخلقي - العملي والمركّب الجمالي - الإفصاحي. ومنذ الآن يوجد أيضًا تاريخ **داخلي** للعلوم ونظرية الأخلاق ونظرية القانون والفن، وبلا ريب لن توجد تطوّرات خطّية، ولكن مع ذلك مسارات تعلّم.

---

(85) «الإنتاج الفني» و«النقد الفني» وليس «الإنتاج الثقافي» و«النقد الثقافي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 359). (المترجم)

(86) المنطق الداخلي. (المترجم)

أما النتيجة الحاصلة عن هذه النزعة نحو الاحترافية (Professionalisierung)، فهي تعاظم المسافة الفاصلة بين ثقافات الخبراء والجمهور العريض. وما ينشأ من طريق الثقافة بفضل الاشتغال والتفكّر المتخصّص لا يصبح **بيُسر وبساطة** (ohne weiteres) في حوزة الممارسة اليومية، بل إن مع العقلنة الثقافية إنما بات عالمُ الحياة الذي هو في جوهره التراثي قد حُطّ من قيمته، يهدّد بأن يصبح عالمًا فقيرًا. وهذه الإشكالية لم يتمّ إدراكها أوّل مرة في كل حدّتها إلا في القرن الثامن عشر، وهي التي نادت بأن تصبح خطّة مشروع التنوير. كان فلاسفة القرن الثامن لا يزال يحدوهم الأمل في أن يطوّروا العلومَ المُمَوْضِعة والأسسَ الكونية للأخلاق والقانون والفنَّ المستقلّ في شكل لا يتزعزع وبحسب خصوصية (Eigensinn)[87] كل ميدان في كل مرة، ولكن **في الوقت ذاته** أيضًا، أن **يحرّروا** الطاقات العرفانية المتراكمة على هذه النحو من شكلها المستغلق على الناس (esoterisch)[88] وأن يستعملوها من أجل البراكسيس، نعني من أجل تهيئة معقولة (vernünftig) لعلاقات الحياة. وإن منوّرين من طراز كوندورسيه كان يحدوهم انتظارٌ أخّاذ بأن الفنون والعلوم لا تضطلع بمراقبة قوى الطبيعة فحسب، بل أيضًا بتأويل العالم وتأويل الذات، والتقدّم الأخلاقي والعدالة في مؤسّسات المجتمع، وحتى بسعادة الإنسان.

من هذه النزعة التفاؤلية لم يترك القرن العشرون شيئًا يُذكر. ولكن، من قبل كما من بعد، انقسمت العقول في ما بينها، وذلك سواء أكانت تتشبّث بمقاصد التنوير، مهما كانت محطّمة، أم كانت تسلِّم بأن مشروع الحداثة قد فشل، أم كانت على سبيل المثال تريد أن ترى الطاقات العرفانية، بمقدار ما لا تتدفّق في التقدّم التقني والنموّ الاقتصادي والإدارة العقلانية، محاصرةً في المناطق المغلقة في أفضل أشكالها بحيث إن ممارسةً حية تُحيل على تقاليد مصابة بالعمى يمكن أن تظلّ هناك بمنأى عن أي تأثير.

إن مسارات التفاهم التي في كنفها يتمركز عالم الحياة، إنما تحتاج إلى تراث ثقافي **بكل مداه**. وفي الممارسة التواصلية اليومية ينبغي على التأويلات العرفانية

(87) في معنى تشبّث كل دائرة منها بحميميتها أو أصالتها الخاصة. (المترجم)
(88) الباطني، الجوّاني ...إلخ. (المترجم)

والانتظارات الأخلاقية والإفصاحات والتقويمات أن تفرض نفسها وأن تكوّن سياقًا عقلانيًا، عبر نقل الصلاحية الذي يكون ممكنًا في نطاق الموقف الإنجازي. إلا أن هذه البنية التحتية التواصلية هي مهدّدة من طرف نزعتين متداخلتين تدعم الواحدة الأخرى: ألا وهما **التشيؤ الناجم عن المنظومة والتفقير الثقافي**.

لقد تمّت مماثلة عالم الحياة بميادينِ فعلٍ مقنّنة (verrechtlicht)[89] ومنظّمة صوريًا، وفي الوقت ذاته تمّ قطعه عن زخم تراث ثقافي لم تفتر وتيرته. هكذا اقترنت في خضمّ تشوّهات الممارسة اليومية أعراض التجمّد مع أعراض التصحّر. فاللحظة الأولى، نعني العقلنة الأُحادية للتواصل اليومي، إنما تعود إلى النزعة الاستقلالية للمنظومات الفرعية المحكومة بوسائط التي لا تتموضع (sich versachlichen)[90] ما وراء أفق عالم الحياة في شكل واقع حرّ من المعايير فحسب، بل هي تنفذ بمقتضياتها إلى الميادين التي تشكّل نواة عالم الحياة. أما اللحظة الأخرى، نعني موت التقاليد الحية، فهي تعود إلى التمايز الذي حصل بين العلم والأخلاق والفن، والذي لا يعني صيرورةَ استقلال (das Autonomwerden) القطاعات المشتغَل عليها في شكل متخصّص فحسب، بل أيضًا الانفصال عن تقاليد صارت ممّا لا يجدر بنا الإيمان به (unglaubwürdig)، لكنها لا تزال مزدهرة على أرضية التأويلية اليومية (Alltagshermeneutik) في عفوية مغلوبة على أمرها.

تكمن ميزةُ دمج ملاحظات ماكس فيبر عن تشخيص العصر في إطار التأويل الخاص بنا في أننا نستطيع على مستوى نظرية التواصل أن نشرح في أي معنى يجوز للظواهر الملاحَظة من طرفه، **بمقدار** ما تبدو ناجعة على نطاق واسع، أن تسوغ باعتبارها أمراضًا، أي باعتبارها أعراضًا عن ممارسة يومية مشوّهة. ولكننا بذلك لم نفسّر لماذا **على العموم** تظهر أمراض من هذا النوع. وإلى حدّ الآن لم نُعِد قط بناء مفارقة العقلنة الاجتماعية التي أعلنها فيبر بناءً تامًّا. وبذلك لم نفسّر بعد لماذا يتخطّى التمايزُ الحاصل داخل منظومات الفعل الاقتصادية والإدارية حدودَ مأسسة المال والسلطة[91] التي هي ضرورية وظيفيًا في المجتمعات الحديثة، لماذا

---

(89) مصوغة بشكل قانوني، خاضعة للقوانين ...إلخ. (المترجم)

(90) في معنى تجعل أو تنصّب نفسها «موضوعًا». ومن ثمّة تتشيأ. (المترجم)

(91) «المال والسلطة» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 361). (المترجم)

تنشر هذه المنظومات الفرعية **ديناميكيةً خاصة لا يمكن إيقافها** وتقوّض في شكل منظوماتي ميادين الفعل التي تعتمد على الإدماج الاجتماعي. كما أننا لم نفسّر لماذا من شأن العقلنة الثقافية ألا تحرّر المنطق الخاص (Eigengestzlichkeit)[92] بدوائر القيم الثقافية فحسب، بل في الوقت ذاته أن تبقى مغلّفة داخل ثقافات الخبراء، ولماذا تُستخدَم العلوم الحديثة من أجل التقدّم التقني والنموّ الرأسمالي والإدارة العقلانية، ولكن ليس من أجل فهم العالم وفهم الذات الخاص بمواطنين متواصلين (kommunizierend)، ولماذا على العموم تمّ إبطال مفعول (Entschärft)[93] المضامين التفجيرية للحداثة الثقافية. إن فيبر نفسه لم يلجأ في هذه السياقات إلا إلى خصوصية (Eigensinn)[94] دوائر القيم الثقافية، وهو لا يستشهد إلا بنجاعة الأشكال التنظيمية الجديدة.

بيد أن ذلك لا يفسّر، لماذا يتّبع التحديث نموذجًا انتقائيًا جدًّا يظهر أنه يقصي في الوقت ذاته أمرين اثنين: من جهة **أولى** إقامة مؤسّسات الحرية، التي من شأنها أن تحمي ميادين الفعل المهيكَلة في شكل تواصلي في دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي، من الديناميكا المشيِئة (verdinglichend) التي تسري في منظومة الفعل الاقتصادية والإدارية[95]، ومن جهة **أخرى** إعادة ربط الثقافة الحديثة مع ممارسة يومية متّكلة على تقاليد مؤسِّسة للمعنى، لكنها مفقَّرة على مستوى التمسّك بالتقاليد[96].

---

(92) القوانين الخاصة بميدان معين. (المترجم)

(93) في معنى نزع فتيل عبوّة ما، ومنه إزالة التهديد. (المترجم)

(94) علينا دومًا أن نرى التلميح إلى معنى «العناد» والتعنّت الذي يصاحب كل اعتزاز بضرب من «الخصوصية» أو «الحسّ الذاتي» الذي يدفع دائرة قيم معينة إلى «مقاومة» كل تدخّل خارجي عنها. (المترجم)

(95) هذا هو المقصد الأساسي الذي اتّخذته ح. أرندت خيطًا هاديًا لها:

H. Arendt: *The Human Condition* (New York: 1958; dtsch. München: 1959); *The Life of Mind* (New York: 1978), vol. 1, 2;

وبهذا الصدد: Jürgen Habermas, «H. Arendts Begriff der Macht,» in: *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main: 1981); J. T. Knauer, «Motive and Goal in H. Arendt's Concept of Political Action,» *American Political Science Review*, vol. 74 (1980), pp. 721 ff.

(96) حول هذا المقصد الأساسي لنظرية الفن لدى فالتر بنيامين، يراجع: Jürgen Habermas, «W. Benjamin-Bewußtmachende oder rettende Kritik,» in: *Philosophisch-politische*, pp. 336 ff.

ليس من قبيل المصادفة أبدًا أن بارسونز استطاع تأييد صورته المنمّقة نوعًا ما عن الحداثة بتحليلات فيبر. أجل كان فيبر على الضدّ من بارسونز حسّاسًا تجاه **الثمن** الذي يتطلّبه التحديث الرأسمالي لعالم الحياة وذلك من أجل تحقيق مستوى جديد من التمايز داخل المنظومة، ولكن أيضًا هو لم يتناول **آلية الدفع** نحو توسّع مستقلّ بنفسه (Verselbständigt) للمنظومة الاقتصادية وتكملتها من جهة الدولة. وربما يمكن هنا تفسيرًا من نوع ماركسي أن يساعدنا، ربما تستطيع الإشارة إلى هيمنة اقتصادية طبقية مرتدّة إلى الديناميكا المجهولة الخاصة بمسار استغلال منفصل عن التوجّهات بحسب القيمة الاستعمالية، أن تفسّر لماذا من شأن المقتضيات التي قرنها فيبر بعبارة «البَرقَرطة»، أن تمتدّ إلى ميادين الفعل المهيكَلة في شكل تواصلي، على نحو بحيث إن المجالات التي فُتحت مع عقلنة عالم الحياة لا يمكن أن يتمّ استثمارها من أجل تكوين الإرادة الخلقية - العملية وتقديم الذات في شكل إفصاحي والإشباع الجمالي.

(د) أطروحات جامعة

إذا نحن تملّكنا تأمّلات فيبر عن تشخيص العصر من منظور ماركسي، فإن مفارقة العقلنة الاجتماعية سوف تأخذ صيغة أخرى. إن عقلنة عالم الحياة، من جهة أولى، تمكّن من إقامة تمايز بين المنظومات الفرعية التي حقّقت استقلالها وفي الوقت ذاته تفتح الأفق الطوباوي لمجتمع برجوازي، حيث تكوّن ميادينُ الفعل المنظّمة صوريًا الخاصة **بالبرجوازي**[97] (الاقتصاد وجهاز الدولة) تلك الأسسَ اللازمة من أجل عالم الحياة مابعد التقليدي **للإنسان**[98] (دائرة الحياة الخاصة) **والمواطن**[99] (الفضاء العمومي). وإن ملامح شكلٍ من الحياة حيث يتمّ إطلاق الطاقة المعقولة للفعل الموجّه نحو التفاهم، هي تتجلى منذ القرن الثامن عشر في فهم الذات (Selbstverständnis) لدى برجوازية أوروبية إنسانوية، وفي نظرياتها السياسية، وفي المثل العليا للتكوين، وفي الفن والأدب[100]. لقد تخلّت صور

(97) بالفرنسية في النص الألماني: «Bourgeois». (المترجم)

(98) بالفرنسية في النص الألماني: «Homme». (المترجم)

(99) بالفرنسية في النص الألماني: «Citoyen». (المترجم)

(100) على وجه الدقّة، إن منظّرين ذوي استلهام ماركسي مثل أدورنو وبلوخ ولوكاتش ولوفنتال وهانس ماير (Hans Mayer) هم الذين عملوا على بلورة هذا المحتوى الطوباوي في الآثار الكلاسيكية =

العالم الدينية والميتافيزيقية عن وظيفة شرعنة السيادة (Herrschaftslegitimation) وتركتها لمبادئ القانون الطبيعي، وهذه المبادئ قد برّرت الدولة الحديثة من منظور نظام اجتماعي غير عنيف، مركّز على حركة تبادل منظّمة بحسب القانون الخاص. وفي الوقت ذاته، تسلّلت المثل العليا البرجوازية إلى قلب ميدان الحياة الخاصة وحدّدت فردانيةَ علاقات الحب والصداقة، وثقافةَ الأخلاق وثقافة المشاعر داخل العلاقات العائلية المستبطَنة. ومن هذه الرؤية تستطيع الذات التي يتأسّس عليها القانون الخاص (das Privatrechtssubjekt)، والتي تنبثق من السياقات الوظيفية لإعادة الإنتاج المادي، أن تتماهى، سواء مع **الإنسان** (Mensch) الذي تشكّل وتحقّق فعليًا داخل دائرة الحياة الخاصة، أو مع **الفرد الخاص** (der Privatmann)[101] الذي يكوّن في الفضاء العمومي بمعية الآخرين **جمهورَ** المواطنين.

إن **طوباوية العقل في عصر التنوير**[102] هذه قد تمّ تكذيبها باستمرار من طرف وقائع الحياة البرجوازية، وتمّت إدانتها (überführt) باعتبارها **أيديولوجيا برجوازية**. وهذه بكل تأكيد لم تكن قط مجرّد مظهر (Schein)، بل كانت مظهرًا موضوعيًا نجم عن بنى عوالم الحياة ذاتها، المتمايزة، المحدودة من دون شكّ بطبقية معينة، ولكن المعقلَنة. وبمقدار ما تباعدت الثقافة والمجتمع والشخصية، بحسب التحليلات المتطابقة لدى ميد ودوركهايم، بعضها عن بعض، وبمقدار ما نجحت قاعدةُ الصلاحية الخاصة بالفعل الموجّه نحو التفاهم في تعويض الأسس القدسية للإدماج الاجتماعي، فإنه برزت **واجهة** (Vorschein) **من التواصل اليومي مابعد التقليدي**، أملتها بنى عالم الحياة، الترنسندنتالية، إن جاز التعبير، حدّدت الأيديولوجيا البرجوازية وتجاوزتها، وهو تواصل قائم على قدميه، ويضع حواجز أمام الديناميكا الداخلية للمنظومات الفرعية التي حققت استقلالها بذاتها، ويفجّر ثقافات الخبراء المغلقة على نفسها، وبالتالي يفلت من الأخطار المتراكمة للتشيؤ أو التخريب (Verödung).

= للفن والأدب البرجوازيين؛ يراجع الآن: «L. Löwenthal, «Das bürgerliche Bewußtsein in der Literatur,
in: *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: 1981), vol. 2.

(101) بالمعنى الحرفي «الإنسان الخاص» أو حتى «الرجل الخاص». والمقصود هو «الشخص العادي» في حياته الخاصة. (المترجم)

(102) P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Stuttgart: 1981).

لكن المفارقة هي أن عقلنة عالم الحياة إنما تفتح الطريق في الوقت ذاته أمام هذين الأمرين - نعني التشيؤ الناجم عن المنظومات من جهة، والمنظور الطوباوي الذي بسببه ظلّ التحديث الرأسمالي مقرونًا على الدوام بوصمة العار المتمثّلة في أنه قوّض أشكال الحياة التقليدية من دون أن ينقذ جوهرها التواصلي من جهة أخرى، فهو قد دمّر هذه الأشكال من الحياة، لكنه لم يغيرها على شاكلة بحيث يبقى ترابط اللحظات العرفانية - الأداتية مع اللحظات الخلقية - العملية واللحظات الإفصاحية، والذي كان موجودًا في نطاق ممارسة يومية لا تزال غير معقلَنة، محتفظًا به على مستوى أعلى من التمايز. وعلى هذه الخلفية، فإن الصور التي رسمتها أشكال الحياة التقليدية والقروية أو الحضرية - الحِرفية وحتى طريقة الحياة العامّية لدى عمّال الزراعة وعمّال الطباعة[103] الذين أُدخلوا حديثًا في مسار التراكم، لا تحتفظ فقط بالسحر الحزين للماضي الذي انقضى بلا رجعة، ولا تحتفظ ببهاء الذكرى والحنين إلى ما تمّت التضحية به في سبيل التحديث من دون تعويض يُذكر فحسب، بل إن مسارات التحديث، ومثل ظلّ يلتصق بها، كانت على الأرجح متبوعة، إن صحّ التعبير، بغريزة مستفادة من العقل، وعلى أي حال بالإحساس بأنه مع فرض قنوات (Kanalisierung) أُحادية على إمكانات التعبير وإمكانات التواصل أو تدمير هذه الإمكانات، في الحياة الخاصة أو في الفضاء العمومي، إنما تضاءلت الحظوظ في أن يتمّ من جديد ومن دون إكراه في نطاق الممارسة اليومية مابعد التقليدية، تجميعُ تلك اللحظات التي كانت قد شكّلت ذات يوم ضمن أشكال الحياة التقليدية وحدةً وإن كانت بلا ريب مشتّتة فحسب، وشكّلت ضمن التأويلات الدينية والميتافيزيقية وحدةً وإن كانت بلا ريب وهمية فحسب.

مجرّد أن نفهم مفارقة فيبر عن العقلنة الاجتماعية بهذه الطريقة نغير حجاجَه بكل تأكيد في موضعين حاسمين، إذ إن **النقد البرجوازي للثقافة** هو منذ بداياته في أواخر القرن الثامن أراد أن يُرجع أمراض الحداثة باستمرار إلى سببين اثنين: إما إلى أن صور العالم المعلمَنة قد فقدت قوة الإدماج الاجتماعي الخاصة بها، أو إلى أن المستوى العالي من تعقّد المجتمع يتجاوز قوّة الإدماج لدى الأفراد.

---

(103) E. P. Thompson, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie* (Frankfurt am Main; 1980), and P. Kriedte, H. Medick and J. Schimbohm, *Industrialisierung vor der Industrialisierung* (Göttingen: 1978).

ومثل رجع الصدى، قدّم **الدفاع البرجوازي عن الثقافة** كلتا الحجّتين في شكل مرآوي، وأثبت أن نزع السحر، وكذلك الاغتراب، هما الشرطان الضروريان بنيويًا للحرية (حيث إن هذه هي على الدوام متمثّلة فقط باعتبارها قرارا فرديًا من بين إمكانات اختيار مضمونة مؤسّساتيًا). لقد حاول ماكس فيبر أن يربط بين زوجَي الحجج والحجج المضادة، في معنى مفارقة ثاوية في صلب التطوّر الغربي ذاته. ومن خلال أطروحتَيْ فقدان المعنى وفقدان الحرية استأنف موضوعات النقد البرجوازي للثقافة، لكنه غيرها في معنى أن قدر العقل في نطاق النزعة العقلانية الغربية هو أنه يجب عليه في هذه الظواهر تحديدًا أن يفرض نفسه - وبذلك أشبع أيضًا الحاجات الدفاعية.

إن التحوير الذي أجريته على أطروحات فيبر، لا يتلاءَم مع الموقف الحجاجي في نظرية الثقافة البرجوازية، فهو يعارض الخط النقدي والدفاعي للحجاج كما يعارض الوصل بينهما على نحو لا يخلو من مفارقة (paradox). كذلك فإن التشويهات التي كان ماركس ودوركهايم وفيبر قد اهتمّوا بها وكل واحد بطريقته، يجب عدم إرجاعها إلى عقلنة عالم الحياة بعامة ولا إلى التعقّد المتزايد للمنظومة بما هي كذلك، إذ لا علمنة صور العالم ولا التمايز البنيوي للمجتمع لهما بحدّ ذاتهما تأثيرات جانبية مرضية لا مردّ لها. ولا تمايز دوائر القيم الثقافية ولا انتشارها وفقًا لقوانينها الخاصة هو الذي قاد إلى التفقير الثقافي للممارسة التواصلية اليومية، بل الانفصال النخبوي لثقافات الخبراء عن سياقات الفعل التواصلي اليومي. ليس انفكاك المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط، وأشكالها التنظيمية، عن عالم الحياة هو الذي أدّى إلى عقلنة أُحادية أو إلى تشيؤ الممارسة التواصلية اليومية، بل إقحام أشكال من العقلانية الاقتصادية والإدارية في ميادين الفعل التي تعارض تحويلها إلى وسائط المال والسلطة فحسب، لأنها مختصّة في التراث الثقافي والإدماج الاجتماعي والتربية، وتظلّ متوقّفة على التفاهم بوصفه آلية التنسيق بين الأفعال. فإذا نحن، فضلًا عن ذلك، انطلقنا من أن ظاهرتَيْ فقدان المعنى وفقدان الحرية كلتيْهما لا تطرآن مصادفة، بل يتمّ توليدهما بنيويًا، فإنه ينبغي علينا عندئذ أن نحاول تفسير لماذا من شأن المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط أن تنشر **ديناميكية خاصة لا يمكن إيقافها**، وتتسبّب في الوقت ذاته في استعمار عالم الحياة وتقطيعه إلى علم وأخلاق وفن.

-2-

ماركس وأطروحة الاستعمار الداخلي

إن العودة إلى ماركس، وبشكل أدقّ إلى تأويل ماركس الذي تمّ التحضير له عبر تلقّي فيبر في أوساط الماركسية الغربية، هو أمر مطلوب من أجل الأسباب التالية: **أوّلًا**، بإمكان ديناميكية الصراعات الطبقية أن تفسّر **الديناميكية الداخلية** الثاوية في صلب البَرَقْرَطة، وبالتالي فإن كل نموّ **مفرط** في المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط، يستتبعه انتشار واسع لآليات التحكّم الإدارية والمالية (monetär)[1] في عالم الحياة. **ثانيًا**، إن تشيؤ ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا لا يولّد في المقام الأوّل مفاعيل **يمكن عزوُها تخصيصًا إلى الطبقات**، ذلك بأن الظواهر التي أرجعها ماكس فيبر إلى نزعات البَرَقْرَطة، لا تميز أبدًا وضعيات طبقية معينة، بل المجتمعات الحديثة في جملتها. وكان لوكاتش قد سبق أن ربط نظرية العقلنة لدى فيبر بالاقتصاد السياسي لدى ماركس على نحو بحيث تمكن بلورة تصوّرٍ عن **التأثيرات الجانبية** (Nebenwirkungen) **وغير الخاصة بطبقة دون أخرى** الناجمة من مسارات التحديث بوصفها **آثارًا ناجمة** (Auswirkungen) عن نزاع طبقي صانع للبنى. وفي حين أنه يوجد لدى ماركس طريق مباشر يقود من تحليل شكل السلعة إلى البؤس المادي في ظلّ أشكال الحياة البروليتارية، فإن لوكاتش يستنبط من إدراج (Subsumtion) قوة العمل تحت شكل السلعة شكلًا

(1) النقدية. (المترجم)

من الموضوعية، أراد من خلاله أن يفكّ شيفرة كل «أشكال الذاتية في المجتمع البرجوازي». كان لوكاتش يرى أمام ناظريه **تشويهًا موضوعانيًا للذاتية عمومًا،** وتشيؤًا للوعي استولى على الثقافة البرجوازية والعلم البرجوازي وعلى ذهنية الطبقات البرجوازية، كما استولى على فهم الذات بطريقة اقتصادوية وإصلاحوية لدى الحركة العمّالية. ولهذا السبب، استطاع لوكاتش أن يصرّح بأن البرجوازية تتقاسم مع البروليتاريا تشيؤ كل تعبيرات الحياة، فإن الموقع الذي يفصل بين الطبقتين داخل مسار الإنتاج يفضّل العمّال بالأجر فحسب، بالنظر إلى إمكان **التعرّف إلى** سبب الاغتراب، نعني إدراج سياقات الحياة تحت شكل السلعة. وإنه في ارتباط مع نظرية الوعي الطبقي هذه تستطيع نظرية التشيؤ أن تُرجع **عقلنةً محيطة بكل شيء** إلى البنية الطبقية، تلك التي تحت شروطها تجري مسارات التحديث في المجتمعات الرأسمالية.

وعن فلسفة التاريخ هذه ذات المنزع الهيغلي تنتج، كما كنّا قد رأينا، تبعاتٌ لا يمكن تحمُّلها، وهذه التبعات هي التي جعلت هوركهايمر وأدورنو **يتخلّيان عن نظرية الوعي الطبقي،** فهذان المؤلّفان حلّا مشكل الوصل بين فيبر وماركس، ولكن مع بعض ركونٍ (Anlehnung) واضح إلى فيبر. فإذا ما كان المرء مثل فيبر يتصوّر عقلنة أنظمة الحياة بوصفها مأسسةً للفعل العقلاني بمقتضى غاية، فهو قريب من أن يعمّم تشيؤ الوعي بوصفه تعبيرًا عن العقل الأداتي، وإذا ما كان مثله يرى المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غايةٍ متخثّرةً في شكل لا يُقاوَم في بيت من الفولاذ، فإنه لا توجد سوى خطوة واحدة من نظرية لوكاتش عن التشيؤ إلى نقد العقل الأداتي، بمعنى إلى رؤية عالمٍ مصوغ في شكل إدارة، ومتشيّئٍ تمامًا، حيث تنصهر العقلانيةُ الغائية والهيمنةُ انصهارًا، الواحدة مع الأخرى. كذلك، فإن هذه النظرية تمتاز بكونها تلفت النظر إلى أعراضِ تشوّهٍ منظوماتي في سياقات الحياة المهيكَلة تواصليًا، لم يعد يمكن عزوُه خصّيصًا إلى طبقة دون أخرى. أما موطن ضعفها فيكمن في أنها تُرجع تأكّل عالم الحياة إلى السحر المتأتي من عقلانية غائية تمّت شيطنتُها في شكل عقل أداتي. وبذلك سقط نقد العقل الأداتي في الخطأ ذاته الذي أصاب نظرية فيبر، وحرم نفسه فضلًا عن ذلك من ثمار مقاربته الموجَّهة مع ذلك نحو المفاعيل المنظوماتية.

يوحي مفهوم العقل الأداتي بأن عقلانية الذوات العارفة والفاعلة من شأنها أن تتوسّع نحو نظام أعلى من العقلانية الغائية. كذا تظهر عقلانية المنظومات المضبوطة ذاتيًا التي تدفعها ضروراتها إلى أن تتجاهل وعيَ أعضائها المدمجين فيها، في هيئة **عقلانية غائية شمولية** (totalisiert)[2]. هذا الخلط بين عقلانية المنظومة وعقلانية الفعل منع هوركهايمر وأدورنو، كما سبق أن منع فيبر، من أن يفصلوا فصلًا كافيًا، بين عقلنة توجّهات الفعل في إطار عالمِ حياةٍ متمايز بنيويًا من جهة، وتوسيع قدرات التحكّم في المنظومات الاجتماعيةَ المتمايزة من جهة أخرى. ولهذا السبب لا يمكنهم أن ينزّلوا التلقائيةَ التي لم يدركها العنفُ المشيِئ الآتي من العقلنة المنظوماتية إلا في موقع القوى اللاعقلانية في القوى الكاريزمية للزعماء أو في القوى الميميائية (mimetisch) للفن والحب.

إن هوركهايمر وأدورنو يجهلان العقلانية التواصلية لعالمِ حياةٍ كان لا بدّ له من أن يتطوّر في أعقاب عقلنة صور العالم، وذلك قبل أن يصبح ممكنًا تشكّلُ ميادين فعل منظّمة صوريًا عمومًا. وحدها هذه **العقلانية التواصلية** التي تنعكس في فهم الحداثة لذاتها، من شأنها أن تضفي على المقاومة ضدّ إخضاع عالم الحياة إلى الوسائط (Mediatisierung) عبر الديناميكية الخاصة للمنظومات التي استقلّت بنفسها، منطقًا داخليًا - وليس الحنق العاجز للطبيعة الثائرة فحسب. هوركهايمر وأدورنو لا يستطيعان تملّك المضمون النسقي لتشخيص العصر الذي وضعه فيبر، ولا يستطيعان أن يجعلاه قابلًا للاستثمار على منوال العلوم الاجتماعية، وذلك لأنهما:

- لا يأخذان مأخذ الجدّ أبحاث فيبر عن عقلنة صور العالم ولا خصوصية (der Eigensinn) الحداثة الثقافية، ولكن أيضًا لأنهما يتصرّفان على الجهتين بطريقة غير نقدية:

- تجاه ماركس، لكونهما يتشبّثان بالفرضيات الأساسية في نظرية القيمة بوصفها نواة الأرثوذكسية المسكوت عنها (verschwiegen) وتعاموا بذلك عن وقائع الرأسمالية المتطوّرة القائمة على سعي الدولة الاجتماعية إلى حلّ النزاع الطبقي في شكل سلمي،

(2) تمّ تحويلها إلى كل جامع وشامل. (المترجم)

– وتجاه فيبر، لكونهما بقيا ملتصقين بنموذج العقلانية الغائية، ولذلك لم يوسّعا نقد العقل الأداتي إلى نقد للعقل الوظيفي.

أما عن النقطة الأولى، فلن أحتاج إلى الخوض فيها مرة أخرى. وأما النقطتان الأخريان فأريد أن أعالجهما بطريقة تمكّنني من أن أبين ما الذي تقدّمه نظرية القيمة لدى ماركس بالنسبة إلى نظرية في التشيؤ، مترجَمة في مفاهيم المنظومة/ عالم الحياة، وفيم يكمن ضعفها (1)، وذلك كي نرى، بعد ذلك، كيف يمكن تفسير الحلّ السلمي (Pazifizierung)[3] للنزاع الطبقي في إطار الديمقراطيات الجماهيرية للدولة الاجتماعية، وكيف يمكن أن ترتبط النظرية الماركسية عن الأيديولوجيا بتأمّلات فيبر عن الحداثة الثقافية (2). أخيرًا، أريد أن أطوّر أطروحة الاستعمار الداخلي وأن أدلّل عليها وأوضّحها بالاعتماد على نزعات مخصوصة نحو القوْنَنَة (Verrechtlichung)[4].

(1) التجريد الواقعي أو تشييء روابط الفعل المتعلقة بالإدماج الاجتماعي

يدين الطرح الماركسي بتفوّقه من حيث الاستراتيجية النظرية على المشاريع التي طُوِّرت على مستوى مماثل من التجريد إلى حدّ الآن، إلى ضربة (Handstreich)[5] عبقرية: تحليل شكل البضاعة. ومن خلال تحليل الطابع المزدوج للبضاعة ظفر ماركس بفرضيات أساسية عن نظرية القيمة سمحت له بأن يصف مسار انتشار المجتمعات الرأسمالية في شكل **متزامن** من المنظور الاقتصادي للملاحظ، بوصفه مسارًا مأزومًا من التثبيت الذاتي لقيمة (Selbstverwertung) لرأس المال، وأن يعرضه أيضًا من المنظور التاريخي للمعني بالأمر (أو المشارك المفترض) بوصفه تفاعلًا مليئًا بالنزاعات بين الطبقات الاجتماعية. ومتى قلنا ذلك في مفاهيم نظرية القيمة، فإن علاقةَ تبادلِ قوة العمل مقابل رأس المال المتغير التي هي علاقة أساسية بالنسبة إلى نمط الإنتاج ومُمَأسَسةٌ في عقد العمل، يمكن أن تُفسَّر في

(3) التهدئة، إحلال السلام ...إلخ. (المترجم)

(4) فرض القالب القانوني. (المترجم)

(5) بالمعنى العسكري: هجوم مباغت. (المترجم)

شكل **متزامن** بوصفها **آلية تحكّم** في مسار إنتاج منظَّم ذاتيًا، كما أيضًا بوصفها **علاقة انعكاس** من شأنها أن تبين مسار التراكم بأكمله باعتباره مسارًا مُمَوْضَعًا من الاستغلال، صار مجهول الهوية (anonym).

انطلق ماركس في أوّل الأمر من أن **شكل** الصراع الذي يندلع في كل المجتمعات الطبقية في شأن التملّك المحظوظ للثروة المنتَجة اجتماعيًا تغير مع فرض نمط الإنتاج الرأسمالي بطريقة مخصوصة، فإذا كانت ديناميكية الطبقات، في المجتمعات المؤسَّسة والمنضَّدة سياسيًا، تتجلّى من دون توسّط على مستوى تضارب المصالح بين الفئات الاجتماعية، فإنها في المجتمع البرجوازي، وذلك عبر وسط القيمة التبادلية، هي في الوقت ذاته محجوبة في شكل موضوعاني ومُمَوْضَعة (objektiviert)، نعني مشيَأة (versachlicht). ذلك أن آلية سوق العمل، المُمَأسَسة من طريق القانون الخاص، تضطلع بوظائف العلاقة، المُمَأسَسة إلى حدّ الآن في شكل سياسي، بين القوة الاجتماعية والاستغلال الاقتصادي. وبذلك تصبح نَقْدَنَة (Monetarisierung)[6] قوة العمل بمنزلة قاعدة للعلاقات الطبقية. ولهذا السبب ينبغي على تحليل العلاقة الطبقية أن يبتدئ بالطابع المزدوج للسلعة التي تمثّلها قوة العمل.

إن قوة العمل، من جهة أولى، تُنفَق في **أفعال ملموسة** وسياقات تعاونية، ومن جهة أخرى تُجمَّعُ بوصفها **خدمة** (Leistung) **مجرّدة** من أجل مسار عمل منظَّم صوريًا من وجهة نظر تثبيت القيمة (Verwertung). ومن هذه الناحية، فإن قوة العمل، المعبَّر عنها خارجيًا (veräussert) من خلال المنتجات، تكوّن مقولة حيث تجتمع مقتضيات الإدماج في المنظومة مع مقتضيات الإدماج الاجتماعي: فمن جهة ما هي **فعل**، وتنتمي إلى عالم الحياة الخاص بالمنتِج، ومن جهة ما هي **خدمة**، وتنتمي إلى الرابطة الوظيفية للمنشأة والمنظومة الاقتصادية الرأسمالية في جملتها. وكان ماركس حريصًا على أن يكشف النقاب عن وهم أن قوة العمل سلعةً مثل أي سلعة أخرى: «إن مؤسسة سوق العمل و'العمل المستأجر الحر' هي خرافة، بما أن ما له دومًا على وجه التحديد فائدة - إيجابًا أو سلبًا - في 'سلعة'

---

(6) تحويل قوة العمل إلى عملة نقدية. (المترجم)

قوة العمل هو ما يميزها من كل السلع الأخرى: أنها بالتحديد قوة عمل ’حية‘ (lebendig)، هي 1 لا تنشأ من أجل غايات البيع، و2. لا يمكن فصلها عن مالكها و3. لا يمكن أن توضع موضع الحركة إلا من طرف مالكها. هذا الالتصاق بالذات (Subjekt-Verhaftetheit) الذي يطبع قوة العمل على نحو لا مناص منه، إنما يقتضي أن مقولات ’الفعل‘ و’التوظيف‘، والإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة، هي في العمل المستأجر متشابكة على نحو لا فكاك منه»[7].

إن علاقة العمل المستأجر إنما تحيد خدمات المنتج تجاه سياق أفعاله في عالم الحياة. وهي تحدّد شروط العضوية التنظيمية التي تحتها يكشف العمال بالأجر عن الاستعداد العام من أجل إنفاق قوة عمله بوصفها مساهمة مطابقة لبرنامج الحفاظ على بقاء الشركة الرأسمالية. وإن قوة العمل هذه، المحوَّلة إلى عملة نقدية، المتملَّكة باعتبارها سلعة، المغتربة عن سياق الحياة الخاص بالمنتج، هي ما يسمّيه ماركس «**العمل المجرّد**»: «هذا الأخير هو غير مبال إزاء موضوع الاستعمال، إزاء الحاجة التي يلبّيها، وغير مبالٍ إزاء النوع المخصّص من النشاط وإزاء الفرد العامل ووضعيته الاجتماعية. وخصائص اللامبالاة هذه معبَّر عنها في تعينات العمل المحدّد للقيمة التبادلية الذي يسمّى ’العمل الإنساني‘، ’المتساوي‘، ’الخالي من الفوارق‘، ’الخالي من الفردانية‘، ’المجرد‘، ’الكلّي‘، و(هي) تستمرّ في علاقات اللامبالاة... التي تهمّ السلوك إزاء الآخرين وسلوك العامل إزاء ذات نفسه»[8]. إن تحليل الطابع المزدوج لسلعة قوة العمل هو يمضي على خطى عمليات التحييد التي من خلالها تتشكّل قوة العمل المجرّدة، التي صارت غير مبالية بعالم الحياة، والتي تمّ توفيرها بواسطة مقتضيات المنظومة.

فسّر ماركس هذا المسار من **التجريد الواقعي** من خلال **تشيؤ سياقات الفعل المدمَج اجتماعيًا** الذي يطرأ إذا لم يعد التنسيق بين التفاعلات يجري عبر المعايير والقيم، أو عبر مسارات التفاهم، بل عبر وسائط القيمة التبادلية. وعندئذ يكون المشاركون معنيين في المقام الأوّل بتبعات فعلهم. ومجرّد أن يتوجّهوا قِبلة «القيم»

---

(7) C. Offe, «Unregierbarkeit,» in: Jürgen Habermas, *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit* (Frankfurt am Main: 1979), p. 315.

(8) G. Lohmann, «Gesellschaftskritik und normativer Maßstab,» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität* (Frankfurt am Main: 1980), pp. 270-272.

توجّهًا عقلانيًا بمقتضى غاية، وكأن هذه يمكن أن **تكون** (seien) موضوعات من طبيعة ثانية، يتّخذون بعضهم إزاء بعض وإزاء أنفسهم موقفًا مُمَوْضِعًا، ويحوّلون العلاقات الاجتماعية أو النفسية (intrapsychisch)[9] إلى علاقات أداتية. ومن هذه الناحية فإن تحويل قوة العمل العينية إلى قوة عمل مجردة، إنما يعني سيرورة تشيؤ، سواء للحياة الجماعية أو للحياة الخاصة. وأودّ أن أستخرج بادئ الأمر مواطن القوة في هذا الطرح النظري (أ)، ثمّ أناقش مواطن ضعفه (ب).

(أ) في أداء نظرية القيمة

تنطوي نظرية القيمة الماركسية على أهمّية بالغة بالنسبة إلى الطريق الذي اتبعناه القهقرى من بارسونز إلى فيبر، وذلك سواء من حيث المنهج أم من حيث المضمون. فأما ما يتعلق **بعلاقة التبادل الأساسية** بين المنظومة الاقتصادية وعالم الحياة، وما يتعلق بتملّك قوة العمل على نحو منظَّم بالسّوق، فإن نظرية القيمة تشير إلى قواعد من خلالها يمكن أن تُتَرْجَم المنطوقات (Aussagen) النسقية (في شأن علاقات القيم المجهولة) إلى منطوقات تاريخية (في شأن علاقات التفاعل بين الطبقات الاجتماعية). وبهذه الطريقة، فإن مشاكل الإدماج في المنظومة، وبالتالي مقياس المجرى المأزوم لتراكم رأس المال، يمكن استنساخها على مستوى الإدماج الاجتماعي وربطها بديناميكية صراع الطبقات. وبالاستناد إلى التأويل المضيء عن ماركس الذي قام به إرنست ميشيل لانغ[10]، ميز هـ. برونكهورست[11] بين أربعة أزواج (Zwei Paare) من اللغات النظرية ولغات الملاحظة، هي، طبقًا للأدوار التداولية لمفاهيمها الأساسية، إما تتّصل بالأحوال والأحداث في عوالم الحياة الخاصة بالرأسماليين والأجراء، وإما تتّصل بالسياقات المنظوماتية لتثبيت قيمة رأس المال (Kapitalverwertung). إن لغة الطبقات **(ل ط)** (Klassensprache (Lk)) مبنية على المفاهيم الأساسية في نظرية

(9) علاقات داخل الجهاز النفسي بمختلف مكوّناته. (المترجم)

(10) E. M. Lange, «Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx,» *Neue Philosophische Hefte*, vol. 13 (1978), pp. 1 ff.

(11) ضمن مخطوط غير منشور: H. Brunkhorst, «Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassensprache,» Manuskript (Frankfurt am Main: 1980).

الفعل، من قبيل «العمل العيني» أو «المصلحة الطبقية» ...إلخ. أما لغة تثبيت القيمة (**ل ق**) ((Verwertungssprache (Lv)، فهي مبنية على المفاهيم الأساسية في نظرية المنظومة، من قبيل «العمل المجرد» أو «القيمة».

في داخل هاتين اللغتين ينبغي أوّل الأمر أن يتمّ تفعيل (operationalisieren) المفاهيم النظرية وأن تتمكّن من **إسناد** (zuordnen) المفاهيم إلى لغةِ ملاحظةٍ معينة[12]، وبعد ذلك ينبغي أن **تُتَرْجَمَ** المنطوقات التي تمّ التعبير عنها في لغة النظرية (Lt – **ل ن**) أو في لغة الملاحظة (Lb – **ل ظ**)، إلى منطوقات اللغة الأخرى في كل مرة. وبإمكان المرء الآن أن يفهم نظرية القيمة بوصفها محاولة للإبانة عن قواعد الترجمة هذه. وبذلك تحيل استعارة تحويل العمل العيني إلى عمل مجرّد على الحدس الأساس الذي بالاعتماد عليه أراد ماركس أن يوضّح كيف يمكن أن تتمّ ترجمة المنطوقات من «**ل ن ط**» إلى «**ل ن ق**» (aus Lkt in Lvt)[13]. وعلى هذا الأساس يمكن عندئذ أن تنشأ، بالاستعانة بقواعد الإدراج بالنسبة إلى لغات النظرية ولغات الملاحظة في كل مرة، تقابلاتٌ بين المنطوقات في «**ل ظ ق**» و«**ل ظ ط**» (Lvb und Lkb)[14]. وهذه تسمح على سبيل المثال، بأن نستنتج ذهابًا من ظواهر الأزمة الاقتصادية إلى المخاطر (Lebensrisiken)[15] على حياة العمّال. وإلى هذه المنطوقات التي تتّصل بالأمراض والتشوّهات التي تصيب أشكال الحياة العملية، أضاف ماركس، مستعينًا ببعض الفرضيات التجريبية (على سبيل المثال ما يتعلق بالمفاعيل التضامنية لأشكال التعاون التي تتشكّل تحت شروط منظومة المصنع)، منطوقات أخرى في شأن التنظيم السياسي لحركة العمال وفي شأن ديناميكية صراع الطبقات، وبالتالي فرضيات في شأن نظرية الثورة، هي مصوغة أيضًا في «**ل ظ ط**» (Lkb).

---

(12) يوجد من جهة أولى مشكلُ إسنادٍ معروف يهمّ العلاقة بين أوضاع طبقية يتمّ عزوُها بشكل موضوعي (الطبقة في ذاتها) ومواقف وأفعال يتمّ التعرّف إليها بشكل إمبيريقي (الطبقة لذاتها)؛ ومن جهة أخرى، اشتهر كذلك مشكل التحويل الذي يطرح نفسه على إسناد القيم إلى الأسعار.

(13) من **لغة نظرية الطبقة إلى لغة نظرية تثبيت القيمة**. (المترجم)

(14) **لغة الملاحظة** في شأن تثبيت القيمة و**لغة الملاحظة في شأن الطبقة**. (المترجم)

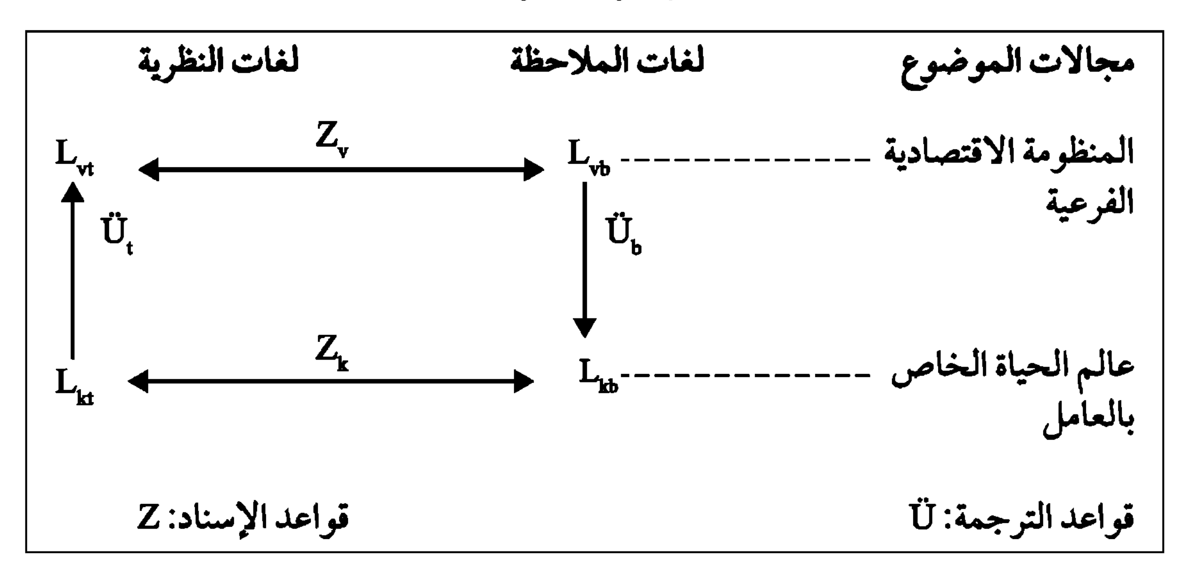
(15) في معنى مظاهر «المجازفة بحياتهم». (المترجم)

وبمقدار ما تتميز بنية النظرية الماركسية بالوصل بين المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة والمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل، فإن المكانة المركزية لنظرية القيمة يمكن استقراؤها بحسب الخطاطة التالية حول قواعد **إسناد العبارات** أو **قواعد ترجمة المنطوقات:**

الشكل (1-VIII)

بنية لغات العالم في «رأس المال»

(بحسب برونكهورست)



عندما نفكّر في النظرية المعروضة في «رأس المال» بهذه الطريقة **متمثّلةً بلغة علمية**، فإن المهمّة التي تقع على نظرية القيمة هي أن تفسّر القواعد **(ر ن)** (Üt)[16]، تلك التي طبقًا لها نحن نستطيع أن نمرّ من الوصف النظري - الطبقي المحدِّد تأويليًا (لعلاقات العمل العينية، المنصهرة في سياقات عالم الحياة) إلى الوصف المُمَوْضِع (لعلاقات القيمة في المنظومة الاقتصادية). وفي أثناء هذه الترجمة من وصف نظري إلى وصف آخر ينبغي أن تبقى الإحالات محفوظة إلى قدر بحيث إن ترجمةً معاكسة (منجزةً بحسب **ر ظ** (Üb))[17] من المنطوقات في شأن مشاكل الإدماج في المنظومة إلى المنطوقات في شأن مشاكل الإدماج الاجتماعي، سوف تكون ممكنةً.

(16) قواعد الترجمة في شأن لغات الملاحظة. (المترجم)

(17) قواعد الترجمة في شأن لغات الملاحظة. (المترجم)

متى ما نظرنا إليها من حيث **المنهج**، فإن نظرية القيمة لدى ماركس إنما لها مكانة مشابهة لتلك التي يأخذها إدخال وسائط التحكّم في نظرية الفعل. أما إذا ما اعتبرنا **المضمون**، فإن القران بين نظرية المنظومة ونظرية الفعل هو منذ الوهلة الأولى له معنى نقدي مفقود لدى بارسونز، في حين أن ماركس كان يرغب في **إدانة** مسار الحفاظ على بقاء المنظومة الاقتصادية الفرعية بوصفها ديناميكية استغلال (Ausbeutung) تمّ جعلها غير معلومة بواسطة التشيؤ.

كان جورج لوهمان (G. Lohmann) قد أخضع منهج ماركس، وبالخصوص المقصد الذي اتّبعه ماركس في «العرض النقدي» الذي قدّمه، إلى تأويل طريف، إذ بالانطلاق من نصوص «رأس المال» فسّر علاقة «الاستطرادات التاريخية» مع «المقاطع الاقتصادية» بالمعنى الضيق. وإنه على خلفية ما يتوضّح تاريخيًا من تدمير (Destruktion) لسياق الحياة الخاص بالمنتجين المستغَلّين فحسب، إنما يمكن الحقيقة في شأن منظومة مسارات التبادل المنبثقة عبر هذه الآفاق الخاصة بعالم الحياة أن تأتي إلى الصدارة. وإنه في الآثار المضمونة تاريخيًا الناجمة عن التقويض (Zerstörung) الذي تركته المنظومة الاقتصادية التي استقلّت بنفسها في ظلّ عالم حياةٍ خاضع لمقتضياتها فحسب، إنما يبوح رأس المال بأسراره، فكلّما كان يجمّع إنتاجَ الثروة الاجتماعية في منظومة محكومة في شكل مستقلّ عبر وسائط القيمة التبادلية، ومن ثمّ أصبحت غاية لذاتها، وبالتالي يضبط الواقع الاجتماعي لعالم الشغل بحسب المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة، انكشف الكل بوصفه ما ليس حقيقيًا (das Unwahre). إن الاستطرادات التاريخية ترفع النقاب عن «إدراج طرائق العمل وطرائق الحياة قبل الرأسمالية تحت هيمنة رأس المال، وعن أفعال المقاومة وكفاحات العمّال من أجل حياة موافقة لتطلّعاتهم، ولكن أيضًا عن تكوّن مسارات حياتهم وأحوالها»[18].

لأن ماركس على مستوى نظرية القيمة صعد من عالم الحياة حيث يجري العمل العيني إلى التثبيت الاقتصادي لقيمة (Verwertung) العمل المجرد، فهو يستطيع أن يرجع من مستوى تحليل المنظومة هذا إلى مستوى العرض التاريخي

(18) Lohmann, p. 259.

وبحسب نظرية الطبقات للممارسة اليومية، وأن يقدّر ثمن التحديث الرأسمالي. إن **الازدواج اللغوي** (Zweisprachigkeit)[19] **للعرض النظري** إنما يمنح للجهاز المفهومي الجدلي حيث لا يزال ماركس يجمع بالقوة بين نظرية المنظومة ونظرية الفعل، حدّتَه النقدية: «إذا كان السعي نحو مقولات أكثر تطوّرًا هو لدى هيغل في الوقت ذاته بمنزلة تقدّم في تجلّي الحقيقة، فإن التصوّر المقولاتي المتزايد للكل هو لدى ماركس بمنزلة تقدّم في كشف **الحقيقة حول** رأس المال: إنه، من حيث هو كلّ، هو شيء 'سالبٌ'، وشيء قابل للتغير تاريخيًا»[20].

(ب) بعض مواطن الضعف في نظرية القيمة

في هذا الموضع، تنكشف لنا نقطة ضعف **أولى** في نظرية القيمة، إذ خلال إعادة البناء التي قمتُ بها، انطلقت في شكل صامت من المشكل الذي لم يبرز صراحة إلا مع بارسونز، والمتعلق بوجه الارتباط بين براديغمَي الفعل/ عالم الحياة والمنظومة. وكان هذا من حيث الأسلوب اختصارًا (Stilisierung) حادًّا. أجل، كان ماركس يتحرّك على كلا المستويين التحليليين لـ «المنظومة» و«عالم الحياة»، لكن الفصل بينهما ليس **مفترَضًا** (vorausgesetzt) حقًّا في المفاهيم الأساسية للاقتصاد السياسي التي تبقى ملتصقة بالمنطق الهيغلي. وبعين الضدّ من ذلك، فإن الرابط بين **المنطوقات** النظرية من النوعين لا يمكن أن يتوضّح من طريق **تفسير دلالي** للاستخدام المختلف الدلالة لمصطلحات أساسية، إلا إذا كان المرء يفترض أن بين تطوّر المنظومة والتحوّل البنيوي في عالم الحياة يوجد رابط منطقي (في المعنى الهيغلي). لا يمكن ماركس سوى تحت هذا الافتراض فحسب أن يريد بضربة واحدة إن صحّ التعبير، أن يضمن كلّيةً (Totalität)[21] تحفظ كلتا اللحظتَيْن معًا، وذلك بالاستعانة بنظرية في القيمة **متعينة دلاليًا**، وإلا فإنه كان ينبغي عليه الانخراط في أبحاث تجريبية عن التجريدات الواقعية، نعني عن التحوّلات من العمل العيني إلى العمل المجرد.

---

(19) كون العرض يجري في لغتين متمايزتين. (المترجم)

(20) Ibid., p. 251.

(21) كيان شمولي. (المترجم)

في واقع الأمر، فإن ماركس تصوّر وحدة المنظومة وعالم الحياة، وذلك مثل هيغل الشاب، بحسب نموذج الوحدة الخاصة **بكلية أخلاقية منقسمة**، حيث تكون لحظاتها التي انفصلت في شكل مجرّد محكومًا عليها سلفًا بالزوال. إلا أن مسار التراكم الذي تخلّص من توجّهات القيمة الاستعمالية إنما يسوغ تحت هذه المقدّمة بوصفه مظهرًا، فإن المنظومة الرأسمالية هي **ليست أكثر** من الهيئة الشبحية للعلاقات الطبقية التي صارت مجهولة الهوية وأخذت صبغة صنمية. إن منح الاستقلال المنظوماتي لمسارات الإنتاج إنما له طابع السحر (Verzauberung). وكان ماركس مقتنعًا قبليًا بأنه في رأس المال لم يكن أمامه **شيء آخر** سوى الهيئة الملغّزة للعلاقة الطبقية. هذا الطرح التأويلي لا يترك أبدًا أي إمكان كي ينبجس السؤال عمّا إذا كان الرابط (Zusammenhang)[22] النسقي بين الاقتصاد الرأسمالي والإدارة الحديثة للدولة لا يمثّل أيضًا مستوى من الإدماج أعلى بالنسبة إلى المجتمعات التي تنظّمت على شكل الدولة. إن ماركس يتصوّر المجتمع الرأسمالي بوصفه كلّية، وذلك إلى حدّ أنه يجهل **القيمة الخاصة** على صعيد التصوّر التي تمتلكها المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط. لا يرى ماركس أن التمايز الحاصل بين جهاز الدولة والاقتصاد إنما يمثّل أيضًا مستوى أعلى من التمايز داخل المنظومة، من شأنه في الوقت ذاته أن يفتح على إمكانات تحكّم جديدة ويجبر على إعادة تنظيم العلاقات الطبقية الإقطاعية القديمة. وهذا المستوى من الإدماج إنما يأخذ دلالة أوسع نطاقًا من مأسسة **علاقة طبقية جديدة**.

هذا التصوّر الخاطئ إنما له استتباعات على نظرية الثورة. فلم يكن ماركس يريد أن يعرض فحسب، كيف تمّ تجريب المسار المستقلّ بنفسه على مستوى منظوماتي، الذي أخذه التثبيت الذاتي لقيمة (Selbstverwertung) رأس المال من منظور عالم الحياة الخاص بالأجراء بوصفه استغلالًا (Ausbeutung) مستمرًّا، أو

---

(22) كثيرًا ما ينطوي هذا المصطلح لدى هبرماس على ضرورة الاختيار بين معنى «الرابط» ومعنى «السياق». يراجع: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 339 (الذي اختار «الرابط» والترابط...) و: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 373 (الذي اختار «السياق»). وهذه الصعوبة تظهر في جميع المواضع تقريبًا. (المترجم)

كيف يكون من شأن إدراج قوة العمل تحت شكل السلعة أن ينتزع العمّال من ظروف حياتهم التقليدية، أوّلًا بأن يقتلع طرائق وجودهم التعاونية من جذورها على مستوى شعبي (Plebejisch)[23] ثمّ بأن يحوّلهم إلى بروليتاريا (proletarisiert)[24]، بل على الأرجح إن ماركس اشترع (entwirft) منظورًا **عمليًا – سياسيًا** للفعل يسلك في مفترضاته على وجه الدقة في شكل مضادّ للمنظور الذي تمّ تبنّيه في شكل صامت من جهة النزعة الوظيفية للمنظومات. وتفترض نظرية المنظومة أن هذا المسار الذي طبع تاريخ العالم والذي أدانه ماركس، مسار مأسسة عالم الحياة، وبالخصوص مأسسة عالم الشغل[25]، قد بلغ نهايته في ما يتعلق بمقتضيات المنظومات المحكومة بوسائط. وإن عالم الحياة الذي تمّ تهميشه لن يتمكّن من الاستمرار (überleben) إلا بأن يتحوّل إلى منظومة فرعية محكومة بوسائط، وأن يتخلى عن الممارسة التواصلية اليومية بوصفها الصدَفة الفارغة حيث تقبع ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا. وعلى الضدّ من ذلك، كان ماركس يرتسم أمام ناظريه حالة مستقبلية، حيث يكون المظهر الموضوعي لرأس المال قد تلاشى ويكون عالم الحياة المسجون تحت إملاءات قانون القيمة قد أُعيد إلى تلقائيته. كان يتوقّع أن قوى البروليتاريا الصناعية **المتمرّدة** في أوّل الأمر فقط سوف تشكّل تحت قيادة طليعة مستنيرة نظريًا حركةً لا تَفْتَكُّ السلطة السياسية إلا من أجل **تثوير** المجتمع: إذ جنبًا إلى جنب مع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج سوف تدمّر الأسس المؤسّساتية للوسط الذي عبره صار الاقتصاد الرأسمالي متمايزًا، وسوف تلحق بمسار النموّ الاقتصادي الذي استقلّ بنفسه منظوماتيًا، وتعيده مرة أخرى إلى أفق عالم الحياة.

---

(23) في معنى العامة أو الشعب في التقليد الروماني. بالمعنى المعاصر: «شعبي» أي من عامة الناس وليس من الطبقة الحاكمة أو المالكة. (المترجم)

(24) في معنى اللفظ اللاتيني «proletarius» أي المواطن الروماني الذي ينتمي إلى الطبقة السادسة والأخيرة التي تكون من الفقر والخصاصة بحيث لا تدفع الضرائب للدولة وبالتالي هي ليست مفيدة للإمبراطورية إلا بإنجاب الأطفال. اللفظ اللاتيني يعود إلى «proles» (أي النسل) أو الإنجاب الحيواني. أما بالمعنى المعاصر فإن «البروليتاري» هو الذي لا يملك كي يعيش سوى قوة عمله وبالتالي ليس له من مورد آخر سوى أجره. (المترجم)

(25) «وبالخصوص مأسسة عالم الشغل» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 374). (المترجم)

إن المنظومة وعالم الحياة يظهران لدى ماركس تحت استعارتَيْ «مملكة الضرورة» و«مملكة الحرية». وإن شأن الثورة الاشتراكية أن تحرّر إحداهما من إملاءات الأخرى. ولا يحتاج النقد النظري، كذا يبدو الأمر، إلا إلى فكّ ربقة السحر الذي يرتكز على العمل الذي صار مجرّدًا، المدرَج تحت شكل السلعة (die Warenform)[26]، ولا يحتاج إلا إلى تحرير بيذاتية العمّال المنشّئين اجتماعيًا في ظلّ الصناعات الكبرى، المشلولة تحت الحركة الذاتية لرأس المال، من جمودها، وذلك حتى تقوم طليعةٌ ما بتحريك العمل الحي (lebendig)، العمل الذي **تمّ إحياؤه نقديًا** (verlebendigt)، وأن تقود إلى انتصار عالم الحياة على منظومة العمل المجرّد المنزوع العالم (entweltlicht).

وعلى الضدّ من هذه الانتظارات الثورية، كان تشخيصُ ماكس فيبر «بأن إلغاء الرأسمالية الخاصة... لن يعني أبدًا تكسّر البيت الفولاذي للعمل التجاري الحديث»[27] على صواب، فإن الخطأ الماركسي إنما يرجع في آخر المطاف إلى ذلك التشبيك الجدلي بين تحليل المنظومة وتحليل عالم الحياة الذي لا يسمح بإجراء فصل صارم كفايةً بين **مستوى التمايز المنظوماتي** الذي تشكّل في الحداثة، **وأشكال مأسسته الخاصة بكل طبقة.** لم يصمد ماركس أمام إغراءات التفكير الهيغلي في الكلّية، وبَنَى وحدة المنظومة وعالم الحياة على نحو جدلي بوصفها «كلًّا بلا حقيقة». وإلا ما كان يمكن أن يفوته أن **كل** مجتمع حديث، مهما كانت بنيته الطبقية، ينبغي أن يكشف عن درجة عليا من التمايز البنيوي.

ومن ثمّ، فإن **ضعفًا آخر** يلتصق بطرح نظرية القيمة. كان ماركس يفتقد إلى المقاييس التي تمكّنه من التمييز بين تقويض أشكال الحياة التقليدية وتشيؤ عوالم الحياة مابعد التقليدية.

كان مفهوم الاغتراب لدى ماركس، وفي التقليد الماركسي، قد طُبِّق قبل كل شيء على طرائق وجود الأجراء. وفي «مخطوطات باريس» كان النموذج

---

(26) شكل السلعة وليس «شكل القيمة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 374). (المترجم)

(27) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Ed. by J. Winkelmann (Köln: 1964).

التعبيري (expressivistisch)[28] لهذه الإنتاجية الخلّاقة التي تقتضي بأن الفنّان في الوقت الذي يعمل على تشكيل عمله الفني يطوّر قوى كيانه الخاص، لا يزال هو المقياس بالنسبة إلى نقد العمل المغترب. وهذا المنظور تمّ الاحتفاظ به في الصيغ اللاحقة لفلسفة الممارسة المعاصرة ذات التوجّه الفينومينولوجي والأنثروبولوجي[29]. لكن ماركس نفسه كان قد تحرّر مع الانتقال إلى نظرية القيمة من وطأة المثل الأعلى للثقافة الذي تحدّد عبر هردر (Herder) والرومانسية[30]. لم تعد نظرية القيمة تحتفظ مع فكرة التبادل المتكافئ إلا بوجهة النظر الصورية التي من شأن عدالة توزيعية تحتها يمكن أن يتمّ الحكم على عملية إدراج قوة العمل تحت شكل السلعة. ومع مفهوم تحويل قوة العمل العينية إلى قوة عمل مجردة يفقد مفهومُ الاغتراب تعينَه. هو لم يعد يتعلق بالانحرافات عن منوال ممارسة نموذجية، بل بالاستخدام الأداتي (Instrumentalisierung) عمومًا لحياة متمثّلة بوصفها غاية ذاتها: «ينبغي على الأجير أن يسلك إزاء **إمكانات حياته** بأكملها، بالتحديد وهو يجرّد جزءًا منها، على نحو من الاختزال بحيث إنها تكون متعينة بوصفها **قدرة على العمل** (das Arbeitsvermögen)، وأن تُعرَّف هذه القدرة من جديد على نحو بحيث إنها تصبح مستلَبة (veräussert) بوصفها قوّة مشيَأة... ومن ثمّ لم تعد الحياة تُعاش من أجل ذاتها، بل إن جملة جريان الحياة إنما يتمّ استعمالها من أجل تحقيق نوع معين من النشاط، هو استلاب قوة العمل. وما هو 'مطروح' عبر الإدماج الرأسمالي في 'بيع وشراء قوة العمل' من حيث الإمكان فحسب: نعني اختزال إمكانات الحياة بأكملها في القدرات على العمل وتجريدها في قوة العمل، هو ما يتحقّق بالفعل إن صحّ التعبير في شكل ارتجاعي في تطوّر مسارات الإنتاج الرأسمالية»[31].

---

(28) نسبة إلى النزعة التعبيرية في الفن. (المترجم)

(29) يراجع مساهمات ج. ب. أرنسون (J. P. Arnason) وأ. هونيت وج. مركوس (G. Markus)، ضمن: Honneth and Jaeggi,

وكذلك ردي على أنياس هلّر (Agnes Heller)، ضمن: J. Habermas, «Reply to my Critics,» in: D. Held and J. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982).

(30) Ch. Taylor, *Hegel* (Cambridge: 1975), pp. 5-29; (dtsch. Frankfurt am Main: 1977).

(31) Lohmann, p. 275.

إن مفهوم الاغتراب هذا إنما يبقى غير متعين، وذلك بمقدار ما ينعدم **المؤشّر التاريخي** للمفهوم الذي تأسّس عليه، المتأرجح بين أرسطو وهيغل، عن «حياة» أدّى الإضرار بفكرة العدالة المحايثة للتبادل المتكافئ إلى تقييدها والحدّ من إمكاناتها. كان ماركس يتكلّم في شكل مجرّد عن الحياة وإمكانات الحياة، وهو لا يتوفر على مفهوم العقلنة التي يخضع لها عالم الحياة بمقدار ما تتمايز بناه الرمزية. وفي السياقات التاريخية لأبحاثه بقي مفهوم الاغتراب لهذا السبب ملتبسًا على نحو مثير.

لقد استخدم ماركس مفهوم الاغتراب من أجل نقد ذلك النوع من ظروف الحياة التي تنشأ مع التفقير البروليتاري (Proletarisierung)[32] للحرفيين والمزارعين وسكّان الريف في مجرى التحديث الرأسمالي. لكنه في هذا الانبتات القمعي لأشكال الحياة التقليدي لم يستطع أن يميز جانب **التشيؤ** عن جانب **التمايز البنيوي في عالم الحياة**، ولأجل ذلك لم يكن مفهوم الاغتراب انتقائيًا بما فيه الكفاية. إن نظرية القيمة لا تمنح أي أساس من أجل مفهومٍ عن التشيؤ من شأنه أن يسمح بالتعرّف إلى أعراض الاغتراب بحسب درجة عقْلنة عالم الحياة التي تمّ بلوغها في كل مرة. أما على مستوى أشكال الحياة مابعد التقليدية، فإن الألم الذي يسبّبه تفكّك الثقافة والمجتمع والشخصية **حتى** للذين ترعرعوا في كنف المجتمعات الحديثة وشكّلوا هويتّهم داخلها، إنما يُعدّ بمنزلة مسار للفردنة وليس بمنزلة اغتراب. إن التشيؤ ينبغي ألا يُقاس من هنا فصاعدًا في عالم حياةٍ معقلَن على نطاق واسع إلا بشروط التنشئة الاجتماعية التواصلية عمومًا، وليس بالماضي الخاص بأشكال حياة سابقة على الحداثة، الماضي المثقَل بالحنين، وفي معظم الأحيان في صيغة رومانسية.

أما الضعف **الثالث** والحاسم في نظرية القيمة فأنا أراه في التعميم المفرط لحالة جزئية تتعلق بإدراج عالم الحياة تحت مقتضيات المنظومة، إذ حتى لو **أرجعنا** ديناميكية الصراعات الطبقية إلى «التناقض الرئيس» بين العمل المستأجر ورأس المال، فإن مسارات التشيؤ ينبغي بالضرورة ألا تظهر في الدوائر فحسب حيث تمّ التسبّب بها في عالم الشغل، فإن الاقتصاد المحكوم بالعملة النقدية، كما

(32) تحويل العمال إلى طبقة بروليتارية. (المترجم)

تمّ بيان ذلك، متوقّف على التكملة الوظيفية من طريق منظومة فعل إدارية، وقع التمايز داخلها عبر وسائط السلطة. ولهذا السبب تستطيع ميادين الفعل المنظّمة صوريًا أن تمتصّ في ذاتها سياقات الحياة التواصلية عبر وسائط المال والسلطة. إن مسار التشيؤ يمكن أن يتجلّى على حدّ سواء في ميادين الحياة العمومية أو الحياة الخاصة، وأن يتعلق على حد سواء بدور المستهلك أو بدور الشغيل. وعلى الضدّ من ذلك، فإن نظرية القيمة لا تعوّل إلا على قناة **واحدة**، عبرها تؤدي نَقْدَنَةُ (Monetarisierung) قوة العمل إلى حرمان المنتج من ملكية (enteignet) أفعال عمله (Arbeitshandlungen) التي تمّ تجريدها في شكل خدمات.

يمكن أن نلاحظ في أسس نظرية القيمة التي هي أساس نظرية الفعل، خطأ مشابهًا للذي أمكننا أن نسجّله، سواء لدى فيبر أم على كلا خطَّي التلقّي لأعمال فيبر (Weberrezeption)، نعني في الماركسية الغربية ولدى بارسونز: فقد تمّ النظر إلى نموذج النشاط الغائي باعتباره نموذجًا أساسيًا أيضًا بالنسبة إلى الفعل الاجتماعي. لم يستطع ماركس أن يتصوّر تحويل الفعل العيني إلى فعل مجرد بوصفه حالة خاصة من تشيؤ أوسع في العلاقة الاجتماعية عمومًا ناجمٍ عن المنظومة، وذلك لأنه انطلق من نموذج **الفاعل الناشط من أجل غاية** (zwecktätig)، والذي سرقوا منه ليس منتجاته فحسب، بل في الوقت ذاته أيضًا إمكان تطوير قواه الجوهرية. لقد تمّ إرساء نظرية القيمة بواسطة المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل، تلك التي تجبرنا على تعيين منشأ التشيؤ في موقع **أدنى** من مستوى الإدماج وعلى أن نعامل تشوّه العلاقات التفاعلية ذاتها، وبالتالي حرمان الفعل التواصلي، المردود إلى الوسائط التواصلية، من عالمه (Entweltlichung)، وكذلك تَقْنَنَة عالم الحياة المترتبة عنه، باعتبارها ظواهر **مشتقّة**: «إن التصوّر الأحادي للمفهوم الأساسي للفعل، الذي لا يمكنه أن يفقه الفعل إلا بوصفه نشاطًا إنتاجيًا - موضوعيًا، إنما يتمّ الثأر منه بواسطة سوء تقدير لدرجة اللامبالاة التي تكون معطاة مع الاختزال إلى العمل المجرد. وهكذا، فإن ماركس من حيث المقولات كان مسالمًا جدًّا في تقدير أشكال اللامبالاة تجاه الفعل التي يتطلّبها الإدماج في المنظومة»[33].

---

(33) Ibid., p. 271.

إن مواطن الضعف الثلاثة في نظرية القيمة التي حلّلناها إنما تفسّر لماذا لم يستطع نقد الاقتصاد السياسي، على الرغم من أن لديه عن المجتمع تصوّرًا من مستويين اثنين، مستوى المنظومة ومستوى عالم الحياة، أن يجعل شيئًا من قبيل التفسير المقبول للرأسمالية المتأخّرة أمرًا ممكنًا. وكان الطرح الماركسي يشجّع على تأويل اقتصادي مختزل للمجتمعات الرأسمالية المتطوّرة. فبالنسبة إلى هذه الأخيرة، صرّح ماركس عن حقّ بأوّلية ما للاقتصاد على صعيد التطوّر: إن مشاكل هذه المنظومات الفرعية هي التي تعين مسلك تطوّر المجتمع عمومًا. ولكن هذه الأوّلية ينبغي ألا تُضلّنا بحيث نقلّص العلاقة التكاملية بين الاقتصاد وجهاز الدولة إلى مجرّد تمثّل مبتذل عن البنية الفوقية والبنية التحتية. وعلى الضدّ من أحدية (Monismus) نظرية القيمة، ينبغي علينا أن نعوّل على وسطيْن **اثنين** للتحكّم وعلى **أربع** قنوات، **عبرها** تقوم منظومتان فرعيتان **مكمّلتان الواحدة للأخرى** بإخضاع عالم الحياة إلى مقتضياتهما. وإن مفاعيل التشيؤ يمكن أن تنجم بالمقدار ذاته عن بَرَقَرَطة ميادين الحياة العمومية منها والخاصة وعن نَقْدَنَتها.

(2) نموذج علاقات التبادل بين المنظومة وعالم الحياة

يمكن أن تمنحنا المناقشة (Erörterung) النقدية لنظرية القيمة مناسبة جيدة كي نثبّت الديناميكية الخاصة بمسار تراكم صار غاية لذاته في صلب النموذج الذي شرحناه سابقًا عن علاقات التبادل بين الاقتصاد والدولة من جهة، وبين دائرة الحياة الخاصة والحياة العمومية من جهة أخرى (الجدول (VIII-1)، ص 518)، فهذا النموذج يحفظنا من أي تأويل اقتصادي ضيق الأفق، ويلفت الانتباه إلى التفاعل بين الدولة والاقتصاد، ويقدّم تفسيرًا عن السمات التي تميز المنظومات السياسية في المجتمعات الرأسمالية **المتطوّرة**. إن الأرثوذكسية الماركسية تشقى من أجل الوصول إلى تفسير مستساغ للنزعة **التدخّلية للدولة** (Interventionismus)[34] **والديمقراطية الجماهيرية** (Massendemokratie) **ودولة الرفاه.** إلا أن المقاربة الاقتصادية أخفقت بالنظر إلى الحلّ السلمي للنزاعات الطبقية

(34) تدخّل الدولة في الاقتصاد. (المترجم)

والنجاح الطويل الأمد الذي حققته النزعة الإصلاحية في البلدان الأوروبية منذ الحرب العالمية الثانية تحت شعار برنامج اجتماعي - ديمقراطي بالمعنى الأوسع. وأريد بادئ الأمر أن أكشف النقاب عن أوجه العجز النظرية التي من شأنها أن تضعف المحاولات الماركسية الرامية إلى تفسير الرأسمالية المتأخرة، وبخاصة تدخّلية الدولة والديمقراطية الجماهيرية ودولة الرفاه (أ)، ثمّ أن أقدّم النموذج الذي من شأنه أن يفسّر بنى التسوية في الرأسمالية المتأخرة ومواضع الانهيار المحتملة داخلها (ب)، وفي النهاية، أن أرجع إلى دور الثقافة الذي لم تكن الأيديولوجيا الماركسية عادلة تجاهه (د).

(أ) تدخّل الدولة وديمقراطية الجماهير ودولة الرفاه

إذا اتّخذنا أساسًا لنا نموذجًا مكوّنًا من منظومتين فرعيتين مكمّلتين الواحدة للأخرى، وكل منهما تناول مشاكلها إلى الأخرى، فإن نظرية في الأزمات متعينة على نحو اقتصادي فحسب سوف تبدو لنا غير كافية. وحتى عندما تنشأ مشاكل المنظومة أوّل الأمر بسبب مقياس مأزوم عن مجرى النموّ **الاقتصادي**، فإن مظاهر التفاوت الاقتصادي يمكن أن تتمّ موازنتها، وذلك بأن تحلّ الدولة محلّ الثغرات الوظيفية داخل السوق. وإن استبدال وظائف السوق بوظائف الدولة هو يوجد بلا ريب تحت تحفّظات متأتّية من سيطرة الاستثمارات في المنشآت الخاصة والتي يجب من حيث الأساس الحفاظ عليها. سوف يكون على النموّ الاقتصادي أن يفقد **ديناميكيته** الاقتصادية **الداخلية**، وعلى الاقتصاد أن يفقد أولويته، لو تمّ **التحكّم** في مسار الإنتاج عبر وسط السلطة، فإنه لا يجوز لتدخّلات الدولة أن تمسّ بتقسيم العمل بين الاقتصاد التابع للسوق ودولة غير منتجة اقتصاديًا، ففي الثلاثة الأبعاد المركزية جميعًا (نعني **الضمان** العسكري والقانوني - المؤسساتي **لشروط بقاء** نمط الإنتاج، **والتأثير على الظرفية**، **وسياسة البنية التحتية** الهادفة إلى تثبيت قيمة رأس المال) تحتفظ تدخّلات الدولة بالشكل **غير المباشر** من التلاعب بالشروط الهامشية للقرارات داخل المنشآت الخاصة وبالشكل **الارتكاسي** (reaktiv) من استراتيجيات تفادي التأثيرات الجانبية أو التعويض عنها. إن آلية الدفع في اقتصاد محكوم عبر الوسط المالي من شأنها أن تعين هذا النوع المتقطّع من الاستخدام لسلطة القرار الإدارية.

إن نتيجة هذه المعضلة البنيوية هي أن نزعات الأزمة المشروطة اقتصاديًا لا تُعالَج أو تمطّط أو تُحلّ في شكل إداري، بل هي تُنقَل من دون قصد إلى منظومة الفعل الاقتصادية. وها هنا يمكن أن تطرأ في أشكال متباينة، على سبيل المثال بوصفها نزاعات بين أهداف السياسة الظرفية وسياسة البنية التحتية، أو بوصفها إنهاكًا لمورد الوقت (استدانة الدولة)، أو بوصفها مبالغة في قدرات التخطيط البيروقراطية ...إلخ، وهذا الأمر يمكن أن يستدعي بدوره استراتيجيات تخفيف بهدف إعادة نقل عبء المشاكل إلى المنظومة الاقتصادية. وكان كلاوس أوف (Claus Offe) على وجه الخصوص، قد بذل جهدًا كبيرًا من أجل إضاءة هذا النموذج المعقّد (Kompliziert) عن الأزمات وآليات معالجة الأزمات المتأرجح من منظومة فرعية إلى أخرى، ومن بُعد إلى آخر[35].

الديمقراطية الجماهيرية: إذا ما انطلقنا من نموذج يحتوي على وسطيْ تحكّم، نعني وسطَي المال والسلطة، فإن نظريةً اقتصادية في الديمقراطية (تمّت بلورتها في معنى النزعة الوظيفية الماركسية) سوف تكون خارج المتناول. وكنّا رأينا بمناسبة المقارنة التي عقدناها بين ذيْنك الوسطيْن أن السلطة تحتاج إلى مأسسة **أكثر تطلّبًا** (anspruchsvoll) من المال، فإن المال مترسّخٌ عبر مؤسسات القانون الخاص المدني في صلب عالم الحياة، ولهذا السبب تستطيع نظرية القيمة أن تبتدئ بالعلاقة التعاقدية بين العمّال بالأجر ومالكي رأس المال. أما بالنسبة إلى السلطة، فإن النظير العمومي - القانوني للتنظيم الإداري هو على الضدّ من ذلك لا يكفي، فما هو مطلوب أكثر من ذلك هو إضفاء المشروعية (Legitimation)[36] على نظام الحكم. وتحت شروط عالم حياةٍ معقلَن، مع أعضاء تمّت فردنتُهم في شكل عال، ومعايير صارت مجرّدة ووضعية ومحتاجة إلى التبرير، إضافة إلى تقاليد تعطّلت ادّعاءات سلطتها بفعل التفكّر وتمّت إذابتها (verflüssigt) في مجرى التواصل، لا يمكن من حيث الأساس أن تولّد المشروعية (Legitimität) إلا الطرائق الديمقراطية في تكوّن الإرادة السياسية[37]. هكذا، حتى

---

(35) C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Frankfurt am Main: 1972).

(36) الشرعنة السياسية. (المترجم)

(37) Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im modernen Staat* ([n.p.]: 1976), pp. 271 ff.

الحركة العمّالية المنظّمة قد ذهبت في هذا الاتجاه تمامًا، مثل حركات التحرر البرجوازية. إن مسار الشرعنة سوف يصبح في نهاية المطاف معدَّلًا على أساس حرية التنظّم وحرية الرأي عبر تنافس الأحزاب في شكل انتخابات حرة وسرّية ومتساوية. وذلك على الرغم من أن المشاركة السياسية للمواطنين تظلّ تحت تقييدات بنيوية معينة.

توجد بين الرأسمالية والديمقراطية علاقةُ توتّر **لا فكاك منها**، ومع كلتيهما هناك في الحقيقة مبدآن متعارضان للإدماج الاجتماعي يتنافسان على الأولوية. فإذا ما وثقنا في فهم الذات المعبَّر عنه في المبادئ الأساسية للدستور الديمقراطي، فإن المجتمعات الحديثة تثبت أولوية عالم الحياة على المنظومات الفرعية المفصولة عن أنظمتها المؤسساتية، إذ يمكن أن نلتقط المعنى المعياري للديمقراطية على صعيد نظرية المجتمع من خلال المعادلة التي تقضي بأن الإيفاء بالضرورات الوظيفية لميادين الفعل المدمَجة في المنظومة يجب أن يعثر على حدوده في مسألة وحدة أو سلامة (Integrität)[38] عالم الحياة، نعني في مطالب ميادين الفعل المتوقفة على الإدماج الاجتماعي. ومن جهة أخرى، فإن الديناميكية الرأسمالية الداخلية للمنظومة الاقتصادية هي لا يمكن أن تبقى محفوظة إلا بمقدار ما يتمّ فصل مسار التراكم عن توجّهات القيمة الاستعمالية. ينبغي أن يتمّ تحرير آلية الدفع في المنظومة الاقتصادية قدر الإمكان من تقييدات عالم الحياة، وبالتالي أيضًا من مطالب الشرعنة الموجّهة إلى منظومة الفعل الإدارية. كما يمكن أن نلتقط خصوصية (der Eigensinn)[39] المنظومة على صعيد نظرية المجتمع من خلال المعادلة التي تقتضي بأن الضرورات الوظيفية لميادين الفعل المدمجة بواسطة المنظومة، يجب أن يتمّ استيفاؤها إذا اقتضى الأمر وإن دفعنا ثمنًا لها تَقْنَنَة عالم الحياة. وإن المذهب الوظيفي في دراسة المنظومات الذي يحمل بصمات لومان قد حوّل هذه المصادرة العملية في شكل خفي إلى مصادرة نظرية ومن ثمّ جعل من الصعب التعرّف إليها في مضمونها المعياري.

كان كلاوس أوف قد عبّر عن علاقة التوتّر بين الرأسمالية والديمقراطية

---

(38) تمامية عالم الحياة وعدم تجزّئه. (المترجم)

(39) في معنى المنطق الداخلي. (المترجم)

من وجهة نظر التنافس بين مبدأين متعارضين في الإدماج الاجتماعي من خلال المفارقة الآتية: «إن المجتمعات الرأسمالية لا تتميز من كل المجتمعات الأخرى بـ**المشكل** المتعلّق بتكاثرها: نعني مشكل **التوفيق** (Vereinbarung) بين الإدماج الاجتماعي والإدماج من طريق المنظومة، بل بكونها تعالج هذا المشكل الأساسي في **كل** المجتمعات على شاكلة بحيث إنها تقبل **في الوقت ذاته** بطريقتين للحلّ، كل منهما تستبعد الأخرى منطقيًا: بتمايز الإنتاج أو خصخصته وبتنشئته الاجتماعية أو تسييسه (Politisierung). والاستراتيجيتان كلتاهما تتقاطعان وتشلّ إحداهما الأخرى. وعلى نحو مستمرّ تواجه المنظومةُ المعضلة المتمثّلة في أن عليها أن تتجرّد من القواعد المعيارية للفعل ومن روابط المعنى بين الذوات، ومع ذلك لا تستطيع أن تصرف النظر عنها. إن التحييد السياسي لدوائر العمل والإنتاج والتوزيع إنما يتمّ تدعيمه وإبطاله في الوقت ذاته»[40]. هذه المفارقات تجد أيضًا عبارتها في أن الأحزاب، إذا ما أرادت أن تفوز بسلطة الحكم أو أن تحتفظ بها، فإنه ينبغي عليها أن تضمن في الوقت ذاته ثقة المستثمرين الخواص والجماهير جميعًا.

هذان الاستحقاقان (Imperative) يصطدمان أحدهما بالآخر قبل كل شيء في الفضاء العمومي السياسي، حيث ينبغي الإبقاء على استقلالية عالم الحياة بإزاء منظومة الفعل الإدارية. فإن «الرأي العمومي» الذي يتمفصل داخله، يعني من منظور عالم الحياة شيئًا آخر غير الذي يعنيه من منظور منظومة جهاز الدولة[41]. وفي السوسيولوجيات السياسية التي نشأت عن نظرية الفعل ونظرية المنظومات ثمّة في كل مرة منظورٌ واحد فقط من الاثنين قد تمّ الاضطلاع به وجعله مثمرًا سواء في معنى مقاربات تعدّدية أم ناقدة للأيديولوجيا أو تسلّطية. وهكذا، من جهة أولى، يُعدّ الرأي العمومي المدرَك من طريق الاستطلاعات (demoskopisch) أو إرادةُ الناخبين والأحزاب والنقابات بمنزلة تعبير تعدّدي عن مصلحة عامة، بحيث يتمّ النظر إلى التوافق الاجتماعي بوصفه **الحلقة الأولى** في سلسلة تكوّن الإرادة

---

(40) Offe, «Unregierbarkeit,» p. 315.

(41) N. Luhmann, «Öffentliche Meinung,» in: N. Luhmann, *Politische Planung* (Opladen: 1971), pp. 9 ff.

السياسية وبوصفه **أساس** الشرعنة. ومن جهة أخرى، يُعدّ هذا التوافق نفسه بمنزلة **ثمرة** توفير الشرعنة - ويتمّ النظر إليه باعتباره **الحلقة الأخيرة** في سلسلة إنتاج ولاء الجماهير، وهو ولاء تغدقه السلطة السياسية على نفسها كي تصبح مستقلّة عن تقييدات عالم الحياة. هذان الخطّان في التأويل تمّ وضعهما في شكل خاطئ الواحد ضدّ الآخر، هذا بوصفه مقاربة معيارية، والآخر بوصفه مقاربة تجريبية، وفي الواقع فإن هذين التصوّرين لا يدركان في كل مرة إلا جانبًا واحدًا فقط من ديمقراطية الجماهير. وإن تكوّن الإرادة الذي يتولد من تنافس الأحزاب هو في الحقيقة نتيجة ناجمة عن ذينك الخطّين: عن ضغط المسارات التواصلية التي تحكم تكوّن القيم والمعايير، من جهة، وعن دفعة الإنجازات التنظيمية للمنظومة السياسية، من جهة أخرى.

تضمن المنظومة السياسية ولاء الجماهير بطريقة إيجابية كما بطريقة انتقائية، إيجابية عبر توقّع الاستفادة من برامج الدولة الاجتماعية، وانتقائية عبر إقصاء بعض الموضوعات والمساهمات من النقاش (Diskussion) العمومي. وهذا بدوره يمكن أن يحدث عبر **الفرز** (Filter) الاجتماعي - البنيوي لأي ولوج إلى الفضاء العمومي السياسي، وعبر **التشويه** البيروقراطي للبنى التي تشدّ التواصل العمومي، أو عبر **تحكّمٍ** يتلاعب بوتيرة التدفّقات التواصلية.

ومن الجمع بين هذه المتغيرات يتبين أن طريقة النخب السياسية في تقديم ذاتها في شكل رمزي داخل الفضاء العمومي يمكن أن يتمّ فصلها فصلًا واسع النطاق عن مسارات القرار الفعلية داخل المنظومة السياسية[42]، وهو ما يتوافق مع **تقطيع** (Segmentierung) **دور الناخب**، حيث تنحصر المشاركة السياسية عمومًا. إن قرار الانتخاب لا يؤثّر عمومًا إلا في انتداب أشخاص القيادة، ومن حيث حوافزه يفلت من قبضة التكوّن الخطابي (diskursiv) للإرادة. ويؤدّي هذا الترتيب إلى **تحييد إمكانات** المشاركة السياسية، المفتوحة قانونيًا بمقتضى دور المواطن[43].

---

(42) M. Edelmann, *The Symbolic Use of Politics* (Urbana: 1964); D. O. Sears et al., «Self-Interest vs. Symbolic Politics,» *American Political Science Review*, vol. 74 (1980), pp. 670 ff.

(43) هذا التحييد بلا ريب يذهب إلى حدّ بعيد بحيث إن المسألة الإمبيريقية الأساسية التي سوف =

الدولة الاجتماعية: إذا ما انطلقنا من نموذج تبادلٍ يجري بين ميادين الفعل المنظّمة صوريًا من قبيل الاقتصاد والسياسة، من جهة، وميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا من جنس الحياة الخاصة والفضاء العمومي من جهة أخرى، فإنه ينبغي علينا أن نتوقّع أن المشاكل التي تنشأ في عالم الشغل سوف تنزاح من دوائر الحياة الخاصة إلى دوائر الفضاء العمومي، ويتمّ تحويلها ها هنا تحت شروط التكوّن الديمقراطي التنافسي للإرادة إلى رُهون[44] الشرعنة. وإن أعباء النزاع الطبقي الاجتماعية، وذلك يعني النابعة أوّلًا من الحياة الخاصة، لا يمكن إبقاؤها بعيدًا من الفضاء العمومي السياسي. وبذلك تصبح الدولة الاجتماعية هي المضمون السياسي للديمقراطية الجماهيرية. عندئذ يتبين لنا أن المنظومة السياسية لا يمكنها أن تتحرّر من التوجّهات بحسب القيمة الاستعمالية لدى المواطنين من دون أن تترك أثرًا، فهي لا تستطيع أن تنتج ولاء الجماهير بمقدار ما تشاء، بل ينبغي أن تقدّم مع برنامج الدولة الاجتماعية **عروضَ شرعنةٍ قابلة للاختبار**.

لقد أصبحت المأسسة القانونية للنزاع على لائحة الأجور (Tarifkonflikt) هي القاعدة الأساسية لأي سياسة إصلاحية نجحت في تحقيق حلّ سلمي للنزاع الطبقي بالاعتماد على الدولة الاجتماعية. والمقطع النواة هنا هو تشريع يستند إلى قانون الشغل والقانون الاجتماعي، ويتّخذ الاحتياطات اللازمة بالنسبة إلى المخاطر الأساسية التي تحدق بالوجود القائم على العمل المستأجر، ويعوّض عن المساوئ الناجمة عن أوضاع السوق التي هي بنيويًا أكثر ضعفًا (الأجراء، المكترون، الزبائن ...إلخ). إن السياسة الاجتماعية تحدّ من المعوّقات والتهديدات الخارجية من دون أن تمسّ بعلاقات الملكية وعلاقات الدخل وعلاقات التبعية، ولا شك في ذلك. لكن قواعد الدولة الاجتماعية وخدماتها لا

= تمسّ بشكل مركزي الفهمَ المعياري الذي تبنيه الديمقراطية الجماهيرية عن نفسها، هي في العادة لا تصل إلى الوعي السياسي اليومي: «سواء أكان الأمر يتعلق، ضمن مسارٍ يجري في إطار مؤسّساتي، بالنتيجة التي يفضي إليها إجماعٌ يتمّ الوصول إليه على نحو خال من الهيمنة وبالتالي يوفّر ضربًا من **المشروعية**، أم كان هذا المسار ذاته يُنتج ويفرض **ولاءً جماهيريًا** سلبيًا (passiv) راضيًا كثيرًا أو قليلًا بتقييداته المؤسّساتية، ومن ثمّ يعتمد على أساسٍ خلق نفسه بنفسه هو التزكية الديمقراطية المشبوهة». W. D. Narr and C. Offe, *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität* (Köln: 1975), introduction, p. 28.

(44) رُهون جمع رهن. (المترجم)

تتوجّه فقط نحو المساواة الاجتماعية بواسطة التعويضات الفردية، بل أيضًا نحو السيطرة على المفاعيل الخارجية التي يمكن الإحساس بها، على سبيل المثال في الميادين الحسّاسة إيكولوجيًا من قبيل تخطيط مواقع الوقوف والجولان والاقتصاد في الطاقة والمياه أو حماية الطبيعة، أو في ميادين سياسة الصحّة وسياسة الثقافة وسياسة التربية.

إن السياسة الهادفة إلى توسيع بناء (Ausbau) الدولة الاجتماعية توجد بلا ريب أمام معضلة، تعبّر عن نفسها على المستوى الضريبي من خلال لعبة المجموع الذي يساوي صفرًا (Nullsummenspiel)[45] في الميزانية العمومية المخصّصة إلى مهمات السياسة الاجتماعية، من جهة، وإلى مهمات السياسة الظرفية وسياسة البنية التحتية من أجل دفع عجلة النموّ، من جهة أخرى. وتتمثّل المعضلة في أن الدولة الاجتماعية يجب عليها أن تحدّ سواء من التأثيرات السلبية المباشرة لمنظومة التشغيل المنظّمة في شكل رأسمالي أو أيضًا من تأثيرات الاختلال في وتيرة نموّ اقتصادي محكوم عبر تراكم رأس المال على عالم الحياة، وذلك من دون أن يحقّ لها (dürfen) أن تلمس شكل التنظيم أو بنية أو آلية دفع الإنتاج الاقتصادي. ولهذا السبب ينبغي على الدولة الاجتماعية في آخر المطاف ألا تضرّ بشروط الاستقرار ومتطلّبات حركية النموّ الرأسمالي، وذلك لأن التدخّلات التصحيحية في نموذج توزيع التعويضات الاجتماعية عمومًا لن تثير أي ردات فعل من جانب المجموعات المحظوظة فحسب إلا إذا كان يمكن دفعها من نموّ المنتوج الاجتماعي ولا تمسّ بأوضاع الملكية، وإلا فإنها لن تلبّي وظيفة احتواء النزاع الطبقي ونزع فتيله.

لهذا السبب ليس **حجم** نفقات الدولة الاجتماعية هو الذي يخضع تحت التقييدات الضريبية فحسب، بل أيضًا **نوع** الخدمات الاجتماعية للدولة **وتنظيم** الخدمات العامة (Daseinsvorsorge)، ينبغي أن يتلاءما مع بنية التبادل المضبوط عبر المال والسلطة الجاري بين ميادين الفعل المنظّمة صوريًا والبيئات المحيطة بها.

(45) المحصّلة الصفر. (المترجم)

(ب) التسوية التي تقدّمها الدولة الاجتماعية

بمقدار ما تنجح المنظومة السياسية في المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة في السيطرة على المعضلات البنيوية التي تعترض تدخّلية الدولة والديمقراطية الجماهيرية ودولة الرفاه، تتشكّل **بنى الرأسمالية المتأخّرة**، تلك التي ينبغي أن تظهر من زاوية النظرية الماركسية المطبّقة تطبيقًا اقتصاديًا ضيقًا باعتبارها محض مفارقة. إن الحلّ السلمي الذي تقوم به الدولة الاجتماعية للنزاع الطبقي إنما يتحقّق شريطة استمرارِ ضرب من مسار التراكم تكون آلية الدفع الرأسمالية له محميةً من طريق تدخّلات الدولة، ولكن من دون أن يتمّ تغييرها أبدًا. إن النزعة الإصلاحية المرتكزة على أدوات السياسة الاقتصادية التي وضعها كينز رفعت هذه التطوّرات إلى مرتبة البرنامج في البلدان الغربية، أكانت تحت الحكومات الديمقراطية الاجتماعية أو تحت الحكومات المحافظة، وهكذا حقّقت منذ عام 1945، وخاصة في فترة إعادة ترميم قدرات الإنتاج المدمّرة وتوسيعها، نجاحات اقتصادية واجتماعية - سياسية لا يمكن تجاهلها. وبلا شك لا يجوز تأويل البنى المجتمعية التي كانت قد تبلورت عندئذ، في معنى المنظِّرين الماركسيين النمساويين من قبيل أوتو باور (Otto Bauer) أو كارل رينر (Karl Renner)، بوصفها نتيجةً لتسويةٍ طبقية، إذ مع مأسسة النزاع الطبقي يفقد التناقض الاجتماعي، الذي ينشأ عن حقّ تصرّف الخواص في الثروة الاجتماعية عبر وسائل الإنتاج، قوّته الهيكلية (strukturbildend) بالنسبة إلى عالم الحياة الخاص بالفئات الاجتماعية، وذلك على الرغم من أنه كان وسيظلّ عنصرًا مقوِّمًا بالنسبة إلى بنية المنظومة الاقتصادية ذاتها. إن الرأسمالية المتأخرة إنما تستعمل فكّ الارتباط النسبي بين المنظومة وعالم الحياة على طريقتها. إن البنية الطبقية التي تمّت إزاحتها من عالم الحياة إلى المنظومة، فقدت هيئتها الملموسة تاريخيًا. وإن التوزيع غير العادل للتعويضات الاجتماعية يعكس نموذجًا للامتيازات لم يعد يمكن إرجاعُه بلا قيد أو شرط إلى وضعيات طبقية. إن المنابع القديمة لعدم المساواة لم تنضب، بلا ريب، ولكن قد تداخلت معها ليس تعويضات دولة الرفاه فحسب، بل أيضًا أنواعٌ أخرى من عدم المساواة. وعلى هذا الأمر تدلّل سواء الفوارق أو النزاعات بين الفئات الهامشية. وكلّما كان النزاع الطبقي الذي هو منصهر في صلب المجتمع مع شكل التراكم الاقتصادي في القطاع الخاص، أمرًا يمكن أن يتمّ كبحه وإبقاؤه

كامنًا، إلا وبرزت إلى الصدارة مشاكل لا تضرّ **مباشرةً** بالمواقف المصلحية التي يمكن أن نعزوها إلى طبقات مخصوصة.

أما عن المشكل الصعب المتعلّق بالتساؤل، كيف تتغير قواعد التركيب بالنسبة إلى نموذج اللامساواة الاجتماعية في الرأسمالية المتأخرة، فأنا لا أريد هنا أن أخوض فيه أكثر من ذلك، وعلى الأرجح ما يهمّني أكثر هو كيف ينشأ **نوع جديد من التشيؤ غير ناجم عن طبقات مخصوصة**، ولماذا نلاحظ أن هذه المفاعيل المفروزة بلا ريب عبر نموذج اللامساواة الاجتماعية والمنتشرة في شكل تفاضلي، تفرض نفسها اليوم قبل كل شيء في ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا.

إن التسوية التي تقدّمها الدولة الاجتماعية إنما تغير شروط العلاقات التبادلية الأربع القائمة بين المنظومة (الاقتصاد والدولة) وعالم الحياة (دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي)، والتي تتبلور حولها أدوار العامل والمستهلك، وزبون البيروقراطيات العمومية والمواطن. كان ماركس، من خلال نظرية القيمة، قد ركّز جهده على تبادل قوة العمل مقابل الأجر واستقرأ أعراض التشيؤ في عالم الشغل فحسب. كان أمام ناظريه نمطٌ محدّد تاريخيًا من الاغتراب، ذاك الذي كان إنغلز قد بينه جيدًا في «وضعية الطبقة العاملة في إنكلترا»[46]. وبناءً على نموذج العمل المغترب في المصنع إبّان الأطوار الأولى من التصنيع، طوّر ماركس تصوّرًا معينًا عن الاغتراب ونقله إلى عالم الحياة البروليتاري بأكمله. وهذا التصوّر لا يميز بين زوال عوالم الحياة التقليدية وتدمير عوالم الحياة مابعد التقليدية. وهو لا يفرّق أيضًا بين تفقير يمسّ بإعادة الإنتاج الماديّ لعالم الحياة، واضطرابات إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة، وبالتالي بين مشكل البؤس الخارجي ومشكل البؤس الداخلي. والحال أن هذا النمط من الاغتراب يتلاشى إلى الخلف كلّما فرضت الدولة الاجتماعية نفسها على نطاق أوسع فأوسع.

إن الأدوار التي تمنحها منظومات التشغيل في الدولة الاجتماعية هي إن صحّ التعبير أدوار معيَرة (normalisiert)[47]. وفي إطار عوالم الحياة مابعد التقليدية

---

(46) St. Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class* (London: 1974).

(47) خاضعة لمعايير أو مقاييس موحّدة. (المترجم)

لا يكون التمايز البنيوي للتشغيل في التنظيمات بأي حال عنصرًا غريبًا، والأعباء التي تنجم عن طابع العمل المعيَن من طرف الغرباء (fremdbestimmt) قد تمّ جعلها محتملَة على الأقلّ في شكل ذاتي، إن لم يكن ذلك عبر «أنسنة» موقع العمل، فمن طريق عرض تعويضات مالية وتأمينات مضمونة قانونيًا، وتمّ تخفيفها في شكل واسع مع مساوئ ومخاطر تنمو بحسب منزلة العمّال والمستخدَمين. ومع الارتفاع المستمرّ في منوال الحياة المتمايز دومًا بحسب الطبقات، يفقد دور المشغَّلين ملامحه البروليتارية المقرفة. ومع تحصين دائرة الحياة الخاصة ضدّ التبعات الملموسة لمقتضيات المنظومة التي هي ناجعة في عالم الشغل، فإن النزاعات حول إعادة التوزيع لم تعد لها أيضًا أي قوّة تفجيرية (Sprengkraft)، إذ لا تتجاوز الحدود المؤسّساتية للسجالات والمناظرات (Auseinandersetzungen) في شأن الأجور ولا تتحوّل إلى مادّة متفجّرة إلا في حالات درامية استثنائية.

هذا **التوازن** الجديد **بين دور المشغَّلين الخاضع للمعايير ودور المستهلكين الذي تمّ الإعلاء من شأنه** (aufgewertet)[48] هو، كما تبين من قبل، نتيجة ترتيب (Arrangement) واتفاق من جهة الدولة الاجتماعية، يحدث تحت شروط الشرعنة الخاصة بالديمقراطية الجماهيرية، فعن غير حقٍّ كانت نظرية القيمة قد تركت جانبًا علاقات التبادل التي توجد بين المنظومة السياسية وعالم الحياة. وذلك أن إحلال السلام في عالم الشغل لا يعدو أن يكون معادلًا لضرب من **التوازن** الذي يقع من جهة أخرى بين **دور المواطن** الذي يتمّ في الوقت ذاته توسيعه **وتحييده**، ودور **الزبون** الذي يتمّ تضخيمه. إن فرض الحقوق السياسية الأساسية في إطار الديمقراطية الجماهيرية إنما يعني من جهة كونَنَة (Universalisierung) دور المواطن، ومن جهة أخرى يعني أيضًا تقطيع هذا الدور عن مسار القرار، وتطهير المشاركة (Teilhabe) السياسية من أي مضامين تشاركية (partizipatorisch). ها هنا تنصهر الشرعية وولاء الجماهير في سبيكة واحدة لا يمكن أن يحلّلها المشاركون أنفسهم ولا يمكن أن تفكَّك إلى مكوّناتها النقدية.

كذلك من أجل تحييد دور المواطن المعمَّم (verallgemeinert) سدّدت

(48) الذي تمّ الرفع من قيمته. (المترجم)

الدولة الاجتماعية الثمن في عُملة (die Münze)[49] القيم الاستعمالية التي يستلمها المواطنون بوصفهم زُبُنًا في بيروقراطية دولة الرفاه. والزُّبُن هم المشترون الذين يحصلون على متعة الدولة الاجتماعية، ودور الزُّبُن هو المعادل الذي يجعل مشاركةً سياسية متبخّرة في التجريد، ومجرّدة من نجاعتها، أمرًا مقبولًا. أما الأعباء الناجمة عن مأسسة نمط مغترب من التشريك (Mitbestimmung)، فإنه يتمّ تمريرها إلى دور الزبون بالطريقة ذاتها التي يتمّ بها تمرير عبء إخضاع العمل المغترب للمعايير إلى دور المستهلك. وإنما ضمن هاتين القناتين تتجمّع أيضًا في بادئ الأمر طاقات النزاع الجديدة في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة (spätkapitalistisch)[50] التي ينبغي على وجه الدقة أن تزعج الماركسيين، وبهذا الصدد يشكّل ممثّلو النظرية النقدية مثل ماركوزه وأدورنو استثناءات. بلا ريب، لقد تبين أن إطار نقد العقل الأداتي الذي تحرّك داخله هؤلاء المؤلّفون هو إطار ضيق جدًّا. وإنه في إطار نقدٍ للعقل الوظيفي فحسب، إنما يمكن أن نجعل مستساغًا، لماذا يمكن أن تندلع النزاعات، تحت سقف تسوية ناجحة بمقدار أو بآخر مع الدولة الاجتماعية، نزاعات لا تطرأ في أوّل أمرها في هيئة طبقية مخصوصة ومع ذلك ترجع إلى بنية طبقية مكبوتة في ميادين فعل مدمَجة في المنظومة. هكذا، فإن نموذجنا عن المجتمعات الرأسمالية المتأخرة الذي أتى بلا ريب في أسلوب مبسّط (stilisiert) جدًّا ويعمل من خلال فرضيات مؤمثِلة (idealisierend)[51] قليلة، يقترح التفسير التالي.

إن الديمقراطية الجماهيرية للدولة الاجتماعية هي ترتيب من شأنه أن يجعل التدافع الطبقي الكامن قبلُ وبعدُ في صلب المنظومة الاقتصادية تدافعًا عديم الضرر وذلك شريطة ألا يلحق ديناميكية النمو الرأسمالي، المحمية بتدخّل الدولة، أيُ شلل يُذكر. فإنه هكذا فقط تتوفر كتلة من التعويضات التي يمكن أن يتمّ توزيعها بحسب مقاييس متفق عليها ضمنيًا في نطاق مناظرات لها طقوسها، ومن ثمّ يمكن أن يتمّ ضبط قنوات لها في أدوار المستهلكين وأدوار الزبائن على نحو بحيث إن

(49) العملة النقدية أو المسكوكة. (المترجم)

(50) «الرأسمالية المتأخرة» وليس «مابعد الرأسمالية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 385). (المترجم)

(51) في معنى إنتاج مثالات تفسيرية. (المترجم)

بنى العمل المغترب والتشريك المغترب لا تطلق أي قوّة تفجيرية. لكن الديناميكية الداخلية للمنظومة الاقتصادية المدعومة سياسيًا إنما تستتبعها زيادة مستمرّة إلى حدّ ما في تعقّد المنظومة، هي تعني على حدّ سواء **توسّع** ميادين الفعل المنظّمة صوريًا أو **انضغاطها** (Verdichtung) الداخلي. وهذا الأمر يسوغ بادئ الأمر بالنسبة إلى العلاقات بين المنظومات الفرعية للاقتصاد والإدارة العمومية، وبالنسبة إلى حركة التبادل (Verkehr) بين المنظومات الفرعية، وهذا النموّ الداخلي من شأنه أن يفسّر مسارات التمركز حول أسواق الممتلكات وأسواق رؤوس الأموال وأسواق العمل، ومركزية المنشآت والمرافق (Verkehr)، وكذلك أيضًا أن يفسّر جزءًا من نموّ الوظائف وتوسّع نشاطات الدولة (والذي يتجلّى في نزعة مماثلة في تزايد حصة الدولة). لكن نموّ هذا المركّب بأكمله، على حدّ سواء، يهمّ من جهة أولى، تبادلَ المنظومات الفرعية مع تلكم الدوائر من عالم الحياة التي يُعاد تعريفها على أنها بيئات محيطة بالمنظومة، وفي المقام الأوّل الاقتصادات المنزلية الخاصة التي تحوّلت إلى الاستهلاك الجماهيري، ومن جهة أخرى يهمّ علاقات الزبائن المسجّلة بشأن الخدمات العامة البيروقراطية.

بحسب الفرضيات الأساسية لنموذجنا، فإنه قد تمّ عبر هاتين القناتين استكمال التعويضات التي تهيئها الدولة الاجتماعية من أجل إحلال السلام في عالم الشغل وتحييد المشاركة الممنوحة قانونيًا في مسارات القرارات السياسية. فإذا ما صرفنا النظر عن اختلالات التوازن الناجمة عن أزمة في المنظومة، والتي تمتدّ إلى عالم الحياة في شكلٍ معالَج إداريًا، فإن النموّ الرأسمالي سوف يثير نزاعات داخل عالم الحياة قبل كلٍ شيء نتيجة توسّع المركّب المصرفي - البيروقراطي وانضغاطه، وبالتحديد أوّلًا هناك حيث تكون سياقات الحياة المدمَجة اجتماعيًا قد أُعيد تحييد وظيفتها عبر أدوار المستهلكين وأدوار الزُّبُن وتمّ استيعابها في ميادين الفعل المدمَجة في المنظومة. وهذه المسارات كانت بعدُ على الدوام جزءًا من التحديث الرأسمالي، واستطاعت تاريخيًا أن تتجاوز دفاعات المعنيين بالأمر طالما كان الأمر يتعلق في المقام الأول باستقطاب إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة في ميادين فعل منظّمة صوريًا. وعلى خطّ الجبهة الممتدّ بين عالم المنظومة وعالم الحياة من الجلي أن عالم الحياة لا يبدي مقاومة عنيدة وواعدة إلا عندما يتمّ المساس بوظائف إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة.

(ج) انحلال الأيديولوجيات والوعي اليومي المجزَّأ

قبل أن أتمكّن من الخوض في هذه الجوانب التجريبية، ينبغي علي أن أستأنف خيطًا من بحثنا لم يُنجَز. فقد كنّا تأوّلنا أطروحة ماكس فيبر عن فقدان الحرية في معنى تشيؤ ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا، وذلك بسبب المنظومة، ثمّ كنّا قد ظفرنا أيضًا من المناقشة النقدية لطرح نظرية القيمة بفرضيات يمكنها أن تفسّر، لماذا في المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة عمومًا لا تزال تطرأ نزعاتٌ نحو التشيؤ وإن كان ذلك في شكل مغاير. ولكن كيف يكون من شأن أطروحة ماكس فيبر الثانية عن نقد الثقافة، والتي تتّصل بانهيار صور العالم الدينية والميتافيزيقية وبظواهر فقدان المعنى، أن تتلاءم مع هذا التلقّي لماركس (Marxrezeption)؟ لقد تمّ لدى ماركس ولوكاتش استكمال **نظرية التشيؤ** وتدعيمها عبر **نظرية في الوعي الطبقي**. وقد انقلبت هذه الأخيرة على صعيد النقد الأيديولوجي ضدّ أشكال الوعي السائدة وطالبت بالنسبة إلى الطرف المقابل بحظوظ متميزة في المعرفة، بيد أنه في ضوء صراع طبقي تمّ حلّه سلميًا من طرف الدولة الاجتماعية، وعملية تعتيم على هوية (Anonymisierung) البنى الطبقية، فقدت نظرية الوعي الطبقي صلتها التجريبية. وفي مجتمع حيث صار من الصعب أكثر فأكثر التعرّف إلى هوية عوالم الحياة الخاصة بكل طبقة على حدة، هي نظرية لم تعد تجد أي إمكان للتطبيق. وبشكل متّسق مع هذا الأمر، أقام هوركهايمر ومعاونوه **نظرية في ثقافة الجماهير** عوضًا عنها.

طوّر ماركس مفهومه الجدلي عن الأيديولوجيا على طراز الثقافة البرجوازية للقرن الثامن عشر، وهذه المثل العليا التربوية التي وجدت عبارتها الكلاسيكية في العلم والفلسفة، وفي القانون الطبيعي والاقتصاد، وفي الفن والأدب، كانت قد دخلت على حدّ سواء في حيز فهم الذات ونمط الحياة الخاصة للبرجوازية (Bürgertum) وضرب من النبالة المتبرجزة[52] أو في مبادئ نظام الدولة. وقد وقف ماركس على المضمون المتضارب للثقافة البرجوازية، ففي ادّعاءاتها الاستقلالية والعلومية، والحرية الفردية والنزعة الكونية، والكشف الجذري وبلا تحفّظ عن

(52) «وضرب من النبالة المتبرجزة (verbürgerlicht)» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 387). (المترجم)

الذات، كانت تلك الثقافة من جهة أولى نتيجة لضرب من العقلنة الثقافية، ومن دون غطاء من سلطة التقاليد كانت حسّاسة تجاه النقد والنقد الذاتي، ولكن من جهة أخرى يستطيع المضمون المعياري لأفكارها المجرّدة واللاتاريخية، المغالية (hinausschiessend) في شأن الواقع الاجتماعي، أن يُستخدَم ليس من أجل توجيه ممارسة نقدية تغييرية فحسب، بل أيضًا من أجل التجلّي المثالي لممارسة إثباتية وتأكيدية. وهذا الطابع المزدوج، الطوباوي - الأيديولوجي الذي يسم الثقافة البرجوازية قد تمّ الاشتغال عليه بلا هوادة من ماركس إلى ماركوزه[53]. والحال أن هذا الوصف يمسّ على وجه الدقة ذلك النوع من بنى الوعي التي يحقّ لنا أن ننتظرها تحت شروط شكل حديث من التفاهم.

كنّا قد سمّينا «شكلًا حديثًا من التفاهم»، بنيةً تواصليةً تتميز، في ميادين الفعل الدنيوي، من جهة أولى، بأن الأفعال التواصلية من شأنها أن تنفصل بقوّة عن السياقات المعيارية، وتتمركز بقوّة في مجالات وجود عرضي أوسع نطاقًا، ومن جهة أخرى، بأن أشكالًا من الحجاج تمايزت على نحو مؤسّساتي، ونعني تحديدًا الخطابات (Diskurse) النظرية في المنشأة العلمية، والخطابات الخلقية في الفضاء العمومي السياسي وفي المنظومة القانونية، وأخيرًا، النقد الجمالي في المنشأة الفنّية والمنشأة الأدبية (يقارن الجدول (VI-8)، ص 314، الخطوط السفلى). ففي الحداثة المبكّرة كان ميدان المقدّس لا يزال بلا ريب لم يُسطَّح (eingeebnet) بعدُ في شكل كامل، لقد بقي حيًا (überlebt) في صيغة معلمَنة سواء في التأمّل الخاص بفنّ لم يتجرّد من هالته (Aura)، أو أيضًا في تقاليد دينية وفلسفية ناجعة عمليًا، وفي أشكال الانتقال من ثقافة برجوازية لم تتمّ بعدُ دنيوتُها (profanisiert) بالكامل. ولكن بمقدار ما تتسطّح دائرة المقدّس الباقية وتتفكّك متلازمة ادعاءات الصلاحية هنا أيضًا، يصبح «فقدان المعنى» الذي شغل فيبر لافتًا. ومن ثمّ يسقط التفاوتُ في العقلانية الذي كان دومًا موجودًا في العلاقة بين ميدان المقدّس وميدان الدنيوي. إن طاقة العقلانية التي أُطلق عنانها في ميدان الدنيوي قد تمّ إلى

---

(53) H. Marcuse: «Über den affirmativen Charakter der Kultur,» in: *Schriften* (Frankfurt am Main: 1979), vol. 3, pp. 186 ff.; *Versuch über Befreiung* (Frankfurt am Main: 1969); *Konter revolution und Revolte* (Frankfurt am Main: 1973),

ويراجع بهذا الصدد: Jürgen Habermas, «Über Kunst und Revolution,» in: *Philosophisch-politische Profile*, erw. Ausgabe. (Frankfurt am Main: 1981), pp. 253 ff.

حدّ الآن حصرها وتحييدها بواسطة صور العالم. ومتى نظرنا إليها بنيويًا، وجدنا هذه الصور عن العالم في مستوى عقلانية أقلّ درجة من مستوى الوعي اليومي، وإن كانت في الوقت ذاته على مستوى الفكر أفضل تبلورًا وتمفصلًا. وفضلًا عن ذلك، كانت صور العالم الأسطورية أو الدينية جدُّ متجذّرة في ممارسات طقوسية (rituell) أو شعائرية (kultisch) بحيث إن الحوافز وتوجّهات القيم التي تكوّنت في شكل قناعات جمعية، بقيت مغلقة أمام زخم التجارب الناشزة وأمام عقلانية اليومي. أما مع دنيوة (Profanisierung) الثقافة البرجوازية، فإن ذلك قد تغير، إذ معها اضمحلت القوّة المحفوظة في شكل قدسي، الملزمة في شكل غير عقلاني، التي يتمتّع بها طور من العقلانية يتجاوز الممارسة اليومية. إن جوهر القناعات الأساسية التي يُجازى عليها ثقافيًا والتي لا تحتاج إلى أي حجاج، قد تبخّر.

ومن منطق العقلنة الثقافية تنبعث نقطة التلاشي (Fluchtpunkt) حيث تتّجه الحداثة الثقافية: فمع تسطيح التفاوت في العقلانية بين ميدان الفعل الدنيوي وثقافة منزوعة السحر بلا رجعة، خسرت هذه الثقافة تلكم الخصائص التي كانت قد جعلتها قادرة على الاضطلاع بوظائف أيديولوجية.

بلا ريب هذا الوضع الذي سمّاه دانييل بيل (Daniel Bell) «نهاية الأيديولوجيا» قد جلعنا ننتظره طويلًا، فإن الثورة الفرنسية التي كان قد تمّ خوضها تحت شعار المثل العليا البرجوازية، لم تفتح سوى عصر الحركات الجماهيرية المحدّدة أيديولوجيًا. إن **حركات التحرّر البرجوازية الكلاسيكية**، من جهة أولى، أثارت **ردات فعلٍ باسم التقاليد** (traditionalistisch)، ترشح منها أماراتُ تراجعٍ إلى المستوى ماقبل البرجوازي من الوجود المادّي (Substantialität) المحاكَى، ومن جهة أخرى تكوّنت منها متلازمةٌ من **ردات الفعل الحديثة** غير المتجانسة. وتمتدّ هذه الأخيرة عبر طيف واسع من الآراء الشعبية، والعلمية، وغالبًا شبه العلمية، تذهب من الفوضوية والشيوعية والاشتراكية، مرورًا بالتوجّهات النقابية والديمقراطية - الراديكالية والثورية - المحافظة، إلى حدّ الفاشية والاشتراكية القومية. كان ذلك **هو الجيل الثاني من الأيديولوجيات** الناشئة على أرضية المجتمع **البرجوازي**. وعلى الرغم من كل الفروق في المستوى الصوري وفي القوّة التأليفية، فإن لها قاسمًا مشتركًا: إذ على خلاف الأيديولوجيات البرجوازية الكلاسيكية فإن رؤى العالم هذه، المتجذّرة في القرن التاسع عشر، اشتغلت على

مظاهر حرمان (Entzugserscheinungen)[54] حديثة على نحو خاص، وبالتالي على خسائر، أصابت عالم الحياة بسبب التحديث الاجتماعي. وفي هذا الاتجاه على سبيل المثال تشير الأمنيات الرؤيوية (visionär) عن تجديد أخلاقي أو جمالي للفضاء العمومية السياسي، وعن إعادة إحياء السياسة عمومًا، والتي انكمشت في الإدارة. هكذا وجدت النزعات الأخلاقوية [في السياسة] (Moralisierung)[55] عبارتها في المثل العليا للاستقلالية والمشاركة التي تسود معظم الأحيان في الحركات الديمقراطية – الراديكالية والاشتراكية. أما النزعات الجمالية [في السياسة] (Ästhetisierung)[56]، فهي تُعرب عن نفسها في الحاجة إلى تقديم يعبّر عن الذات وعن أصالتها، وهي في مقدورها أن تسود، سواء في حركات تسلّطية (فاشية) أو في حركات مضادّة للتسلّط (الفوضوية). ونزعات كهذه توجد في تناغم مع الحداثة، وذلك من جهة كونها لا تريد أن «تنقذ» اللحظات الخلقية – العملية أو الإفصاحية المكبوتة أو المهملة في النموذج الرأسمالي للتحديث بمساعدة صور عن العالم مُرضية ميتافيزيقيًا أو دينيًا، بل تريد أن تسخّرها في شكل عملي في أشكال الحياة الجديدة لمجتمع تمّ تثويره على هذا النحو أو ذاك.

على الرغم من الفروق في **المحتوى**، فإن رؤى العالم هذه لا تزال تتقاسم مع أيديولوجيات الجيل الأوّل، مع أحفاد القانون الطبيعي العقلي والمذهب النفعي وعمومًا مع الفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ البرجوازية، **شكلَ** التمثّلات الشمولية (totalisierend) للنظام، الموجّهة إلى الوعي السياسي من الأصحاب ورفاق الكفاح. لكن هذا الشكل من **التأويل الكامل**، القادر على الإدماج والشامل، **المصمَّم من منظور عالم الحياة، هو الذي ينبغي تحديدًا أن ينهار متى ظهرت البنية التواصلية للحداثة المتطوّرة.** إنه عندما تمّحي آثار الهالة التي يتركها المقدّس، وتتلاشى نتاجات المخيلة التأليفية المصوِّرة للعالم فحسب، إنما يصبح شكلُ التفاهم، المتمايز تمامًا في قاعدة الصلاحية الخاصة به، على مقدار من الشفافية بحيث إن الممارسة التواصلية اليومية لم تعد تحتفظ بأي محراب للعنف البنيوي للأيديولوجيات. ومن ثمّ، فإن مقتضيات المنظومات الفرعية التي حقّقت استقلالها

(54) أعراض انقطاع وامتناع. (المترجم)

(55) إضفاء صبغة أخلاقية على السياسة، أو «خلقنتها». (المترجم)

(56) إضفاء صبغة جمالية أو «إستطيقية» على السياسية أو «تجميلها». (المترجم)

ينبغي أن تؤثّر في ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا من خارج وعلى نحو **قابل للتعرّف إليه**، ولم تعد تستطيع أن تتخفّى وراء التفاوت في العقلانية بين ميدان الفعل المقدّس وميدان الفعل الدنيوي، ولا أن تخترق خلسةً توجّهات القيم، كي تُخضع عالم الحياة إلى سياقات وظيفية لا يمكن الولوج إليها حدسًا وبداهة.

لكن إذا ما خسر عالمُ الحياة المعقلَن إمكاناته البنيوية في تكوين الأيديولوجيا، وإذا ما كانت الوقائع التي تتكلّم من أجل معاملة أداتية (Instrumentalisierung) لعالم الحياة، يكاد لم يعد يمكن الذهاب بعيدًا في تأويلها ولم يعد يمكن طردها خارج أفقه، فإنه علينا أن ننتظر أن التنافس بين أشكال الإدماج في المنظومة والإدماج الاجتماعي سوف يبرز في شكل **مفتوح**. لكن المجتمعات الرأسمالية التي ينطبق عليها وصف الحلّ السلمي بواسطة الدولة الاجتماعية، لا تؤكّد هذا التخمين. فمن الجلي أنها طوّرت معادِلًا وظيفيًّا يقابل تكوين الأيديولوجيا، إذ بدلًا من المهمّة الموجبة التي ينبغي أن تؤدّي إلى تغطية حاجة تأويلية معينة في شكل أيديولوجي، يظهر المطلب السالب بألا يُسمح أبدًا بوقوع عمليات تأويلية على مستوى إدماج الأيديولوجيات. وعندئذ، فإن عالم الحياة يتأسّس دومًا في شكل معرفة إجمالية (Globalwissen)، متقاسَمة بين أعضائه على نحو بيذاتي، وهكذا لن يستطيع (könnte) المعادِل المبحوث عنه للأيديولوجيات التي لم تعد متوفرة، أن يتمثّل إلا في أن تبقى المعرفةُ اليومية الحادثة في شكل شمولي (totalisiert) منتشرةً، وعلى أي حال ألا تبلغ أبدًا إلى مستوى التمفصل الذي عليه وحده يمكن أن يتمّ القبول بالمعرفة باعتبارها معرفة صالحة بحسب مقاييس الحداثة الثقافية. إن **الوعي اليومي قد جُرِّد** من قوّته التأليفية، وتمّ **تقطيعه** (fragmentiert)[57] أجزاء.

في واقع الأمر، فإن تأثيرًا كهذا من شأنه أن يقع من جهة أن تمايز العلم والأخلاق والفن الذي هو سمة تميز النزعة العقلانية الغربية، لا يؤدّي إلى صيرورة الاستقلال أو إلى قطاعات مشتغَل عليها في شكل متخصّص فحسب، بل أيضًا إلى الانفصال عن تيار تقاليد مستمرّة في شكل **عفوي** في الممارسة اليومية. وهذا الانفصال قد تمّ الشعور به دائمًا باعتباره مشكلًا. إن محاولات تجاوز (aufheben) «الفلسفة» والفن هي محاولات تمرّد ضدّ البنى التي تُخضع الوعي اليومي إلى

---

(57) الوعي المجزّأ، المقسّم إلى شذرات، المتشظّي ...إلخ. (المترجم)

مقاييس ثقافات الخبراء الحصرية، المطوَّرة وفق منطق خاص بها (eigensinnig) وتقطعه مع ذلك عن مواردها[58]، ذلك أن الوعي اليومي يرى نفسه مُحالًا على تقاليد قد تمّ بعدُ تعلقيها من حيث ادّعاء صلاحيتها، ومع ذلك يبقى، حيثما استطاع أن يفلت من فتنة التقاليد، متقطّعًا بلا أمل ولا رجاء (hoffnungslos). وفي مكان الوعي «الزائف» ظهر اليوم الوعي **المفتَّت** (fragmentiert) الذي يحول دون التنوير عبر آلية التشيؤ. بذلك تمّ استيفاء شروط **استعمار عالم الحياة:** فإن مقتضيات المنظومات الفرعية المستقلّة بنفسها ما إن تخلع حجابها الأيديولوجي، حتى تتسلّل **من خارج** إلى عالم الحياة - مثل الأسياد الاستعماريين إلى مجتمع قبلي - وتفرض عليها الانصهار (Assimilation)، لكن الآفاق المشتّتة للثقافة المحلّية (heimisch) لا تستطيع أن تنسّق بحيث يمكن لعبة المدينة الكبرى (Metropole) والسوق العالمية أن تظهر للعيان انطلاقًا من الضواحي.

إن نظرية التشيؤ في الرأسمالية المتأخّرة التي أُعيدت صياغتها في مفردات المنظومة وعالم الحياة، تحتاج بذلك إلى الاستكمال بواسطة تحليل يطاول الحداثة الثقافية التي أخذت مكان نظرية الوعي الطبقي التي تمّ تجاوزها. فعوضًا عن أن تصلح من أجل نقد الأيديولوجيا، سوف يكون عليها أن تفسّر التفقير الثقافي وتقطيع أوصال الوعي اليومي، وبدلًا من مطاردة الآثار المتلاشية للوعي الثوري، سوف يكون عليها أن تبحث في الشروط اللازمة من أجل إعادة ربط الثقافة المعقلَنة مع تواصل يومي متوقّف على تقاليد حيوية.

(3) نزعات القَوْنَنَة

كنت قد فسّرت أعراض التشيؤ التي ظهرت في المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة بأن المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة المحكومة بوسائط تدخّلت من طريق الوسائل المصرفية (monetär) والبيروقراطية في إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة. وإن أي «استعمار لعالم الحياة» بلا ريب لا يمكن بحسب فرضياتنا أن يظهر إلا:

---

(58) إن التدخل المباشر للخبراء في اليومي وإضفاء صبغة علمية (Verwissenschaftlichung) تكنوقراطية على الممارسة إنما تقابلهما ميولٌ نحو نزع الطابع المهني (Deprofessionalisierung) أراد أولريش أوفرمان أن يفسّرها من خلال نظرية واعدة (معروضة إلى حدّ الآن بشكل شفوي).

- عندما تكون أشكال الحياة التقليدية قد تفكّكت إلى حدّ بحيث إن المكوّنات البنيوية لعالم الحياة (من ثقافة ومجتمع وشخصية) تمايزت على نطاق واسع،

- وعندما تكون علاقات التبادل بين المنظومات الفرعية وعالم الحياة مضبوطة عبر أدوار متمايزة (من أجل التشغيل في مواقع عمل منظّمة والطلب المتأتي من الاقتصاد المنزلي، ومن أجل علاقة الزبون مع البيروقراطيات العمومية ومن أجل المشاركة الشكلية في مسار الشرعنة)،

- وعندما تكون التجريدات الواقعية، التي من خلالها تصبح قوةُ عملِ المشغَّلين متوفرة وتتمّ تعبئة أصوات المواطنين الناخبين، مقبولة لدى المعنيين بالأمر مقابل تعويضات مطابقة للمنظومة،

- وحيثما تكون هذه المكافآت مموَّلة بحسب مقياس الدولة الاجتماعية من فوائض النموّ الرأسمالي ويتمّ تصريفها (kanalisiert) في ذلك النوع من الأدوار التي يقع فيها احتواء التطلّعات المخوْصَصة نحو تحقيق الذات وتقرير المصير، المسحوبة خارج عالم الشغل والفضاء العمومي، نعني في أدوار المستهلك والزبون.

إلا أن المنطوقات في شأن استعمار داخلي لعالم الحياة إنما توجد على مستوى من التعميم عالٍ نسبيًا، وهذا الأمر هو بالنسبة إلى تأمّلات في نظرية المجتمع - كما يبين ذلك أيضًا مثال النزعة الوظيفية في نظرية المنظومات - ليس خارجًا عن العادة بهذا المقدار، لكن نظرية كهذه معرّضة دومًا إلى خطر التعميم المفرط، ينبغي على الأقل أن تكون قادرة على أن تحدّد أي نوع من التجربة يناسبها. ولهذا، أريد أن أدلّل على البراهين التي يمكن من خلالها أن يتمّ اختبار أطروحة الاستعمار الداخلي، من خلال مثال، ألا وهو قوْنَنَة ميادين الفعل المهيكلة في شكل تواصلي. وأنا اخترت هذه الحالة لأنها على مستوى المنهج أو المضمون لا تطرح مشكلًا ذا خطورة خاصة، فإن تطوّر القانون ينتمي إلى قطاعات البحث الكلاسيكية وغير المتنازع عليها في السوسيولوجيا منذ دوركهايم وفيبر.

إذا كان صحيحًا أن إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة لا يمكن استقطابها في أسس الإدماج المنظوماتي من دون مفاعيل باثولوجية جانبية، وأن هذه النزعة هي على وجه الدقة تأثير جانبي لا مناص منه لأي ترتيب (Arrangement) ناجح خاص بالدولة الاجتماعية، فإنه ينبغي أن يقع في ميادين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وتحت الشروط المشار إليها، تشبّهٌ (Angleichung)[59] ما بميادين الفعل المنظّمة صوريًا. والحال أننا نسمّي منظّمةً صوريًا، تلكم العلاقات الاجتماعية التي تتكوّن أوّلًا في أشكال القانون الحديث، ولهذا السبب علينا أن نتوقّع أن يأخذ التحوّل من الإدماج الاجتماعي إلى الإدماج المنظوماتي هيئة مسارات القَوْنَنَة. كذلك، فإن مفاعيل التشيؤ المتكهّن بها ينبغي أيضًا أن تكون من الممكن البرهنة عليها على هذا المستوى من التحليل، وذلك باعتبارها أعراضًا ناتجة (symptomatische Folge) من **نوع معين** من القَوْنَنَة.

أريد أن أحلّل هذه القَوْننة المخصوصة بالاستناد إلى مثال قانون الأسرة وقانون المدرسة. وهي لا تعدو أن تكون السلسلة الأخيرة من قَوْننة (Verrechtlichung)[60] قد صاحبت المجتمع البرجوازي منذ بداياته. وتُحيل عبارة «القوننة» في شكل عام تمامًا على نزعة التكاثر (Vermehrung)[61] في القانون المكتوب التي نلاحظها في المجتمعات الحديثة. ومن ثمّ يمكننا أن نميز **توسّع** (Ausdehnung) القانون، وبالتالي التعبير (Normierung) القانوني لأوضاع (Sachverhalte) اجتماعية جديدة، تمّ ضبطها إلى حدّ الآن في شكل غير رسمي، عن **تكثّف** (Verdichtung) القانون، وعن تفكّك الوقائع (Tatbeständen) القانونية الكبرى بسبب التخصّص المفرط إلى وقائع فردية أخرى[62] وكان أوتو كيرشهايمر (Otto Kirchheimer) قد أدخل المصطلح في المناقشات العلمية إبّان جمهورية فيمار (Weimar)، وكان أمام عينيه وقتئذ في المقام الأوّل مأسسة النزاع الطبقي عبر قانون الأجور وقانون الشغل، وعمومًا التسييج الحقوقي للصراعات الاجتماعية والمعارك السياسية. هذا التطوّر

---

(59) تشبيه، مماثلة، مقارنة. (المترجم)

(60) «قوننة» وليس «توسّع» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 392). (المترجم)

(61) تكاثر وانتشار حادّ. (المترجم)

(62) R. Voigt, «Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft,» in: R. Voigt (ed.), *Verrechtlichung* (Frankfurt am Main: 1980), p. 16.

نحو الدولة الاجتماعية الذي وجد عبارته في حقوق المشاركة الاجتماعية في دستور فيمار ولقي عناية كبيرة في نظريات القانون الدستوري المعاصر (قبل كل شيء لدى هلّر وسمند (Smend) وكارل شميدت)، لا يعدو أن يكون الحلقة الأخيرة في سلسلة أوسع من دفعات القوننة. وبصياغة أشمل يمكننا أن نميز أربعة مسارات من القوننة قد طبعت هذه الحقبة (epochal). قادت الموجة الأولى إلى **الدولة البرجوازية** التي كانت قد تكوّنت في غرب أوروبا، في هيئة منظومة الدول الأوروبية، إبّان زمن الحكم المطلق. وقادت الموجة الثانية إلى **دولة القانون** التي أخذت هيئة نموذجية تحت الحكم الملكي في ألمانيا في القرن التاسع عشر. أما الموجة الثالثة فقد قادت إلى **دولة القانون الديمقراطية** التي كانت قد انتشرت في أعقاب الثورة الفرنسية في أوروبا وأميركا الشمالية. وأما الموجة التالية فهي إلى حدّ الآن تقود في نهاية الأمر إلى **دولة القانون الاجتماعية والديمقراطية** التي انتزعتها انتزاعًا الحركات العمّالية الأوروبية في مجرى القرن العشرين، والتي تمّ على سبيل المثال تقنينها (Kodifiziert) في البند 21 من القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الفدرالية. هذه **الموجات الأربع من القوننة الشاملة** أريد أن أخصّصها من زاوية النظرية الاجتماعية عن فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، ومن زاوية نزاع عالم الحياة مع الديناميكا الخاصة للمنظومات الفرعية التي حقّقت استقلالها بنفسها.

(أ - ج) الموجات الأربع للقوْنَنة

(أ) إن تطوّر القانون الأوروبي في فترة الحكم المطلق يمكن أن يُفهَم في قضاياه الأساسية باعتباره مأسسة لذينك الوسطيْن اللذيْن عبْرهما حدثَ تمايزُ الاقتصاد والدولة إلى منظومات فرعية. وتشكّل **الدولة البرجوازية** النظام السياسي الذي تمّ في نطاقه تحويل مجتمع الفئات المهنية (Ständegesellschaft) في الحداثة المبكّرة إلى مجتمع التملّك الرأسمالي. فمن جهة أولى نجد أن التبادل بين المالكين الفرديين للبضائع محدّد بمعايير في معنى نظام القانون الخاص، متناسبة مع أشخاص حقوقيين (Rechtspersonen)[63] فاعلين في شكل استراتيجي ومبرمين للعقود. وهذا النظام القانوني يحمل، كما رأينا ذلك، سمات مميزة هي

(63) أشخاص قانونية. (المترجم)

الطابع الوضعي والكلّية والصورية، وتمّ بناؤه بمساعدة التصوّر الحديث للقانون، كما أيضًا بمساعدة مفهوم الشخص الحقوقي الذي بإمكانه أن يبرم العقود وأن يكتسب الملكية ويتخلّى عنها ويرثها. وهو نظام يجب أن يضمن حرية الشخص الخاص (Privatperson)[64] وملكيته، والأمنَ القانوني (Rechtssicherheit) والمساواة الصورية لكل الأشخاص الحقوقيين أمام القانون (Gesetz)، ومن ثمّ قابليةَ كل الأفعال المعيَرة في شكل قانوني إلى الحساب. ومن جهة أخرى، يسمح القانون العام بوجود سلطة دولة (Staatsgewalt Gewalt)[65] ذات سيادة تتوفر على احتكار للعنف (Gewaltmonopol Gewalt)[66]، وذلك بوصفها المصدر الوحيد للحكم الشرعي. وصاحب السيادة هو في حلّ من أي توجّه بحسب مضامين محدّدة أو غايات معينة للدولة، وهو معرَّف في شكلٍ أداتي، نعني بالرجوع فحسب إلى وسائل الممارسة الشرعية (legal) لحكم منظَّم في شكل ديمقراطي. إن وسيلة التوزيع الفعلي للسلطة أصبحت الغاية الوحيدة.

بهذه الموجة الأولى من القوْنَنَة تأسّس «المجتمع المدني» (Bürgerliche Gesellschaft)[67]، متى ما استخدمنا هذه العبارة في معنى فلسفة القانون الهيغلية. وإن فهم هذه الفترة نفسَها قد وجد في **'ليوثان'** هوبز عبارته الأكثر اتساقًا. وهذا الأمر هو في سياقنا ذو أهمّية من جهة أن هوبز يبني النظام الاجتماعي حصريًا من المنظور المنظوماتي لدولةٍ مؤسِّسة للمجتمع المدني، أما عالم الحياة فهو يعينه سلبًا، إذ يتضمّن كل ما تمّ إقصاؤه من المنظومة وتمّ تركه للمشيئة الخاصة. إن من عالم الحياة ما من شأن القانون الخاص والحكم الشرعي أن يحرّر المواطنين، وهو مثال متجسّد (der Inbegriff) عن علاقات الحياة المترابطة في شكل حِرفي والتابعة لوضع قانوني، والتي كانت قد وجدت عبارتها الخاصة في قانون الأشخاص وقانون المهنة والقانون التجاري وقانون الأراضي، المحدّد بحسب الفئات (ständisch). أما ما يتبقّى في الدولة البرجوازية، فإنه يتمّ عزوُه إلى دائرة تابعة للحياة الخاصة (das Private)، لا يمكن أن يتمّ تحديد سماتها المميزة إلا سلبًا

---

(64) الشخص العادي. (المترجم)

(65) في معنى «السلطة». (المترجم)

(66) في معنى «العنف». (المترجم)

(67) العبارة نفسها تأخذ تحت قلم ماركس معنى «المجتمع البرجوازي». (المترجم)

(privativ)؛ نعني من طريق حدّ أدنى من السلم من شأنه أن يضمن البقاء الفيزيائي على قيد الحياة، ومن طريق إطلاق عنان الحاجات الحسّية (empirisch) لذوات معزولة تتنافس بحسب قوانين السوق على الموارد الشحيحة. وإن عالم الحياة هو المخزون الذي لا يحتاج إلى أي تعيين آخر ومنه تستمدّ المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة ما تحتاج إليه من أجل إعادة إنتاج نفسها: خدمات الشغل واستعدادات الطاعة(68).

يقع بناء هوبز تحديدًا على مستوى التجريد الذي عنده يمكن أن يتمّ تخصيص مظاهر التجديد في الدولة البرجوازية، وخاصة الاحتياطات القانونية الرامية إلى مأسسة المال والسلطة. وبينما يعمد هوبز إلى صرف النظر عن السند التاريخي لأشكال الحياة قبل الحديثة، هو قد استبق على صعيد النظرية ما سوف يعزوه ماركس لاحقًا إلى الواقع الفعلي بوصفه تجريدًا واقعيًا. ومن دون هذا السند داخل عالم الحياة، فإن الدولة لن تجد في هيئة الحكم المطلق التي تميزها أي أساس للشرعنة، ومن دونه لن تستطيع أن تشتغل أيضًا. أجل، إن الدولة البرجوازية ساهمت في تسريع تحلّل هذا السند، الذي تتغذّى منه في صمت، ولكن من أشكال الحياة المستهلكة، ومن علاقات الحياة الممأسَسة التي تمّ تصوّرها في حالة تحلّل، إنما تنبثق البنى الخاصة بعالم الحياة الحديث، المطبوع أوّل الأمر بخصوصيات الطبقات، والذي لم يستطع هوبز أن يدركه، وذلك لأنه على وجه الحصر تبنّى المنظور المنظوماتي للدولة البرجوازية. ومن هذا المنظور، فإن كل ما لم يكن متقوّمًا بأشكال القانون الحديث، ينبغي أن يظهر باعتباره **بلا شكل** (formlos). لكن عالم الحياة الحديث ليس خلوًا من بناه الخاصة أكثر ممّا كانت عليه الأشكال التاريخية للحياة.

أما الموجات **الأخرى** من القوننَة، فيمكن أن تُفهَم تحديدًا على شاكلة أن نوعًا من عالم الحياة وُضع تحت تصرّف السوق وسلطة الحكم المطلق قد أخذ شيئًا فشيئًا يضفي صلاحية على ادعاءاته. وفي آخر المطاف تحتاج وسائط من قبيل

---

(68) U. K. Preuss, «Der Staat und die indirekten Gewalten,» Vortrag beim Berliner Hobbes, Colloquium, 12-14 October 1980,

ويراجع أيضًا البحث الرائد الذي قام به فرانتز نويمان في الثلاثينيات، والذي أصبح الآن متوفرًا في ترجمة ألمانية: F. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes* (Frankfurt am Main: 1980).

المال والسلطة إلى **الترسيخ** في عالمِ حياةٍ حديث، وبهذه الطريقة فحسب تستطيع الدولة البرجوازية أن تكتسب مشروعية غير طفيلية، بل ملائمة للمستوى الحديث من التبرير. وفي النهاية يظلّ عالم الحياة المتمايز بنيويًا الذي تتوقّف عليه الدول الحديثة في وظيفتها، بمنزلة المصدر الوحيد للشرعنة.

(ب) إن **دولة القانون البرجوازية** وجدت في النزعة الدستورية الألمانية للقرن التاسع عشر هيئةً نمطية، وقد عمل منظّرون من فترة ما قبل مارس (Vormärz)[69]، مثل كارل فون روتيك (Karl von Rotteck) أو روبرت فون مول (Robert von Mohl)[70]، وفي وقت لاحق فريدريش يوليوس شتال (F. J. Stahl)[71]، على الارتقاء بها إلى رتبة المفهوم. ولكن متى ما استُخدم بوصفه مفهومًا تحليليًا، فإن هذا التصوّر يُحيل على جوانب أعمّ من موجة من القوننَة، ولا تتطابق أبدًا مع تطوّر القانون الخاص بألمانيا[72]، وهذه الموجة الثانية تعني توفير معايير قانونية دستورية من شأنها أن تضبط سلطة عامة (Obrigkeit) لم تكن إلى حدّ الآن محدودة أو مقيدة إلا من طريق الشكل الشرعي والوسيلة البيروقراطية لممارسة السيادة. أما الآن، فإن المواطنين من حيث هم أناس خواص، يحصلون على حقوق عمومية - ذاتية قابلة للتطبيق في مقابل عاهلٍ لا يشاركون بلا ريب في شكل ديمقراطي في تكوين إرادته.

---

(69) هي فترة في تاريخ ألمانيا، تمتدّ من مؤتمر فيينا في عام 1815 إلى ربيع الشعوب الذي أُجهض في عام 1848-1849. وهي فترة عُرفت أيضًا باسم «ألمانيا الفتاة»، وسبقت ثورة آذار/ مارس 1848 التي طالب فيها الشعب الألماني بحرية الصحافة وملكية برلمانية. (المترجم)

(70) H. Boldt, *Deutsche Staatslehre im Vormärz* (Düsseldorf: 1975).

(71) I. Maus, «Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates,» in: M. Tohidipur (ed.), *Der bürgerliche Rechtsstaat* (Frankfurt am Main: 1978), vol. 1, pp. 13 ff.,

يقول التعريف الشهير: «إن الدولة يجب أن تكون دولةَ قانونٍ، ذلك هو الحلّ، وهو أيضًا في حقيقة الأمر محرّك التطوّر في العصر الحديث. يجب أن تعين سُبُلَ نجاعتها وحدودَها، كما أيضًا الدوائرَ الحرّة لمواطنيها، بطريقة قانونية، وأن تؤمّن ذلك بشكل لا يتزعزع، كما يجب ألا تحقّق [تفرض] الأفكار الأخلاقية بواسطة الدولة، وبالتالي على نحو مباشر، بمقدار يزيد عمّا ينتمي إلى القانون، نعني إلى حدّ التسييج الأكثر ضرورة فحسب. هذا هو مفهوم دولة القانون، وليس أن الدولة فحسب تتحكّم في النظام القانوني من دون أهداف إدارية، أو أنها تحمي بشكل كامل حقوق الأفراد، وهو مفهوم لا يعني عمومًا غاية الدولة ومضمونها، بل طريقة تحقيقهما وطبيعتها فحسب». F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts* (Darmstaat: 1963), vol. 2, pp. 137 f.

(72) E. W. Böckenförde, «Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs,» *Staat, Gesellschaft, Freiheit* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 65 ff.

وعلى الطريق نحو **قوننة الدولة** (Verrechtsstaatlichung)[73] يتمّ تنسيق نظام القانون الخاص البرجوازي مع جهاز ممارسة السيادة على نحو بحيث إنه يمكن تأويل مبدأ قانونية (Gesetzmässigkeit)[74] الإدارة في معنى «سيطرة القانون». وفي دائرة الحرية الخاصة بالمواطنين يجب ألا يحقّ للإدارة أن تتدخّل ضدّ القانون ولا في حالة سكوت القانون ولا في ما هو أبعد مما ينصّ عليه القانون[75]. إن ضمانات الحياة والحرية والملكية لدى الأشخاص الخواص لم تعد تنشأ باعتبارها تأثيرات وظيفية جانبية لعلاقات تجارية مُمأسَسة من طريق القانون الخاص فحسب، فمع فكرة دولة القانون، اكتسبت على الأرجح رتبة المعايير الدستورية المبرَّرة أخلاقيًا وصارت تصبغ بنية نظام السيادة في جملته.

واستنادًا إلى نظرية المجتمع يمكن أن نعتبر هذا المسار مرة أخرى من جهتين، من منظور المنظومة ومن منظور عالم الحياة. وكانت دولة الحكم المطلق قد فهمت نفسها حصريًا باعتبارها محامية عن المنظومات الفرعية المتمايزة عبر المال والسلطة وعاملت عالم الحياة المدحور إلى دائرة الحياة الخاصة بوصفه مادّة غير مشكّلة، وهذا النظام القانوني قد تمّ الآن إثراؤه عبر عناصر من خلالها يتمّ الاعتراف بأن عالم الحياة الحديث للمواطنة (Bürgertum)[76] يستحقّ الحماية. ومتى ما نظرنا إليه من خارج، فإنه يمكننا أيضًا أن نفهم هذا النظام بوصفه خطوة أولى من خلالها اكتسبت الدولة الحديثة شرعيةً نابعة من قانون خاص، وشرعنات **على أساس** ضرب حديث من عالم الحياة.

(ج) **لقد اتّخذت دولة القانون الديمقراطية** هيئتها أوّل الأمر إبّان الثورة الفرنسية وشغلت نظرية الدولة منذ روسو وكانط إلى حدّ يومنا هذا. وأنا أستخدم المفهوم مرّة أخرى في شكل تحليلي، وذلك قصد الإشارة إلى تلك الموجة من القوننة التي تصرّف فكرة الحرية المبسوطة بعدُ في مفهوم القاعدة القانونية (Gesetzesbegriff) كما صُمّم في القانون الطبيعي تصريفًا ينحو بها نحو القانون الدستوري. إن سلطة الدولة المُدسْتَرَة (konstitutionalisiert) قد تمّت دمقرطتها، وصار المواطنون، من

(73) وهو ما يمكن أن نترجمه بعبارة «الدسترة» أو إرساء دولة القانون. (المترجم)

(74) المطابقة التامة للقوانين. (المترجم)

(75) عبارات باللاتينية في النص: «weder contra noch praeter noch ultra legem». (المترجم)

(76) اللفظ يعني قبل ذلك «البرجوازية». والقصد هو الحياة المدنية البرجوازية. (المترجم)

حيث هم مواطنو دولة، يتمتّعون بحقوق المشاركة السياسية. إن القوانين لا تدخل حيز التنفيذ إلا عندما تحتوي في ذاتها على الافتراض المضمون ديمقراطيًا بأنها تعبّر عن مصلحة عامّة، وأن المعنيين بالأمر ينبغي أن يكون بإمكانهم أن يوافقوا عليها. وهذا المطلب يجب أن تتمّ تلبيته عبر إجراء من شأنه أن يربط سنّ القوانين بتكوين برلماني للإرادة ومناقشة عمومية. إن **قوننة مسار الشرعنة** إنما تتحقّق في شكلِ حقٍّ كوني ومتساو في الاقتراع، كما تتحقّق في الاعتراف بحرية التنظّم من أجلِ الاتحادات والأحزاب السياسية. وبذلك تزداد أيضًا حدّة المشكل المتعلّق بتقسيم السلطة، نعني مشكل العلاقة التي تقيمها مؤسسات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية، المتمايزة وظيفيًا في ما بينها. وهذا المشكل لم يطرح نفسه داخل دولة القانون إلا بالنسبة إلى العلاقة بين السلطة التنفيذية والعدالة.

ومتى ما نظرنا من زاوية نظرية المجتمع، فإن هذه الموجة من الدَمَقرَطة سوف تقع على الخطّ نفسه مع قوننة الدولة التي سبقتها. إن عالم الحياة سوّغ نفسه مرة أخرى في وجه مقتضيات بنية سيادية تجرّدت من كل علاقات الحياة العينية. وبذلك أيضًا بلغ مسار ترسيخ وسائط السلطة ضمن عالمِ حياةٍ معقلَن، ومن ثمّ لم يعد متمايزًا في البرجوازية وحدها، إلى حدّ معين من الاكتمال.

كانت موجة القوننة الأولى، المقوِّمة للمجتمع البرجوازي، لا تزال تحت وطأة تلك الازدواجيات التي كان ماركس قد كشف النقاب عنها من خلال مثال العمل المأجور «الحر». وكان وجه السخرية في هذه الحرية كامنًا في أن التحرّر الاجتماعي للأجراء، ولا سيما حرية التنقّل وحرية الاختيار، والذي عليه يرتكز عقد العمل والعضوية في تنظيم ما، كان ينبغي أن يكون ثمنه هو القبول ببروليتارية نمط الحياة، والذي لم يؤخذ من الناحية المعيارية في الاعتبار. أما الموجتان الأخريان من القوننة فهما مبثوثتان في الخطب العاطفية (das Pathos) لحركات التحرّر البرجوازية. وعلى خطّ الدسترة والدّمقرطة لسيادة بيروقراطية ظهرت أوّل الأمر في هيئة حكم مطلق، انكشف الطابع الضامن **من دون أي لبس** للحرّية الذي يميز عمليات سنّ المعايير (Normierungen) القانونية. إن القانون المدني الصوري، في كل مكان حيثما يسوّغ ادّعاءات عالم الحياة على نحو جلي ضدّ السيادة البيروقراطية، ويفقد ازدواجية ذلك النوع من تحقيق الحريات الذي يُدفع ثمنه من الآثار الجانبية المدمّرة. وإن **الدولة الاجتماعية** التي تطوّرت في إطار دولة القانون

الديمقراطية، والتي لا ينبغي علي أن أصف خصائصها مرة أخرى، قد واصلت هذا الخط نحو **قوننة ضامنة للحرية**. وفي ما يظهر يروّض منظومة الفعل الاقتصادية بالطريقة ذاتها التي اعتمدتها الموجتان السابقتان من القوننة في ترويض منظومة الفعل الإدارية. إن إنجازات الدولة الاجتماعية هي في أي حال قد تمّ الكفاح من أجلها سياسيًا، أو تمّ منحها بنية ضمان الحرية. وبذلك نجد أنفسنا ضرورةً أمام هذا التوازي: كما كانت الديناميكية الداخلية للممارسة البيروقراطية للسلطة، ها هنا، كذلك تكون الديناميكية الحميمة لمسارات التراكم الاقتصادي، هنا، متصالحةً مع البنى الخصوصية (eigensinnig) لضرب من عالم الحياة الذي تمّت في الأثناء عقلنته أيضًا.

(د) القوْننة في ظلّ تدخّل الدولة: التضارب بين ضمان الحرية والحرمان من الحرية

في واقع الأمر، يمكن أن يتمّ فهم التطوّر نحو **دولة قانون اجتماعية وديمقراطية** باعتباره دسترةً لعلاقات سلطة اجتماعية مترسّخة في بنية طبقية. والأمثلة الكلاسيكية هي تحديد مدّة العمل، وحرية التحالف النقابي، واستقلالية الأجور، والحماية من الطرد، والضمان الاجتماعي ...إلخ. وفي هذه الحالات، يتعلّق الأمر بمسارات قوننة في عالم شغل كان قد انهار في أوّل الأمر أمام سلطة التصرّف غير المحدودة وسلطة التنظيم التي يتمتع بها المالكون الخواص لوسائل الإنتاج. وهنا أيضًا يتعلق الأمر بعمليات قوننة تهدف إلى تحقيق التوازن داخل السلطة، وذلك **داخل** ميدان فعل **تمّ بعدُ تشكيله على نحو قانوني**.

إن المعايير التي تحدّ من النزاع الطبقي وترسم هيئة الدولة الاجتماعية، هي من منظور المستفيدين منها، وكذلك من منظور المشرّع الديمقراطي، تتميز بطابع ضامن للحريات. وإنْ كان ذلك، بلا ريب، لا يسوغ بالنسبة إلى كل قواعد (Regelungen) الدولة الاجتماعية. هكذا كانت **ازدواجية ضمان الحرية وافتكاك الحرية** ملتصقة بالسياسة الاجتماعية للدولة[77]. كانت الموجة الأولى من القوننة، التي هي مقوِّمة بالنسبة إلى علاقة رأس المال والعمل المأجور، تدين بازدواجيتها

(77) T. Guldimann et al., *Sozialpolitik als soziale Kontrolle* (Frankfurt am Main: 1978).

إلى التناقض بين المعنى الاجتماعي التحرّري لمعايير القانون الخاص المدني، من جهة أولى، وتأثيراته الاجتماعية - القمعية على أولئك الذين كانوا مضطرّين إلى عرض قوة عملهم بوصفها سلعة، من جهة أخرى. وإن شبكة الضمانات التي تمنحها الدولة الاجتماعية يجب الآن أن تتلقّف هذه المفاعيل الخارجية لمسار إنتاج مرتكز على العمل المأجور، ولكن كلّما كانت هذه الشبكة مربوطة في شكل أكثر كثافة، ظهرت على نحو أكثر جلاء **ازدواجياتٌ من نوع آخر**. إن المفاعيل السلبية لهذه الموجبة الأخيرة في الوقت الحاضر من القوننة لا تبدو بوصفها تأثيرات جانبية، بل **تنتج من بنية القوننة ذاتها**، فإن وسائل ضمان الحرية إنما هي ذاتها التي **تهدّد** حرية المستفيدين منها.

لقد وجد هذا الأمر في ميدان **السياسة الاجتماعية للدولة** اهتمامًا واسعًا تحت عنوان «القوننة والدمقرطة من حيث هما حدود السياسة الاجتماعية»[78]. وبالاستناد إلى مثال الحق في التأمين الاجتماعي تمّ مرارًا بيانُ[79] أن الدعاوى القانونية في شأن الدخل المالي في حالة التأمين (مثلًا في حالة المرض أو الشيخوخة) تدلّ بلا ريب على تقدّم تاريخي بالمقارنة مع تقاليد الإعانة للفقراء، كذلك على أن هذه القوننة للمخاطر على الحياة تتطلّب ثمنًا جديرًا بالملاحظة في شكل **تدخّلات** هيكلية **في عالم الحياة** الخاص بالمستفيدين. وهذه التكاليف تتأتّى من التنفيذ البيروقراطي والتسديد النقدي للمطالب الاجتماعية القانونية. ومن بنية القانون المدني (bürgerlich)[80] تنتج ضرورةُ صياغة ضمانات الدولة الاجتماعية بوصفها مطالبات قانونية **فردية** بحالات (Tatbestände) عامة محدّدة في شكل دقيق.

ربّما تكون **الفرْدَنَة**، نعني كون المطالب منسوبة إلى ذاتٍ قانونية فاعلة في شكل استراتيجي، وساعية وراء مصالحها الخاصة، لا تزال في نطاق الدولة الاجتماعية أكثر ملاءمة لوضعيات الحياة المحتاجة إلى التقعيد (Regelung)[81]

---

(78) ينظر قائمة المراجع لدى: E. Reidegeld, «Vollzugsdefizite sozialer Leistungen,» in: Voigt, *Verrechtlichung*, pp. 275 ff.

(79) Chr. V. Ferber, *Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft* (Hamburg: 1967).

(80) المدني، وليس «البيروقراطي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 398). (المترجم)

(81) التنظيم القانوني. (المترجم)

من قانون الأسرة على سبيل المثال. بيد أن التعريف الفرداني مثلًا لرعاية المسنّين إنما له نتائج وخيمة على فهم الذات لدى المعنيين بالأمر وعلى علاقاته بالقرين والأصدقاء والجيران ...إلخ، وكذلك له نتائج على الاستعداد للدخول في جماعة متضامنة وتقديم المساعدة. وثمّة إكراه بدرجة كبيرة على إعادة تعريف الوضعيات اليومية يتأتى قبل كل شيء من **تخصيص الحالة**، وبالتالي هنا من حالة التعويض الذي يقدّمه الضمان الاجتماعي: «... إن ما يُفهَم بوصفه حالة ضمان [اجتماعي] هو عادة 'دخول تلك الحالة المتغيرة من الحياة التي يجب على الضمان الاجتماعي أن يوفّر الحماية ضدّها' ويصبح الأمر متوازنًا إذا ما كان يوجد حقّ في الخدمات (Leistungsanspruch). ومع قوننة الحالة الاجتماعية تمّ أيضًا استجلاب بنية «إذا – فإن» (die Wenn-dann-Struktur) من القانون الشَّرْطي، الغريبة عن العلاقات الاجتماعية والأسباب الاجتماعية والتبعيات والحاجات، وتبنّيها في عملية التقسيم الاقتصادي والاجتماعي. غير أنه مع هذه البنية لا يمكن أن تتمّ ردّة الفعل في شكل ملائم، وقبل كل شيء في شكل وقائي على التسبّب في حالة التعويض»[82]. وفي نهاية الأمر، فإن **تعميم** (Allgemeinheit)[83] الحالة يُعزى إلى **التنفيذ البيروقراطي للخدمة**، وبالتالي إلى الإدارة التي تعالج المشكل الاجتماعي المعطى مع المطلب القانوني. إن الوضعية المحتاجة إلى تنظيم قانوني، والمنصهرة في سياق تاريخ حياة معينة وشكل ملموس من الحياة، ينبغي أن تخضع إلى تجريد عنيف، وليس فقط لأنها ينبغي أن تُدرَج تحت القانون، بل تمكن معالجتها في شكل إداري. وبذلك ينبغي على البيروقراطيات المنفِّذة أن تعمل في شكل انتقائي جدًّا وأن **تفرز** حالات الخصاصة الاجتماعية التي يمكن أن تُسجّل تحت حالات التعويض المزوّرة (fingiert) قانونيًا، وذلك بوسائل سلطة بيروقراطية تعمل في شكل شرعي. وعدا ذلك، فإن هذا الأمر يتوافق مع معالجة مركزية وحاسوبية لحالات الخصاصة الاجتماعية في الأبراج العاجية للمنظمات الكبرى، وهذه المنظّمات تضيف إلى المسافة الاجتماعية والنفسية التي تفصل الحريف عن بيروقراطيات الرعاية [الاجتماعية] مسافات مكانية وزمانية.

---

(82) Reidegeld, p. 277.

(83) الطابع «العامّ» أو الكلّي للحالة. (المترجم)

فضلًا عن ذلك، فإن مخاطر الحياة الطارئة غالبًا ما تُعالَج في **شكل تعويضات نقدية**. لنفكّر على سبيل المثال في الدخول في حدّ الشيخوخة أو فقدان موقع العمل، فإن ظروف الحياة والمشاكل التي تتغير في شكل نمطي مع هذه الأحداث لا تسمح في العادة بأي إعادة تعريف للاستهلاك. ومن أجل تلافي عدم لياقة التعويضات المطابقة للمنظومة تمّ إرساء خدمات اجتماعية من شأنها تقديم **مساعدة علاجية**.

ولكن بذلك لم يحدث سوى أن تناقضات تدخّل الدولة الاجتماعية قد أعادت إنتاج نفسها على مستوى أعلى، إذ إن شكل المعالجة عبر الخبراء المنصوص عليه إداريًا في معظم الأحيان يناقض هدف العلاج، الرامي إلى تعزيز النشاط الذاتي والاستقلال لدى الحريف: «... إن مسار استحداث خدمات اجتماعية إنما يكتسب واقعًا خاصًّا، يتغذّى قبل كل شيء من الكفاءة المهنّية للموظّفين العموميين، ومن أطر الفعل الإداري، ومن 'الأمزجة' (Befindlichkeiten) البيوغرافية والآنية، ومن القدرة على التعاون والاستعداد للتعاون لدى من يسعى إلى القيام بالخدمات أو من يخضع لها. وبجانب المشاكل التي تثيرها مطالب الخدمات الخاصة بكل طبقة، والتي تبقى مطروحة حتى في هذه المجالات، أو كما هي الحال هنا أيضًا، مشاكل المخصصات والإعانات عبر محاكم ومنظّمات لتطبيق العقوبات ومكاتب إدارية أخرى، ومشاكل التحديد الملائم والشكل الملائم للخدمات داخل شبكة المنظمات البيروقراطية لدولة الرفاه، كل هذه الأشكال من المساعدة الفيزيائية والنفسية - الاجتماعية والتحرّرية، تتطلّب في حقيقة الأمر أنماط اشتغال ومقاييس عقلانية وأشكال تنظيم غريبة عن الإدارة المهيكلة بطريقة بيروقراطية»[84].

مع المفارقات التي تنتج من الخدمات الاجتماعية، وعمومًا من ضرب من التيرابيوقراطية (Therapeutokratie)[85] التي تمتدّ من تطبيق العقوبات، مرورًا بالرعاية الطبية للمرضى عقليًا والمدمنين والاضطرابات السلوكية، وبالأشكال

---

(84) Ibid., p. 281.

(85) مصطلح منحوت من لفظين يونانيين: «θεραπεία ،therapeia» في معنى الفعل عالج وخدم واعتنى، و«κρατία ،kratia»، أي حكم ودبّر وساس. والقصد بذلك هو «السياسة العلاجية» أو «التدبير العلاجي» أو «الحكم الاستشفائي». (المترجم)

الكلاسيكية من العمل الاجتماعي والأشكال الأكثر جدّة من المساعدة على الحياة (Lebenshilfe) من قبيل العلاج النفسي وديناميكا المجموعات، والعناية الروحية (Seelsorge) وتكوين المجموعات الدينية، وذلك إلى حدّ تشغيل الشباب ومنظومة التربية العمومية والخدمات الصحية وإجراءات الوقاية العامة من كل نوع، مع هذه المفارقات تنكشف ازدواجيةُ الموجة الأخيرة من القوننة؛ قوننة الدولة الاجتماعية بوضوح مثير. وبمقدار ما تمتدّ الدولة الاجتماعية إلى ما أبعد من التسوية السلمية للنزاع الطبقي الذي يطرأ في شكل مباشر في دائرة الإنتاج، وتنشر شبكة من العلاقات مع الحرفاء على ميادين الحياة الخاصة، فإنه تبرز على نحو أكثر قوّة المفاعيلُ الباثولوجية المنتظرة من قوننة تعني في الآن نفسه دمقرطة الميادين المركزية للحياة ونقدنَتَها. وتتمثّل المعضلة البنيوية لهذا النمط من القوننة في أن ضمانات الدولة الاجتماعية يجب أن تخدم الهدف من الإدماج الاجتماعي ولكنها تشجّع على تفكّك سياقات الحياة تلك التي تمّ فصلها، عبر تدخّل اجتماعي ذي صبغة قانونية، عن آليات التفاهم التي من شأنها تنسيق الأفعال، وتمّ تحويلها إلى وسائط مثل السلطة والمال. وإنه في هذا المعنى إنما تكلّم رينر بيشاس (R. Pitschas) عن أزمة السياسة الاجتماعية للدولة باعتبارها أزمة الإدماج الاجتماعي[86].

من أجل تحليل تجريبي لهذه الظواهر، سوف يكون من المهمّ أن نوضّح المقاييس التي من خلالها يمكن أن تنفصل الجوانب المتعلّقة بضمان الحرية عن الجوانب الخاصة بانتزاع الحرية. وتحت زوايا نظر حقوقية نجد أوّلًا التقسيم الكلاسيكي للحقوق الأساسية إلى حقوق الحرية وحقوق المشاركة (Teilhabe)، ويمكن المرء أن يفترض أن بنية القانون المدني الصوري إنما تصبح بالتحديد بنية

(86) «ما يقع في حقل التلاقي بين دولة القانون والدولة الاجتماعية هو أن السياسة الاجتماعية التي تسكّ (ausmünzend) تصميمًا اجتماعيًا 'نشطًا' في تنظيم حرّ للدولة تهدّد بدحر مطالبة الفرد بمساعدة نفسه. ومن ثمّ فإن منظومة خدمات الدولة لا تقوّض توزيع المهمات بين الدولة والمجتمع فحسب. إنها بتهيئة الخدمات الاجتماعية إنما تصوغ **نماذج حياة برمّتها**: عندما يتمّ تأمين حياة المواطنين بشكل مقوْنَن (verrechtlicht) ضدّ كل تقلّبات الحياة، بدءًا بالولادة وامتدادًا إلى ما بعد الموت، كما يعلّمنا قانون رعاية الباقين في قيد الحياة، فإن الفرد عليه أن يعدّل نفسه بحسب هذه القشور الاجتماعية لوجوده؛ هو يقود حياته متحرّرًا من المشاغل المادية، لكنه في الوقت ذاته مصاب بمقدار مفرط من عناية الدولة به كما أيضًا بالقلق الشديد من فقدان تلك العناية». R. Pitschas, «Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung.» in: Voigt, *Verrechtlichung*, p. 155.

معضلية عندما لم يعد يجب على هذه الوسائل أن تحدّ ميادين المشيئة الخاصة في شكل سالب فحسب، بل أن تضمن المساهمة والمشاركة في المؤسسات والأعمال في شكل موجب. فإذا صحّ هذا الافتراض، فإنه ينبغي علينا عندئذ بلا ريب أن ننتظر انقلابًا من ضمان الحرية إلى انتزاع الحرية وذلك منذ الموجة الثالثة من القوننة، موجة الدمقرطة، وليس منذ الموجة الرابعة، موجة الدولة الاجتماعية فحسب. وفي الواقع ثمّة علامات على أن **تنظيم ممارسة الحريات المدنية** (staatsbügerlich)[87] من شأنه أن يضعف في شكل جوهري إمكانات التكوين التلقائي للرأي والتكوين الخَطابي للإرادة وذلك عبر تجزيء دور الناخب وتقطيعه، وعبر التنافس بين النخب الحاكمة، وعبر التكوين العمودي للرأي (Meinungsbildung)[88] في ظلّ أجهزة حزبية بيروقراطية بالية، وعبر هيئات برلمانية أصبحت مستقلّة بذاتها، وعبر شبكات تواصلية موروثة ...إلخ. ولكن بحجج كهذه لن يستطيع المرء أن يستنبط الجوانب المتعلقة بانتزاع الحرية من **شكل** حقوق المشاركة، بل من الطريقة البيروقراطية في **تنفيذها** (Impementierung) فحسب. إن **مبادئ** الحق في الاقتراع العام، وكذلك حرية التجمّع وحرية الصحافة وحرية الرأي، والتي ينبغي على المرء، تحت شروط التواصل الجماهيري الحديث، أن يؤوّلها بذلك في معنى حقوق المشاركة الديمقراطية، هي أمور يكاد لا يستطيع المرء أن يجادل في بداهة طابعها الضامن للحريات.

ثمّة مقياس آخر يذهب أبعد من ذلك، هو على الأرجح أقرب في طبيعته إلى سوسيولوجيا القانون، ويمكن أن يتمّ تأويله في نطاق نظرية المجتمع، ألا وهو تقسيم المعايير القانونية تحت زاوية السؤال عمّا إذا كانت تمكن شرعنتها في معنى المذهب الوضعي من طريق إجراءات فحسب، أو ما إذا كانت قابلة للتبرير المادي. وعندما يتمّ وضع مشروعية معيار قانوني ما موضع سؤال، فإنه تكفي في حالات معينة الإشارة إلى الاستنتاج الصحيح صوريًا لقانون ما، لحكم قضائي أو فعل إداري. وإن الوضعانية القانونية أرجعت هذا الأمر إلى مفهوم الشرعنة من طريق الإجراءات، وذلك بلا ريب من دون أن ترى أن هذا النمط من الشرعنة هو

(87) حريات المواطنة. (المترجم)

(88) تكوين الرأي وليس «الإرادة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 401). (المترجم)

ذاته لا يكفي، بل يحيل على الحاجة إلى تبرير سلطات الدولة المانحة للمشروعية فحسب[89]. ولكن بالنظر إلى الحجم المتغير والمتزايد دومًا للقانون الوضعي، فإن المتمتّعين بالقانون الحديث يكتفون في حالة الشك بشرعنة من طريق الإجراءات، لأن أي تبرير مادّي هو في عديد الحالات ليس غير ممكن فحسب، بل من منظور عالم الحياة هو أيضًا بلا معنى. وهذا يصحّ بالنسبة إلى كل الحالات حيث يُستخدم **القانون باعتباره وسيلة تنظيمية في المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط،** التي أصبحت مستقلّة بنفسها عن السياقات المعيارية للفعل الموجّه نحو التفاهم. وفي هذا الأمر تكون أغلب موادّ القانون الاقتصادي والقانون التجاري وقانون الشركات وقانون الإدارة ذات دلالة كبيرة. وهنا يتمّ تركيب القانون مع وسائط المال والسلطة على شاكلة بحيث إنه هو ذاته يضطلع بدور وسط من وسائط التحكّم. إن **الوسط القانوني** إنما يبقى مرتبطًا من دون شك مع **القانون بوصفه مؤسسة.** وبـ**المؤسسات القانونية** أعني المعايير القانونية التي لا تمكن شرعنتها في شكل كاف من طريق الإشارة الوضعانية إلى الإجراءات. وبهذا الصدد، تكون أسس القانون الدستوري ومبادئ القانون الجزائي وقانون الإجراءات الجزائية، وكذلك كل لوائح العقوبات المتصلة بالأخلاق (من قبيل الجريمة والإجهاض والاغتصاب ...إلخ) حالات نموذجية. وما إنْ يتمّ وضع صلاحية **هذه** المعايير موضع سؤال في الممارسة اليومية، فإن الإشارة إلى قانونيتها (Legalität)[90] لن تكون كافية، إذ هي تحتاج إلى تبرير مادّي، **لأنها تنتمي إلى الأنظمة الشرعية لعالم الحياة ذاته** ومع معايير الفعل غير الرسمية تشكّل خلفية الفعل التواصلي.

كنّا قد ميزنا القانون الحديث من خلال تركيبة تضمّ مبدأ التشريع (Satzungsprinzip) ومبدأ التعليل (Begründungsprinzip)[91]. وهذه البنية من شأنها أن تمكّن في الوقت ذاته من التمديد الوضعاني لطرائق التعليل ومن الشحذ الأخلاقي لإشكالية التعليل التي أُجّلت إلى البحث في الأسس. ونحن نرى الآن كيف أن فك الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة هو أمر ملائم بالنسبة إلى هذه البنية القانونية، فإن القانون المستخدَم بوصفه وسطَ تحكّمٍ قد تخلّص من عبء إشكالية التعليل،

(89) ينظر: المجلد الأول، ص 439 وما بعدها.

(90) شرعيتها القانونية. (المترجم)

(91) في معنى التسويغ والتبرير بالاستناد إلى مبرّرات وعلل وحجج. (المترجم)

وهو ليس مرتبطًا بالمتن القانوني المحتاج إلى الشرعنة من حيث مضمونه إلا من طريق إجراءات صحيحة صوريًا. أما المؤسسات القانونية، فهي تنتمي - على الضدّ من ذلك - إلى المكوّنات المجتمعية لعالم الحياة. ومثل سائر معايير الفعل التي لا تغطّيها السلطة العقابية للدولة، يمكن أن تأخذ صبغة أخلاقوية (moralisiert)[92] في مناسبات معينة. إن الأسس المتغيرة للشرعنة، بلا ريب، لا تمسّ مباشرة مخزون المعايير القانونية، لكنها يمكن أن تمنح الدافع نحو تغيير قانوني (أو في الحالات القصوى تغيير ثوري) للقانون الساري المفعول.

وبمقدار ما يشتغل القانون بوصفه وسطًا مركّبًا، مقترنًا مع المال والسلطة، يمتدّ إلى ميادين فعلٍ منظَّمة صوريًا، قد تأسّست بما هي كذلك مباشرةً على أشكال القانون الصوريّ المدني. وعلى الضدّ من ذلك، فإن المؤسسات القانونية ليس لها أي قوّة **تأسيسية**، بل لها وظيفة **تعديلية** (regulativ) فحسب. إنها منصهرة في سياق سياسي - ثقافي ومجتمعي أوسع نطاقًا، وتوجد في استمرارية مع المعايير الأخلاقية (sittlich)[93] وتعيد تشكيل (überformen) ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا، وتمنح لميادين الفعل المؤسَّسة بعدُ في شكل غير رسمي، شكلًا إلزاميًا، شكلًا قائمًا تحت عقوبات الدولة. ومن هذه الزاوية نستطيع كذلك أن نميز بين مسارات القوننة طبقًا للسؤال عمّا إذا كانت مرتبطة بالمؤسسات السابقة على عالم الحياة، وتعيد تشكيل ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا في قالب قانوني، أو ما إذا كانت تقوم بتركيز (verdichten) العلاقات القانونية المقوّمة لميادين الفعل المدمَجة منظوماتيًا فحسب. وبهذا الصدد، يمكن السؤال عن نمط الشرعنة المناسب أن يصلح بوصفه اختبارًا أوّليًا. إن الموادّ القانونية التقنية والمجرّدة من أي محتوى خلقي (entmoralisiert)، والتي تنمو مع تعقيدات المنظومة الاقتصادية والمنظومة الإدارية، ينبغي أن يتمّ الحكم عليها بالنظر إلى مقتضيات وظيفية وبالنظر إلى التطابق مع معايير من طور أعلى. ومتى نظرنا من زاوية تاريخية، فإن التزايد المستمرّ في القانون المكتوب يجوز أن يقع في جزء كبير منه تحت هذه الفئة، ويشير إلى استخدام متعدد للوسط المسمّى قانونًا فحسب. وقد تميزت موجات

---

(92) في معنى التجربة الخلقية للفرد. (المترجم)

(93) في معنى السنن والعادات العميقة لحضارة أو شعب ما. (المترجم)

القوننة التي طبعت هذه الحقبة (epochal)، من جهة أخرى، عبر **مؤسسات قانونية جديدة**، تنعكس أيضًا في الوعي القانوني للممارسة اليومية، وإنما بالنظر إلى هذه الفئة الثانية من القوننة فحسب، إنما تظهر الأسئلة المتعلقة بالتقويم المعياري.

كانت الموجة الأولى من القوننة تمتلك طابعًا ضامنًا للحرية، من جهة أن القانون الخاص المدني وسيطرةً بيروقراطية ممارَسة بوسائل الشرعية القانونية قد أدّيا في أي حال إلى التحرّر من علاقات السلطة وعلاقات التبعية السابقة على الحداثة. أما الموجات الثلاث التالية من القوننة، فقد ضمنت نوعًا من النموّ في الحرية، بمقدار ما أمكنها أن تربط بين الديناميكية السياسية والديناميكية الاقتصادية التي تمّ تحريرها مع المأسسة القانونية لوسائط السلطة والمال، وذلك في مصلحة المواطنين والذوات القانونية الخاصة. إن التطوّر خطوة خطوة نحو دولة القانون (Rechtsstaat) الاجتماعية والديمقراطية يتّجه ضدّ علاقات السلطة وعلاقات التبعية الحديثة، تلك التي تولّدت مع المنشأة الرأسمالية وجهاز الهيمنة البيروقراطية، وعمومًا مع ميادين الفعل المنظّمة صوريًا الخاصة بالاقتصاد وبالدولة. إن الديناميكا الداخلية لهذه المنظومات من الفعل تجري أيضًا في الأشكال التنظيمية للقانون، ولكن على نحو أن القانون هنا يضطلع بالدور الذي من شأن وسط التحكّم، ولا يكمّل المكوّنات المؤسساتية لعالم الحياة.

في دوره باعتباره وسطًا، يستطيع القانون الساري المفعول أن يكون بهذا القدر أو ذاك قانونًا وظيفيًا، ولكن خارج أفق عالمِ حياةٍ ما لا معنى لأن نتساءل عمّا تتحلّى به التعبيرات (Normierungen) القانونية من طابع ضامن للحرية أو طابع منتزع للحرية. إن ازدواجية ضمان الحرية وانتزاع الحرية لا يمكن إرجاعها إلى جدلية بين القانون بوصفه مؤسّسة والقانون بوصفه وسطًا، وذلك لأن الخيار (die Alternative) بين ضمان الحرية وانتزاع الحرية ليس مطروحًا إلا من منظور عالم الحياة؛ نعني ليس مطروحًا إلا في ما يتعلق بالمؤسسات القانونية.

إلى حدّ الآن انطلقنا من الافتراض بأن القانون لا يصبح مستعمَلًا بوصفه وسطًا إلا داخل ميادين الفعل المنظّمة صوريًا، حيث يظلّ، من حيث هو وسط تحكّم، غير مكترث بإزاء عالم الحياة كما بإزاء مسائل التبرير المادّي التي تنبجس في أفقه.

لكن هذا الافتراض تمّ تقويضه مع النزعة التدخّلية للدولة الاجتماعية. إن السياسة الاجتماعية للدولة ينبغي أن تستخدم القانون على وجه الدقة باعتباره وسطًا، وذلك من أجل تسوية حالات الخصاصة التي تطرأ في ميادين الفعل المهيكَلة في شكل تواصلي. ومن اليقين أن المبدأ الأساسي للمشاركة الاجتماعية والتعويضات الاجتماعية هو، على طراز حرية التحالف على سبيل المثال، مؤسّسة مترسّخة في القانون الدستوري تتّصل من دون إكراه بالأنظمة المشروعة لعالم الحياة الحديث. لكن القانون الاجتماعي الذي عبره يتمّ تحقيق التعويض الاجتماعي، إنما يتميز على سبيل المثال عن قانون الأجور (Tarifrecht)، الذي من خلاله تصبح حرية التحالف ناجعة، من زاوية مهمّة: إن إجراءات القانون الاجتماعي، المتعلقة عادة بدفع التعويضات، لا تتدخل، مثل عقود العمل الجماعي على الأجور والرواتب، في ميدان فعل هو **على أي حال** منظّم صوريًا، بل هي تسوّي حالات خاصة تنتمي من حيث هي وضعيات عالم الحياة إلى ميدان فعل مهيكل في شكل تواصلي. ولهذا السبب أودّ أن أفسّر مفاعيل التشيؤ التي يمكن أن تظهر عبر مثال السياسة الاجتماعية للدولة، وذلك على نحو بحيث إن **المؤسسات القانونية** التي تضمن التعويض الاجتماعي لا تصبح ناجعة إلا عبر **قانون اجتماعي مستخدَم بوصفه وسطًا**. ومن زاوية نظرية الفعل، يمكن أن يتمّ تفسير مفارقة البنية القانونية على النحو التالي. فمن حيث هو وسط، حتى القانون الاجتماعي مصمَّم من أجل ميادين الفعل التي تتأسّس أوّلًا في أشكال تنظيمية قانونية والتي لا يتمّ إبقاؤها مجتمعة إلا عبر آليات منظوماتية. ولكن في الوقت ذاته يمتدّ القانون الاجتماعي إلى وضعيات الفعل التي هي منصهرة في السياقات غير الرسمية أو غير المتشكّلة (informell) لعالم الحياة.

هكذا، فليس للسياسة الاجتماعية للدولة في سياقنا إلا قيمة تبيينية، فإن أطروحة الاستعمار الداخلي إنما تعني أن المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة من شأنها أن تصبح تبعًا للنموّ الرأسمالي أكثر فأكثر تركّبًا وتعقّدًا، وأن تتغلغل أكثر فأكثر عمقًا في إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة. وهذه الأطروحة يمكن أن يتمّ اختبارها بواسطة سوسيولوجيا القانون في كل مكان حيثما تكون الوسائد التقليدية للتحديث الرأسمالي قد اهترأت والميادين المركزية لإعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية قد تمّ امتصاصها في شكل

مكشوف في غمرة الديناميكية الداخلية للاقتصاد، وبالتالي في غمرة القوننة. وهذا لا يصحّ على موضوعات حماية البيئة وأمان المفاعلات النووية وحماية المعطيات الشخصية ...إلخ التي تمّت إثارتها في الفضاء العمومي في شكل درامي وبنجاح فحسب، فإن النزعة نحو قوننة دوائر عالم الحياة المنظّمة بطريقة غير رسمية تفرض نفسها على واجهة أوسع نطاقًا، وذلك بمقدار ما يكون وقت الفراغ والثقافة والترفيه والسياحة أمورًا مشمولة صراحةً من قوانين اقتصاد السلع وتعريفات الاستهلاك الجماهيري، وبمقدار ما تتكيف بنى الأسرة البرجوازية تكيفًا جليًا مع مقتضيات منظومة التشغيل، وبمقدار ما تضطلع المدرسة على نحو ملموس بوظيفة توزيع فرص العمل وفرص الحياة ...إلخ.

تتميز بنية القوننة في القانون المدرسي والقانون الأُسري بازدواجية شبيهة بتلك التي في ميدان القانون الاجتماعي. وقد تمّ بصدد جوانب معينة من تطوّر القانون المدرسي[94] والقانون الأسري[95] في جمهورية ألمانيا الفدرالية، بلورةُ هذه المشاكل التي هيمنت أيضًا على نقاشات السياسيين من أحزاب اليمين. وفي الحالتين، تعني القوننة في بادئ الأمر **فرض المبادئ الأساسية لدولة القانون**، من قبيل احترام الحقوق الأساسية للطفل بالنسبة إلى والديه، وحقوق المرأة بالنسبة إلى الزوج، والتلميذ بالنسبة إلى المدرسة وإلى والديه، وحقوق المعلّم والتلميذ بالنسبة إلى الإدارة المدرسية للدولة. وتحت شعار «الحق في المساواة» (Gleichberechtigung)[96] و«مصلحة الطفل» (Kindeswohl)[97] تمّ إلغاء الموقع التسلّطي لأبي الأسرة، والذي لا يزال على سبيل المثال في مدوّنة القانون المدني [الألماني] (BGB)[98] مترسّخًا في قانون الممتلكات، وذلك لفائدة تقاسم أكثر

(94) A. Laaser, «Die Verrechtlichung des Schulwesens,» in: Projektgruppe Bildungsbericht (ed.), *Bildung in der BRD* (Hamburg: 1980); I. Richter: *Bildungsverfassungsrecht* (Stuttgart: 1973), and *Grundgesetz und Schulreform* (Weinheim: 1974).

(95) S. Simitis and G. Zenz (eds.), *Familie und Familienrecht*, 2 vols. (Frankfurt am Main: 1975),

يقارن: P. Finger, *Familienrecht* (Königstein: 1979), and G. Beitzke, *Familienrecht* (München: 1979).

(96) المساواة في الحقوق. (المترجم)

(97) رفاهية الطفل، راحة الطفل. (المترجم)

(98) BGB: عبارة مختصرة تعني «Bürgerliches Gesetzbuch». (المترجم)

مساواة لاختصاصات (Kompetenzen)[99] الأعضاء الآخرين للأسرة وادعاءاتهم. إن قوننة هذه العلاقة التي تقوم عليها السلطة الأبوية داخل الأسرة، والتي تنمو في شكل طبيعي ولها أسبابها الاقتصادية، تقابل من ناحية المدرسة عملية دسْتَرَة علاقة السلطة الخاصة التي كانت توجد بين بيروقراطية الدولة والمدرسة إلى حدّ الخمسينيات. وفي حين أن الميادين المركزية لقانون الأسرة (من قبيل الزواج وواجب الإنفاق وقانون الملكية والطلاق ورعاية الوالدين والوصاية) قد تمّ إدخال إصلاحات عليها من جهة القضاء والمشرّع، فإن قوننة المدرسة، وبالتالي فرض معايير على الفضاء الخالي من القانون الذي تحدّده سيادة الدولة على المدرسة، هو أمر تمّت الدعوة إليه من طرف القضاء وتمّ الاضطلاع به من طرف البيروقراطية الثقافية من طريق الإدارة[100]، وكان على البيروقراطية أن تسهر على أن تأخذ مسارات التعليم والإجراءات المدرسية، بمقدار ما تكون مفيدة بالنسبة إلى طريق التلميذ في الحياة وإلى رغبات الوالدين، شكلًا حيث تكون في متناول المراقبة القضائية. وإنه في وقت قريب فحسب، إنما طلبت العدالة من المشرّع أن يتحرّك من أجل توجيه القوننة البيروقراطية الجامحة على مسالك قانونية[101].

يتطلّب توسيع الحماية القانونية وفرض الحقوق الأساسية المتعلقة بالمدرسة والأسرة درجةً عالية من التمايز بين الوقائع الفردية والاستثناءات والتبعات القانونية. وعلى هذه الطريق باتت ميادين الفعل هذه مفتوحة أمام التدخّلات البيروقراطية والمراقبات القانونية، إذ إن الأسرة والمدرسة ليستَا بأي وجه ميدانَيْ فعلٍ منظّمَيْن صوريًا، ولو كانتا متقوّمتيْن **منذ أوّل أمرهما** في شكل قانوني، لكان بإمكان تركيز المعايير القانونية من دون تحويل إلى مبدأ آخر من التنشئة الاجتماعية أن يقود إلى إعادة توزيعٍ للمال والسلطة. ولكن في هذه الدوائر من عالم الحياة **وقبل كل قوننة**، إنما توجدُ في واقع الأمر معايير وسياقاتُ فعلٍ، تمّ إنشاؤها وظيفيًا، وبالضرورة على أساس التفاهم بوصفه آلية التنسيق بين الأفعال.

---

(99) في معنى الصلاحيات التي يخوّلها القانون لكل فرد من الأسرة. (المترجم)

(100) في شأن التدخّل المتزايد للمحاكم في تنظيم قواعد الكيان المدرسي، يراجع:
Laaser, pp. 1348 ff.

(101) في شأن التشريع المتعلق بالمدرسة، يراجع: Ibid., pp. 1357 ff.

وبذلك، فإن قوننة هذه الدوائر لا تعني تركيز شبكة من القواعد الصورية الموجودة في أي حال، بل تعني التكملة والقولبة القانونية لسياق تواصلي للفعل، وليس ذلك بلا ريب من طريق المؤسسات القانونية، بل عبر القانون بوصفه وسطًا.

إن صوْرَنَة العلاقات داخل الأسرة والمدرسة، إنما تعني بالنسبة إلى المشتركين فيهما موْضَعَة التعايش (das Zusammenleben) الأسري والمدرسي الخاضع لقواعد صورية و**تجريده** من **العالم** الخاص به (Entweltlichung)[102]. ومن حيث هم ذوات قانونية ينخرطون الواحد إزاء الآخر في مواقف مُمَوْضِعة وموجَّهة نحو النجاح. وقد وصف سيميتيس (Spiros Simitis)[103] الأدوار التكميلية التي يؤدّيها القانون في ميادين الفعل المدمجة اجتماعيًا على هذا النحو: «إن قانون الأسرة **يكمّل** منظومةً من قواعد السلوك الاجتماعي مضمونةً أخلاقيًا، ومن هذه الناحية هو تكميلي فحسب»[104]، والأمر ذاته يصحّ بالنسبة إلى المدرسة، إذ كما كان هناك مسارُ التنشئة الاجتماعية الأسرية، كذلك يكون المسارُ البيداغوجي للتعليم هنا **سابقًا** بطريقة معينة على المعايير القانونية. وهذه المسارات التكوينية الأسرية والمدرسية الجارية عبر الفعل التواصلي ينبغي أن يكون بإمكانها الاشتغال في شكل مستقلّ عن القواعد القانونية، فإذا كانت بنية القوننة تتطلّب على الرغم من ذلك مراقبات إدارية وقضائية، لا **تكمّل** السياقات المدمجة اجتماعيًا عبر المؤسسات القانونية فحسب، بل **تحوّلها** عبر وسط القانون، عندئذ تطرأ اضطرابات وظيفية. وإن تفسير نظرية الفعل للتأثيرات السلبية للقوننة، هو الذي تمّ تأكيده في النقاشات الحقوقية وفي نقاشات سوسيولوجيا القانون.

لقد أجرى سيميتيس والعاملون معه بحثًا تجريبيًا على البنية المعضلية التي تشوب أي قوننة للأسرة، وضربوا مثالًا على ذلك قانون رعاية الوالدين[105]، وركّزت المجموعة جهدها على ممارسة القرار في المحاكم المتعلقة بالوصاية. إن حماية مصلحة الطفل من حيث حقوقه الأساسية لا يمكن أن تتحقّق إلا متى ما

(102) القصد هو عالم الحياة الذي يشترك فيه الناس حين يعيشون معًا. (المترجم)

(103) عالم قانون ألماني. (المترجم)

(104) Simitis and Zenz, vol. 1, p. 48.

(105) S. Simitis et al., *Kindeswohl* (Frankfurt am Main, 1979), and G. Zenz, *Kindesmißhandlung und Kindesrecht* (Frankfurt am Main: 1979).

تمّ منح الدولة إمكانات التدخّل في امتيازات الوالدين التي كانت تُعتبر في الماضي أمرًا لا يمكن المساس به. وإن جدلية هذه القوننة هي التي ألهمت سيميتيس في بحثه: «مهما كانت خدمات الدولة أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه، فإنها لا تحمل معها إلى أفراد العائلة فوائد فحسب، بل هي تخلق أيضًا في الوقت ذاته تبعية متزايدة. إن التحرّر داخل الأسرة يتمّ مقابل ارتباط جديد. وحتى يستطيع أن يتشكّل بوصفه شخصًا، يرى فرد العائلة نفسه مجبرًا على أن يأخذ مساهمة الدولة في الاعتبار. ما يقدّم نفسه هكذا للوهلة الأولى بوصفه أداة للتخلّص من بنى الهيمنة داخل الأسرة، ينكشف أيضًا عند تفحّصه باعتباره مطية لشكل آخر من التبعية»[106]. ويبين البحث أن قضاة الوصاية المستجوبين يحكمون على أساس معلومات غير كافية، ويوجّهون اهتمامهم بالأساس نحو «الراحة الجسدية» للطفل على حساب الراحة «الروحية». لكن النقص النفساني الجلي في اجتهادات القضاة لا يتعلّق بالتكوين المهني للحقوقيين غير الكافي لهذه المهمّة بمقدار ما يتعلق على الأرجح بفرض صبغة قضائية (Justizialisierung)[107] على وقائع تحتاج إلى **نوع آخر** من المعالجة: «إن وجود مبادرات... من أجل إجراء تحقيقات أو مقترحات لتوفير إمكانات أفضل لحلّ النزاع، أمر نكاد لا نعثر عليه. وأسباب ذلك يمكن البحث عنها لدى الآباء أنفسهم، ولكن أيضًا في مواقفهم في أثناء الإجراءات القانونية (وفي الواقع)، الذي يحوّلهم شيئًا فشيئًا إلى ’موضوع‘ مفاوضات بين القضاة ومكتب رعاية الطفل والذي يجعل منهم بالأحرى ’خاضعين للإجراءات‘، أكثر منهم ’مشاركين في الإجراءات‘»[108]. وفي كل الحالات تقريبًا، يتبين «كم أن القاضي لا يستطيع أن يبدأ بوسائله القضائية الخاصة وذلك بقطع النظر عما إذا كان الأمر يتعلق بالتواصل مع الطفل الذي هو أمر لا مناص منه بالنسبة إلى الإجراءات، أو بفهم العوامل التي هي مهمة بالنسبة إلى تطوّره»[109]. إن وسط القانون ذاته هو الذي يضرّ بالبنى التواصلية لميدان الفعل المقوْنَن (verrechtlicht).

---

(106) Simitis and Zenz, vol. 1, p. 40.

(107) قد نقول «الاستقضاء» والقصد هو نزعة متزايدة نحو فرض نموذج المحكمة أو القضاء الصوري أو الوضعي أو المكتوب على مساحات أخرى سياسية أو اجتماعية ...إلخ. (المترجم)

(108) Simitis et al., p. 39.

(109) Simitis and Zenz, vol. 1, p. 55.

من هذا المنظور، يتسنّى لنا أن نفهم التوصية القانونية - السياسية للمشرّع بأن يحدّ أقصى ما يمكن من تدخّلات الدولة والتي هي مع ذلك ضرورية بالنسبة إلى الحماية القانونية للطفل: «... فمن بين الحلول المتعددة الممكنة تستحقّ الأولوية تلك التي لا تمنح القاضي إلا أقلّ مساحة للقرار. ولهذا السبب، فإن لوائح القوانين (gesetzlich) يجب أن لا تساعد - كما هي الحال إلى حدّ الآن - على تدخّل قضائي ما فتئ يتوسّع بأكثر قوّة، بل ينبغي عليها على العكس من ذلك، أن تعمل أوّلًا كل ما في وسعها من أجل إبعاد النزاع عن أي تدخّل قضائي (entjustizialisieren)»[110]. بلا ريب إن تعويض القاضي بالمعالج النفساني ليس دواءً، إذ ليس العامل (Arbeiter) الاجتماعي غير خبير آخر، وهو لا يحرّر زبون بيروقراطية دولة الرفاه من موقعه بوصفه موضوعًا. إن توظيف قانون الوصاية بطريقة علاجية سوف يسرّع من مماهاة قانون الأسرة مع قانون حماية الطفل: «في هذا القانون الأسري الموازي (Para-Familienrecht) ما يسود هو نبرة سلطة الدولة ومكتب رعاية الشباب. إن التربية تتمّ هنا تحت إشراف الدولة، والآباء هم أمام واجب المساءلة. وإن اللغة، ولا سيما لغة عديد الشرّاح الأقدم عهدًا، يمكن أن تعرّفنا الهدفَ المنشود على نحو أفضل من أي لائحة تنظيمية. إن تدخّل الدولة يعوّض الحالة الطبيعية التي تمّ تقويضها»[111].

لكن ما هو مفيد في المقترح الذي لا يخلو من مفارقة والمتعلّق بنزع الصبغة القضائية (Entjustizialisierung)[112] عن النزاعات الأسرية المقوننة هو الحدس الذي تأسّس عليه. إن قوننة ميادين الفعل المهيكلة تواصليًا يجب ألا تذهب إلى ما هو أبعد من تطبيق مبادئ دولة القانون، ومن المأسسة القانونية للدستور **الخارجي**، سواء أتعلق الأمر بالعائلة أم بالمدرسة. وفي مكان القانون المستخدَم بوصفه وسطًا، ينبغي أن تدخل إجراءات تسوية للنزاعات تكون متلائمة مع بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم - مثل مسارات خِطابية لتكوين الإرادة وإجراءات تفاوض وإجراءات قرار موجّهة نحو التوافق (konsensorientiert)[113]. وهذا

---

(110) Ibid., pp. 51 f.

(111) Ibid., p. 36.

(112) في معنى إبقاء النزاع العائلي بعيدًا من القضاء أو من المحاكم. (المترجم)

(113) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 408). (المترجم)

المطلب يمكن أن يظهر بالنسبة إلى ميادين الحياة الخاصة، مثل ميادين العائلة، بوصفه لا يزال مقبولًا إلى حدّ ما، ويمكن في أي حال أن يقع على خطّ التوجّهات التربوية الخاصة بالطبقات الوسطى. أما بالنسبة إلى ميدان عمومي مثل ميدان المدرسة، فإن مطلبًا مماثلًا بنزع الصبغة القضائية ونزع الصبغة البيروقراطية (Entbürokratisierung)، سوف يصطدم بأنحاء من المقاومة[114]، وإن المطالبة بإضفاء صبغة بيداغوجية (Pädagogisierung) أقوى على التعليم، وبدمقرطة بنى القرار، لا تتوافق بسهولة مع تحييد أدوار المواطنين[115]، وأقلّ من ذلك توافقًا مع المقتضيات الاقتصادية للمنظومة والتي تنصّ على فصل المنظومة المدرسية عن القانون الأساسي للتكوين وربطها بمنظومة التشغيل. إن النزاع الراهن على التوجّهات الأساسية للسياسة المدرسية يمكن أن يُفهَم بحسب نظرية المجتمع بوصفه كفاحًا من أجل استعمار عالم الحياة أو ضدّه. لكنني أريد أن أقتصر على المستوى التحليلي للقوننة (Verrechlichung)، فهذه تؤثّر في الميدان المدرسي تأثيرًا لا يقلّ ازدواجية عمّا هو عليه في ميدان العائلة.

إن الحماية القانونية للتلاميذ والأولياء ضدّ الإجراءات البيداغوجية (مثل عدم الارتقاء ونتائج الامتحانات ...إلخ) أو ضدّ أعمال تضيق على الحقوق الأساسية، الصادرة عن المدرسة أو إدارة التربية العمومية (Kultusverwaltung) (العقوبات التأديبية)، كان ثمنُها فرضَ صبغة قضائية وصبغة بيروقراطية تدخّلت في شكل عميق في مسارات التعلّم والتعليم، فمن جهة أولى تكون أجهزة الدولة منهكة بسبب مسؤوليتها (Zuständigkeit) في حلّ المشاكل المتعلقة بالسياسة المدرسية والقانون المدرسي، بطريقة مشابهة لتلك التي تنهك محاكم الوصاية بسبب صلاحياتها (Kompetenzen) في السهر على مصلحة الطفل، ومن جهة أخرى، يصطدم الوسط القانوني بشكل الفعل البيداغوجي. إن التنشئة الاجتماعية المدرسية تشتّت في فسيفساء من الأعمال الإدارية التي يمكن الطعن فيها. وإن إدراج التربية تحت الوسط القانوني من شأنه أن يؤدّي إلى «التجمّع المجرّد للمشاركين في المسار

---

(114) إن ل. ر. رويتر يتكلّم في هذا السياق على «إعادة بناء الرسالة البيداغوجية ضمن المسؤولية البيداغوجية للمؤسسات التربوية»: L. R. Reuter, «Bildung zwischen Politik und Recht,» in: Voigt, *Verrechtlichung*, p. 130.

(115) يراجع: U. Scheuner, *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie* (Opladen: 1973), pp. 61 f.

البيداغوجي بوصفهم ذواتًا قانونية مفردَنَة، ضمن منظومة عمل وتنافس. ويكمن الطابع المجرّد (Abstraktheit) في أن معايير القانون المدرسي تسوغ، بقطع النظر عن الأشخاص المعنيين وحاجاتهم ومصالحهم، حيث يتمّ عزل تجاربهم وتقطيع روابط الحياة الخاصة بهم»[116]، وذلك ينبغي أن يهدّد الحرية البيداغوجية وحسّ المبادرة لدى المعلّمين، فإن الإكراه على الحماية القضائية الصارمة للأعداد والتنظيم المفرط للمناهج الدراسية إنما يؤدّيان إلى ظواهر من قبيل نزع الطابع الشخصي (Entpersönlichung) وكبح التجديد وتقويض المسؤولية والجمود ...إلخ[117]. وقد بحث فرانكنبرغ (Frankenberg) في التبعات الناجمة عن قوننة العمل البيداغوجي من زاوية الطريقة التي بها ينظر المعلّمون، من حيث هم مخاطَبون معياريًا (Normadressaten)، إلى الأوامر القانونية، وكيف يردّون الفعل إزاءها.

بين الشكل القانوني الذي في نطاقه تمارس العدالةُ والإدارة المدرسية سلطتَها، ونظام تربوي لا ينبغي تحقيقه إلا عبر الفعل الموجّه نحو التفاهم، توجد اختلافات بنيوية، عمِل فرانكنبرغ جيدًا على بلورتها: «يمكننا أن نسجّل السمات التالية باعتبارها تميز البُعد السياسي – القانوني للعمل البيداغوجي تمييزًا قويًا: 1. التضارب بين التعليمات السلوكية ووضعية الفعل العينية، 2. 'تغطية مزدوجة' بالنسبة إلى 'النظام التربوي' للدولة، وذلك عبر تمتّع الإدارة المدرسية بـ 'صلاحية وضع الخطوط التوجيهية' وتمتّع المحاكم الإدارية بسلطة التنفيذ العيني، 3. التحديد غير الدقيق لمجال الفعل البيداغوجي للمعلّم، و4. التهديدات العقابية المعلنة أو المخفية الممكنة بالنسبة إلى أي سلوك مخالف للمعايير. إن ارتباك المركّب المعياري للقانون المدرسي قد انضاف إليه أيضًا عدم إمكان التكهّن بالأوامر المعيارية الحاسمة بالنسبة إلى الممارسة البيداغوجية»[118]. وهذه الاختلافات البنيوية ينبغي أن يكون من شأنها عدم طمأنة المعلّم، وهي تؤدّي إلى ردات فعل وصفها فرانكنبرغ باعتبارها انتهاكًا للمجال البيداغوجي للفعل أو خرقًا لحدوده، وذلك يعني باعتبارها تكييفًا مفرطًا أو عصيانًا مقنّعًا للقانون.

---

(116) G. Frankenberg, «Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts» (Dissertation, Technische Universität, München, 1978), p. 217.

(117) Reuter, pp. 126 f.

(118) Frankenberg, pp. 227 f.

إن قوننة الدولة لعلاقة السلطة الخاصة بالمدرسة من شأنها أن تزيح بقايا السلطة الموروثة عن الدولة الاستبدادية (absolutistisch)، لكن القولبة (Überformung) المعيارية لهذا الميدان من الفعل المهيكَل في شكل تواصلي إنما تتمّ في شكل تنظيم يقوم على تدخّلات الدولة الاجتماعية. إن المدرسة التي يتم التحكّم فيها عبر العدالة والإدارة تتحوّل خفيةً إلى مؤسسة لرعاية الصالح العام (Daseinsfürsorge)، تنظّم وتوزّع التكوين المدرسي بوصفه خدمة اجتماعية. وكما في حالة الأسرة، فإن ما ينتج عن ذلك، من منظور السياسة القانونية، هو المطالبة بإبعاد المسار البيداغوجي عن أيدي العدالة (entjustizialisieren)، وقبل كل شيء تخليصه من الطابع البيروقراطي (entbürokratisieren). إن الإطار الذي يقوم عليه دستور مدرسي خاضع لدولة القانون، ينقل «القانون الخاص للدولة إلى قانون عمومي حقًّا»، يجب ألا يتمّ ملؤه من طريق الوسط القانوني، بل من طريق إجراءات تسوية النزاعات، الموجّهة نحو التوافق؛ وبالتالي من طريق «إجراءات اتخاذ القرار التي تنظر إلى المشاركين في المسار البيداغوجي بوصفهم راشدين قادرين على أن يمثّلوا مصالحهم وأن يديروا شؤونهم بأيديهم»[119].

حينما نبحث في المفارقة الكامنة في بنية القوننة في ميادين من قبيل العائلة والمدرسة والسياسة الاجتماعية ...إلخ، فإن معنى المطالب التي تنتج عن هذه التحليلات في شكل منتظم، من اليسير أن نفكّ طلاسمه، إذ يتعلق الأمر بحفظ ميادين الحياة التي هي على المستوى الوظيفي متوقّفة ضرورةً على إدماج اجتماعي عبر قيم ومعايير ومسارات تفاهم، من أن تنهار أمام مقتضيات المنظومة المتنامية بدينامية خاصة في المنظومات الفرعية للاقتصاد والإدارة، وأن تتحوّل عبر وسط التحكّم القانوني إلى مبدأ للتنشئة الاجتماعية هو بالنسبة إليها مختلّ وظيفيًا (dysfunktional).

---

(119) Ibid., p. 248.

في هذا الاتجاه نفسه يذهب المشروع المقترح عن قانون إقليمي قدّمته لجنة القانون المدرسي المنبثقة عن ملتقى الحقوقيين الألمان. Deutscher Juristentag, *Schule im Rechtsstaat* (München: 1981), vol. 1.

- 3 -

مهمات نظريةٍ نقدية في المجتمع

لقد تعقّبتُ أطروحة الاستعمار الداخلي بالاعتماد على نزعات جديدة نحو القوننة داخل الجمهورية الفدرالية[1] وذلك كي أبين أيضًا، من خلال مثال محدّد، كيف يمكن أن يتمّ تحليل مسارات التجريد الواقعي التي كانت قد لفتت ماركس، من دون أن نتوفر على شيء معادل لنظرية القيمة. وبذلك أعود القهقرى إلى السؤال المركزي، عمّا إذا كان ضروريًا وممكنًا في الوضع الحالي للعلوم الاجتماعية، أن نعوّض نظرية القيمة على الأقلّ بمقدار ما تسمح هذه الأخيرة بربط المنطوقات (Aussagen) النظرية في شأن المنظومة وعالم الحياة بعضها ببعض. وكان ماركس قد تصوّر السياق المنظوماتي للتقييم الذاتي (Selbstverwertung) لرأس المال، كما رأينا ذلك، بوصفه كلّية صنمية (fetischistisch)[2]، وكان قد نتج من ذلك المطلب المنهجي بأن كل ما ينبغي جلبه بطريقة صحيحة تحت وصف من جنس نظرية المنظومة، ينبغي أن يُقرأ (dechiffrieren) في الوقت ذاته بوصفه سيرورة تشيؤ للعمل الحي. لكن هذا الادّعاء الواسع النطاق يسقط إذا كنّا نرى (erkennen) في المنظومة الاقتصادية الرأسمالية ليس تشكيلة جديدة من العلاقات الطبقية فحسب، بل أيضًا مستوى متقدّمًا من التمايز المنظوماتي للقانون الخاص. وتحت هذه المقدّمات

(1) ألمانيا الفدرالية. (المترجم)

(2) المعنى هو «تقديس السلعة» بحيث يتمّ منح السلع قيمة شبه دينية، مماثلة للأصنام في الديانات الأحيائية. (المترجم)

يتحوّل **السؤال الدلالي**، نعني كيف يمكن أن تتمّ ترجمة شيء ما من لغة نظرية إلى أخرى، إلى **السؤال التجريبي**، متى يكون من شأن نموّ المركّب النقدي (monetär) – البيروقراطي أن يمسّ ميادين فعل لا يمكن نقلها إلى آليات الإدماج داخل المنظومة من دون آثار باثولوجية جانبية. وقد قادني تحليل نظرية بارسونز عن الوسائط إلى الافتراض بأن هذه الحدود قد تمّ تخطّيها مع دخول مقتضيات منظوماتية في ميادين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. وهذا الافتراض يحتاج إلى اختبار تجريبي بالاعتماد على «تجريدات واقعية» سيكون علينا أن نبرهن عليها داخل المنطقة المركزية من عالم الحياة، فإن المشكل الدلالي للربط بين وصف من جنس نظرية المنظومة ووصف من جنس نظرية الفعل إنما يتطلّب حلًّا لا يحتوي على أي أحكام مسبقة (präjudiziert) على المسائل الجوهرية.

لقد أدخلت التصوّر المنظوماتي عن المجتمع من طريق موضعة (Vergegenständlichung) **منهجية** لعالم الحياة وعلّلت التحوّل، المرتبط بهذه الموضعة، من منظور المشارك إلى منظور الملاحظ، بناءً على نظرية الفعل (handllungstheoretisch)[3]. وهذا التعليل إنما له هو أيضًا، مثل نظرية القيمة، شكل التفسير المفهومي، إذ يجب عليه أن يفسّر ماذا يعني، بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة، أن يُستبدَل الفعل التواصلي بتفاعلات محكومة بوسائط، وأن يتمّ تعويض اللغة، في وظيفتها التنسيقية بين الأفعال، بوسائط المال والسلطة. هذا الأمر لا تنتج منه مع ذلك من ذات نفسه[4]، كما هي الحال عند التحوّل من عمل عيني إلى عمل مجرّد، مفاعيلُ مشيِئة. إن النقل نحو آلية أخرى من تنسيق الأفعال، وبالتالي نحو مبدأ آخر من التنشئة الاجتماعية لن يؤدّي على الأرجح إلى تشيؤ ما، نعني إلى تشويه باثولوجي للبنى التواصلية التحتية لعالم الحياة، إلا إذا كان عالم الحياة لا يستطيع الانسحاب من الوظائف المعنية، إذا كان لا يستطيع أن يتخلى من دون ألم عن تلك الوظائف إلى منظومات الفعل المحكومة بوسائط، كما هي الحال على ما يبدو في ما يخص إعادة الإنتاج المادي. وبهذه الطريقة تفقد

---

(3) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية .Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol) 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 411). (المترجم)

(4) باللاتينية في النص: eo ipso. (المترجم)

ظواهر التشيؤ المنزلة المشكوك فيها للوقائع التي لا يمكن أن يتمّ استنباطها من المنطوقات الاقتصادية في شأن علاقات القيمة إلا بمساعدة تحويلات دلالية، إن «التجريدات الواقعية» على الأرجح تكوّن منذ الآن حقلًا من الموضوعات قابلًا للاستكشاف على صعيد التجربة. ومن ثمّ تصبح موضوعًا لبرنامج بحث لم يعد يحتاج إلى نظرية القيمة أو إلى أداة ترجمة مماثلة.

إن نظريةً في التحديث الرأسمالي، تمّ الاضطلاع بها بوسائلِ نظريةٍ في الفعل التواصلي، هي من منظور آخر بلا ريب تتّبع النموذج الماركسي، وهي تسلك مسلكًا **نقديًا** سواء بإزاء العلوم الاجتماعية المعاصرة (zeitgenössisch)[5] أو بإزاء الواقع الاجتماعي الذي يجب على هذه العلوم أن تدركه. فإزاء واقع المجتمعات المتطورة هي نظرية نقدية من جهة أن هذه المجتمعات لا تستنفد طاقات التعلّم التي تتوفر عليها ثقافيًا، وتستسلم أمام حدّة متزايدة في التعقّد (Komplexität)[6] غير متحكَّم فيها. إن التعقّد المتزايد في المنظومة، كما رأينا، يتدخّل في ثروات لا يمكن تجديدها وكأنه قوّة طبيعية. إنه لا يلتفّ على أشكال الحياة التقليدية فحسب، بل يهاجم البنية التواصلية التحتية لعوالم حياة معقلَنة في شكل واسع. لكن هذه النظرية هي تسلك أيضًا في شكل نقدي إزاء مقاربات العلوم الاجتماعية التي لا تستطيع أن تحلّ مفارقات العقلنة الاجتماعية، وذلك لأنها لا تأخذ المنظومات المركّبة للمجتمع بوصفها موضوعًا لها إلا على مستوى مجرّد واحد فقط في كل مرة، وذلك من دون أن تنشغل بمحاسبة نفسها (في معنى سوسيولوجيا تفكّرية) في شأن التشكّل التاريخي لحقل الموضوعات الخاص بها[7]. وبلا ريب، فإن النظرية النقدية لا تتصرّف إزاء توجّهات البحث القائمة بوصفها منافسًا لها، فمن حيث إنها تنطلق من تصوّرها عن نشأة المجتمع الحديث، تحاول أن تفسّر أين تكمن المحدودية الخاصة والحقّ النسبي لتلك المقاربات.

---

(5) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 412). (المترجم)

(6) علينا أن نأخذ المصطلح في معنى موجب يتعلق بالطابع المركّب لظواهر المجتمع الحديث. وليس مجرد «التعقيد» بالمعنى السلبي. (المترجم)

(7) A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York: 1970; Hamburg: 1974), vol. 1, pp. 29 ff., and B. Gruenberg, «The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science,» *Philosophy of Social Science*, vol. 8 (1978), pp. 321 ff.

إذا صرفنا النظر عن مقاربة نظرية السلوك، والتي تبقى قليلة التعقّد (unterkomplex)[8]، فإنه توجد اليوم قبل كل شيء ثلاثة **توجّهات في البحث، تعالج ظاهرة المجتمعات الحديثة**. ولا يمكننا حتى أن نقول إنها تتنافس بعضها مع بعض، إذ إنها تكاد لا تدخل في علاقة في ما بينها، ذلك أن المحاولات الرامية إلى إجراء مقارنة نظرية لا تصبّ في اتّجاه نقد متبادل. إن النقد المثمر الذي بإمكانه أن يشجّع على مشروع عمل مشترك، من الصعب أن يتطوّر عبر هذه المسافات البعيدة، بل في أحسن الأحوال داخل المعسكر الخاص بكل منها[9]، ومن ثمّ فإن هذه المظاهر من سوء الفهم المتبادل إنما لها أسبابها الوجيهة: فإن حقول الموضوعات في مقاربات البحث المتنافسة لا تماسّ بينها، وهي تدين بوجودها على وجه التحديد إلى تجريدات أُحادية الجانب، تقطع من دون وعي منها الصلة بين المنظومة وعالم الحياة، والتي هي عنصر مقوّم بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة.

بالاستناد إلى ماكس فيبر، وعلى نحو جزئي أيضًا بالاستناد إلى الوصف الماركسي للتاريخ، انبثقت **مقاربة بحثية**، مقارِنة في توجّهاتها، ومنمِّطة (typologisierend) في إجراءاتها، وقبل كل شيء **مطّلعة على التاريخ الاجتماعي**، وهي تظهر اليوم في معظم الأحيان تحت عنوان **تاريخ المجتمع**. ها هنا وجدت ديناميكية الصراعات الطبقية اهتمامًا بهذا المقدار أو ذاك بحسب الموقف الخاص بمؤلّفين مختلفين من نوع رينهارد بيندكس (Reinhard Bendix) وراينر لبسيوس (Rainer Lepsius) وتشارلز رايت ميلز (C. Wright Mills) وبارينغتون مور (Barrington Moore) أو هانز أولريش فيلر (Hans-Ulrich Wehler)، لكن النواة النظرية إنما تكوّنها دومًا فرضيات في شأن التمايز البنيوي للمجتمع في شكل منظومات فعلٍ مخصّصة وظيفيًا. إلا أن الاتّصال الوثيق بالبحث التاريخي لا يسمح لـ **نظريةِ التمايز البنيوي** بأن تفضي إلى برنامج موجَّه نظريًا أكثر قوّة،

(8) دون درجة التعقّد. (المترجم)

(9) يراجع مساهمات كل من ك. أ. هوندريش (Hondrich) وك. إيدر (Eder)، وي. هبرماس، ون. لومان، وج. ماتيس (Matthes)، وك. د. أوب (Opp)، وك. هـ. تجادن (Tjaden) في شأن «مقارنة النظريات في علم الاجتماع»، ضمن: R. Lepsius (ed.), *Zwischenbilanz der Soziologie* (Stuttgart: 1976), pp. 14 ff.

على سبيل المثال إلى وظيفانية المنظومات. إن التحليل هو على الأرجح محدّد على نحو أن مسارات التحديث قد تمّ إرجاعها إلى مستوى التمايز المؤسّساتي. وبذلك، فإن طريقة البحث الوظيفية هي ليست مفصولة من طريقة البحث البنيوية إلى حدّ بحيث يمكن التنافس الكامن في الاستراتيجيتين المفهوميتين أن يتطوّر. إن تحديث المجتمع قد تمّ بلا ريب تحليلُه في تفرّعاته، لكن ما يسود هو تمثّلٌ ذو بعدٍ واحد عن المسار الجملي للتمايز البنيوي. وهذا المسار لم يتمّ تصوّره باعتباره مسارَ تمايزٍ من درجة ثانية، باعتباره عملية فكّ ارتباط ببين المنظومة وعالم الحياة، من شأنها، متى كانت متقدّمة كفايةً، أن تجعل من الممكن أن تؤثّر المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط تأثيرًا رجعيًا على عوالم الحياة التي هي من جهتها متمايزة بنيويًا. ومن هذا المنظور في البحث، فإن أمراض الحداثة هي لهذا السبب لا تأتي بما هي كذلك إلى مرمى النظر، إن ما يُفتقَدُ هو أداة مفهومية من أجل التمييز المناسب بين: أ) التمايز البنيوي في عالم الحياة، وخصوصًا لمكوّناته المجتمعية، وب) الاستقلال المتنامي لمنظومات الفعل التي يتحقّق تمايزها عبر وسائط التحكّم، وكذلك التمايز الداخلي لهذه المنظومات الفرعية، وأخيرًا ج) مسارات التمايز تلك التي تقوم في الوقت ذاته بإلغاء التمايز (entdifferenzieren) بين ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا في معنى استعمار عالم الحياة.

بالاستناد إلى نظرية الاقتصاد الكلاسيكية الجديدة من جهة أولى، والمذهب الوظيفي في العلوم الاجتماعية من جهة أخرى، تبلورت **مقاربة بحثية في نظرية المنظومات** فرضت نفسها قبل كل شيء في الاقتصاد وفي علوم الإدارة. **إن علوم المنظومات** هذه هي بوجه ما ترعرعت في كنف المنظومتين الفرعيتين المحكومتين بوسائط. وكانت تستطيع، طالما كانت تتعامل مع التعقّد الداخلي للمنظومة الاقتصادية والمنظومة الإدارية، أن تكتفي بنماذج مؤمْثَلة على نحو شديد. ولكن بمقدار ما كان ينبغي عليها أن تُضمّن في تحليلها التقييدات (Beschränkungen) الخاصة بالبيئات الاجتماعية في كل مرة، فإنه نشأت الحاجة إلى نظرية مدمَجة، يكون من شأنها أن تمتدّ أيضًا إلى عملية التفاعل بين المنظومتين الفرعيتين للدولة والاقتصاد المتقاطعتين وظيفيًا.

إنه مع الخطوة اللاحقة في التجريد فقط، تلك التي تُخضع المجتمع في جملته إلى مفاهيم نظرية المنظومات، إنما تتخطّى علوم المنظومات رصيدها. إن **نظرية منظومة المجتمع** التي بلورها بارسونز في البداية[10]، ووسّعها لومان في شكل متّسق، هي تضع نشأة المجتمعات الحديثة وتطوّرها حصريًا تحت وجهة النظر الوظيفانية في شأن التعقّد المتنامي للمنظومة. وبعد أن يتمّ تطهير المذهب الوظيفي في المنظومات من رواسب التقليد السوسيولوجي، سوف يكون بلا ريب غير مكترث (unempfindlich)[11] إزاء الأمراض الاجتماعية التي يمكن استقراؤها قبل كل شيء في السمات البنيوية لميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا. هو على الخصوص يسحب المصائر التي تجري في عوالم الحياة المهيكَلة تواصليًا، إلى مستوى ديناميكية الوسائط، ومن حيث إنه من منظور الملاحظ لا يرى فيها سوى اختلالات في التوازن في علاقات التبادل بين المنظومات، فهو يجرّدها من دلالة التشويهات المهدِّدة الهوية، وهي الطريقة التي يتمّ إدراكها بها من منظور المشاركين.

من الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والمدرسة التفاعلية الرمزية، تطوّرت آخر المطاف **مقاربة بحثية في نظرية الفعل**. ولقد اتفقت التوجّهات المختلفة لضرب من **سوسيولوجيا الفهم** (verstehende Soziologie)، بمقدار ما تسلك عمومًا في شكل تعميمي، على مصلحتها في إيجاد تفسير للبنى التي تشدّ صور العالم وأشكال الحياة. أما المقطع المركزي فهو يكوّن **نظرية في الحياة اليومية** هي أيضًا ذات صلة بالبحث التاريخي، كما نرى ذلك في أعمال إدوارد بالمر تومبسون (E. P. Thompson). وبمقدار ما أن هذا هو واقع الحال، فإن مسارات التحديث يمكن أن يتمّ عرضها من زاوية عوالم الحياة الخاصة بالطبقات أو المجموعات، إن اليومي (der Alltag) الخاص بالثقافات الثانوية التي أُقحمت عنوة في مسارات التحديث قد تمّ استكشافه بوسائل البحث الأنثروبولوجي الميداني. وفي بعض الأحيان تركّزت هذه الدراسات على فتات من التاريخ المكتوب من منظور المهزومين. وعندئذ يظهر التحديث باعتباره تاريخ العذابات (Leidensgeschichte)[12] الخاص بأولئك

(10) «التي بلورها بارسونز في البداية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 414). (المترجم)

(11) بالمعنى الحرفي «عديمة الإحساس». (المترجم)

(12) «تاريخ آلام المسيح». (المترجم)

الذين كان عليهم من أجل الظفر بنمط الإنتاج الجديد ومنظومة الدولة الحديثة، أن يدفعوا الثمن بعملة مسكوكة (in der Münze) من التقاليد المنهارة وأشكال الحياة المحطّمة. هذه الأبحاث شحذت الذهن (schärfen den Sinn) حول مظاهر عدم التزامن (Ungleichzeitigkeiten) التاريخي، وبثّت شوقًا نحو التذكّر النقدي في معنى بنيامين. لكنها لم تهيئ للديناميكية المنظوماتية الداخلية للتطوّر الاقتصادي وبناء الأمّة وبناء الدول، ولا للمنطق البنيوي لعوالم الحياة المعقلَنة سوى مكان ضئيل. إن المرايا الثقافية الثانوية حيث تنعكس الأمراض الاجتماعية للحداثة وتلقي بظلالها (zurückgeworfen) هي لهذا السبب تحفظ ذاتيةَ الأحداث **غير المفهومة** (Unbegriffen) وعرضيتها.

إن نظريةً نقدية في المجتمع بإمكانها أن تتأكّد من نتائج هذه التوجّهات في البحث، ولا سيما أنها تبين لها على نحو أكثر دقّة **وبشكل مفصّل** أن حقول الموضوعات التي اضطلعت بها على نحو ساذج، لم **تنشأ** إلا في فلك الحداثة المبكّرة، وذلك بوصفها نتيجة تابعة لعملية فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة[13].

إذا كانت نظرية التمايز البنيوي لا تفصل فصلًا كافيًا بين جانب المنظومة وجانب عالم الحياة، فإن مقاربة البحث في نظرية المنظومات ومثيلتها في نظرية الفعل هي في كل مرة تعزل أحد الجانبين وتفرط في تعميمه. وفي الحالات الثلاث كافّة، تحصل التجريدات المنهجية على النتيجة ذاتها، فإن نظريات الحداثة التي جعلت هذه المقاربات البحثية ممكنة، هي تبقى غير مكترثة إزاء ما سمّاه ماركس «التجريدات الواقعية»، وهذه في متناول تحليلٍ يكون من شأنه أن يتعقّب **في الوقت ذاته** عقلنة عوالم الحياة وتزايد حدّة التعقّد في المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط، وأن يضع نصب عينيه المفارقة التي تنطوي عليها طبيعة التداخلات

---

(13) «إن نظريةً نقدية في المجتمع بإمكانها أن تتأكّد من نتائج هذه التوجّهات في البحث، ولا سيما أنها تبين لها على نحو أكثر دقّة **وبشكل مفصّل** أن حقول الموضوعات التي اضطلعت بها على نحو ساذج، لم **تنشأ** إلا في فلك الحداثة المبكّرة، وذلك بوصفها نتيجة تابعة لعملية فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة»؛ هذه الفقرة برمّتها ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 377). (المترجم)

بينهما. أما عن المفارقة التي تحتوي عليها علاقات الحياة، فيمكن - كما بينا - أن يكون الكلام في معنى غير استعاري، إذا ما تمّ وصف التمايزات البنيوية بوصفها ضربًا من العقلنة، إذ إن الأمراض الاجتماعية لا يمكن أن تنقاس على حالات بيولوجية منشودة (Sollzuständen)، بل على تناقضات، حيث يمكن أن تتشوّش التفاعلات داخل شبكة تواصلية، وذلك لأنه يمكن في ظلّ ممارسة يومية متوقّفة على وقائعية (Faktizität) ادعاءات الصلاحية، أن يكتسب الخداع والخداع الذاتي سلطة (Gewalt) موضوعية.

بـ «التجريدات الواقعية» لم يكن ماركس - بلا ريب - يعني المفارقات التي يحسّ بها المشاركون أنفسهم بوصفها تشويهات لعالم الحياة الخاص بهم فحسب، بل كان يعني قبل كل شيء كل المفارقات التي تنكشف أمام أي تحليلٍ للتشيؤ (أو للعقلنة). ومن هذا النوع المفارقة القاضية بأن التخفيفات النسقية التي صارت ممكنة بفضل عقلنة عالم الحياة لا تلبث أن تتحوّل إلى أعباء على البنية التحتية التواصلية لعالم الحياة هذا نفسه. أما بالنسبة إلى أطروحة فيبر عن العقلنة، فأنا اقترحت هذه القراءة بعد أن حاولت أن أستثمر مقاربة **رابعة** في البحث هي **البنيوية النشوئية**، ففي علم نفس التطوّر، وذلك من أجل تملّك سوسيولوجيا الدين لدى فيبر ونظرية التواصل لدى ميد ونظرية الإدماج الاجتماعي لدى دوركهايم[14]، طوّرتُ إطارًا من المفاهيم الأساسية هو بالطبع ليس غاية في ذاته، بل يجب عليه بالأحرى أن يثبت ذاته من خلال المهمّة المتعلّقة بالتعرّف إلى أمراض الحداثة تلك وتفسيرها، وهو أمر تاهت عنه المقاربات الأخرى في البحث لأسباب منهجية.

هذا على وجه الدقّة ما كانت النظرية النقدية الأقدم عهدًا قد جعلته مهمّة لها، وذلك قبل أن تأخذ في الابتعاد أكثر فأكثر منذ بداية الأربعينيات عن بحوث العلوم الاجتماعية. ولهذا أريد (1) أن أذكّر بمركّب الموضوعات التي كانت قد شغلت النظرية النقدية المبكّرة، و(2) أن أبين بأي وجه يمكن بعض هذه المقاصد أن يُستأنف من دون افتراضات فلسفة التاريخ التي كانت تشوبها في ذلك الوقت. وعندئذ أنا سوف أخوض (3) بشيء من التفصيل في مبحث بعينه: أعني في الدلالة المتغيرة التي يقتضيها نقد النزعة الوضعية اليوم في عصر مابعد الوضعية.

---

(14) W. W. Mayol, «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness,» *Theory and Society*, vol. 5 (1978), pp. 20 ff.

(1) طيف الموضوعات التي عالجتها النظرية النقدية المبكّرة

كان عمل المعهد من أجل البحث الاجتماعي قد غلبت عليه إلى حدّ بداية الأربعينيات (إبّان تفكّك حلقة العاملين فيه التي تجمّعت في نيويورك) ستّةُ موضوعات رئيسة. وهذه الاهتمامات في البحث تنعكس في المقالات التي سيطرت نظريًا على الجزء الأكبر من **مجلّة البحث الاجتماعي**، إذ يتعلّق الأمر فيها (أ) بأشكال الاندماج في المجتمعات مابعد الليبرالية، (ب) بالتنشئة الاجتماعية للأسرة وتطوّر «الأنا»، (ج) بالوسائط الجماهيرية والثقافة الجماهيرية، (د) بعلم النفس الاجتماعي للاحتجاجات المعطّلة، (هـ) بنظرية الفن، (و) بنقد النزعة الوضعية ونقد العلم[15]، وعبر هذا الطيف من الموضوعات ينعكس التمثّل البرنامجي لدى هوركهايمر عن علم اجتماعي متعدد الاختصاصات[16]. وفي تلك الفترة، كان يجب على الإشكالية المركزية التي كنت قد خصّصتها سابقًا تحت شعار العقلنة، من حيث هي تشيؤ، أن تتبلور من خلال وسائل متمايزة مأخوذة من مختلف اختصاصات العلوم الاجتماعية[17]. وقبل أن يقلّص «نقد العقل الأداتي» مسار التشيؤ من جديد إلى موضوعة من موضوعات فلسفة التاريخ، كان هوركهايمر وحلقته قد اتخذوا من «التجريدات الواقعية» موضوعًا لأبحاثهم التجريبية. ومن هذه الزاوية النظرية من اليسير أن نكتشف الوحدة في تعدّد الموضوعات المشار إليها.

(أ) بعد التغيرات العميقة في الرأسمالية الليبرالية صار مفهوم التشيؤ يحتاج بادئ الأمر إلى تخصيص جديد[18]. وقبل كل شيء، كان النظام القومي - الاجتماعي قد أعطى دافعًا للبحث في العلاقة المتغيرة بين الاقتصاد والدولة، وذلك من أجل الإجابة عن سؤال عمّا إذا كان مع الانتقال من جمهورية فايمار

---

(15) يراجع الطبعة الجديدة في تسعة مجلّدات لمجلّة، *Zeitschrift für Sozialforschung* (München: Kösel Verlag, 1979).

(16) يراجع الجرد الموجود ضمن: W. Bonß and A. Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik* (Frankfurt am Main: 1982); G. Brandt, «Ansichten kritischer Sozial-Forschung 1930-1980,» *Leviathan*, vol. 4 (1981), pp. 9 ff.

(17) H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1978), part 2.

(18) يراجع في شأن ما يلي: H. Dubiel and A. Söllner, «Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung,» in: M. Horkheimer et al., *Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Ed. and redeemed by H. Dubiel and A. Söllner (Frankfurt am Main: 1981), pp. 7 ff.

إلى الدولة التسلّطية (autoritär) قد نشأ أيضًا مبدأ تنظيمي جديد للمجتمع، وما إذا كانت الفاشية تُظهر تشابهات أقوى مع المجتمعات الرأسمالية للغرب، أو - بالنظر إلى دستورها السياسي الشمولي - تظهر قواسم مشتركة أكثر مع الستالينية. وكان بولوك (Pollock) وهوركهايمر يميلان إلى التصوّر القائل بأن النظام النازي، على غرار النظام السوفياتي، أقام **نظامًا رأسمالي الدولة** (staatskapitalistisch)، حيث إن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لم تعد تحتفظ إلا بطابع صوري، في حين أن التحكّم في جملة المسار الاقتصادي قد انتقل من السوق إلى البيروقراطيات الواضعة المخطّطات، وحيث يختلط التصرّف في الشركات الكبرى مع نخب الأحزاب ونخب الإدارة. وبحسب هذا التصوّر، فإن ما يوافق الدولة التسلّطية هو مجتمع مُدارٌ (verwaltet)[19] في شكل شمولي. إن شكل الإدماج المجتمعي هو، على الأقل من حيث النوايا، محدَّد عبر ممارسة عقلانية بمقتضى غاية لهيمنة إدارية محكومة في شكل مركزي.

لقد عارض هذه النظرية عن رأسمالية الدولة كلٌّ من نويمان وكيرشهايمر، وذلك بالأطروحة القائلة بأن الدولة التسلّطية لا تمثّل سوى الغلاف الشمولي لرأسمالية ذات قطب واحد بقيت سالمة، حيث إن آليات السوق هي سواء من قبل أم من بعد لا تزال تعمل. وبحسب هذا التصوّر، فحتى الفاشية المطلقة العنان (entfaltet) لا تلغي أولوية المقتضيات الاقتصادية على الدولة، فإن التسويات بين نخب الاقتصاد ونخب الأحزاب ونخب الإدارة إنما تتحقّق **على أساس منظومة اقتصادية قائمة على رؤوس الأموال الخاصة**. ومن هذا المنظور تبرز أوجه الشبه البنيوية بين المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة ظاهرة للعيان، وذلك سواء أحدثت في شكل نظام شمولي أم في شكل ديمقراطية جماهيرية. وبما أن الدولة الشمولية لا يُنظَر إليها بوصفها مركز السلطة، فإن الإدماج الاجتماعي لا يتمّ أيضًا في شكل حصري أو في شكل رئيس في أشكال عقلانية إدارية معمَّمة على نحو تكنولوجي[20].

---

(19) في معنى حكم المجتمع بوصفه إدارة. (المترجم)

(20) كما عرض ذلك هربرت ماركوزه منذ ذلك الوقت: H. Marcuse, «Some Social Implications of Modern Technology,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 9 (1941), pp. 414 ff.

(ب) و(ج) إن العلاقة بين منظومة الفعل الاقتصادي ومنظومة الفعل الإداري هي التي تحسم الأمر في شأن الطريقة التي بها يتمّ إدماج المجتمع، ولأي أشكال من العقلانية يخضع سياقُ حياة الأفراد. إلا أن إدراج الأفراد المنشّئين اجتماعيًا تحت النموذج السائد للمراقبة الاجتماعية، أي مسار التشيؤ ذاته، أمر ينبغي أن يُدرس في موضع آخر: في الأسرة التي من حيث هي وكالة تنشئة اجتماعية تهيئ المراهقين لمقتضيات منظومة التشغيل، وفي الفضاء العمومي السياسي والثقافي، حيث الثقافة الجماهيرية تنتج عبر وسائل الإعلام الجماهيري استعدادات الطاعة تجاه المؤسسات السياسية. ولا تستطيع نظرية رأسمالية الدولة أن تفسّر إلا **نمط** الإدماج المجتمعي. وعلى الضدّ من ذلك، فإن علم النفس التحليلي الذي كان إريك فروم[21] في نطاق تقليد الفرويديين اليساريين[22] قد وطّد صلته مع إشكاليات نظرية المجتمع الماركسية، يجب أن يفسّر **المسارات** التي عبرها يتمّ تكييف الوعي الفردي مع المتطلّبات الوظيفية لمنظومة تألّفت انطلاقًا من اقتصاد ذي قطب واحد ودولة شمولية.

كان العاملون في المعهد قد تعقّبوا من جهة أولى **التحوّل البنيوي للعائلة البرجوازية النووية** (Kleinfamilie)، والذي كان قد قاد إلى فقدان وظيفة الأب وإلى ضعف المكانة التسلّطية له، وفي الوقت ذاته وضع الفضاء العائلي الحميم (Schonraum)[23] في متناول الوسائط الجماهيرية (mediatisiert)، وسلّم المراهقين أكثر فأكثر على الدوام إلى قبضة تنشئة اجتماعية تتمّ بواسطة أجهزة خارجة عن العائلة، ومن جهة أخرى تتبّعوا **تطوّر صناعة ثقافية** كانت جرّدت الثقافة من جلالها (entsublimiert)، وسرقت مضامينها المعقولة (vernünftig)، ووظّفتها من أجل غايات تتعلق بمراقبة الوعي والتلاعب به. وفي غضون ذلك، بقي التشيؤ، كما لدى لوكاتش، مقولةً من مقولات فلسفة الوعي، وتمّ استقراؤها من مواقف الأفراد وطرق سلوكهم. بلا ريب، يجب أن يتمّ تفسير ظواهر الوعي المتشيئ في شكل إمبيريقي، بمساعدة نظرية الشخصية بحسب التحليل النفسي. إن الطابع

---

(21) E. Fromm, «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1 (1932), pp. 28 ff.

(22) H. Dahmer: *Libido und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1973), and *Analytische Sozialpsychologie* (Frankfurt am Main: 1980).

(23) الفضاء المحمي، الفضاء المحرّم ...إلخ. (المترجم)

التسلّطي، الذي يمكن التلاعب به بكل يسر، الضعيف «الأنا»، إنما يظهر في أشكال من الظواهر هي خاصية نمطية في عصرنا، كما أن تشكيلات «الأنا الأعلى» التي تتناسب معه قد تمّ إرجاعها إلى لعبة معقّدة من البنى الاجتماعية والمصائر الغريزية.

مرة أخرى يبرز خطّان اثنان من التأويل، أما هوركهايمر وأدورنو وماركوزه فقد تشبّثوا بنظرية الغرائز الفرويدية وعوّلوا على ديناميكية طبيعة داخلية تردّ الفعل على الضغط المجتمعي، لكنها تبقى في نواتها مقاوِمة ضدّ سلطة التنشئة الاجتماعية[24]. وأما فروم، فهو على الضدّ من ذلك أخذ بمقترحات علم نفس «الأنا»، ونقل مسار تطوّر «الأنا» إلى وسط التفاعلات المجتمعية التي تنفذ إلى الحامل الطبيعي للدوافع الغريزية وتهيكلها[25]. وثمّة فضلًا عن ذلك جبهة أخرى تشكّلت بالسؤال عن الطابع الأيديولوجي للثقافة الجماهيرية بين أدورنو من جهة وبنيامين من جهة أخرى، ففي حين أن أدورنو (مع لوفنتال وماركوزه) أقام تعارضًا لا تصالح معه بين محتوى التجربة في الفن الأصيل وبين الاستهلاك الثقافي، علّق بنيامين باستمرار آماله على الإشراقات الدنيوية (profane Illumination)[26] التي يجب أن يكون ممكنًا أن تنبجس من فنّ جماهيري تمّ تجريده من هالته الخاصة.

(د) هكذا طوّرت النواة الضيقة لأعضاء المعهد في مجرى الثلاثينيات موقفًا متينًا في ما يخصّ المباحث الثلاثة كافّة: فقد تمّ تدعيم الصورة الأحدية (monolitisch) لمجتمع مُدار في شكل شمولي، ومع هذه الصورة (diesem)[27] يتوافق نمطٌ قمعي من التنشئة الاجتماعية، قائم على إقصاء الطبيعة الباطنية، ومراقبةٌ اجتماعية تنفذ إلى كل شيء، تُمارَس عبر قنوات التواصل الجماهيري. وعلى الضدّ من ذلك، فإنه لا يمكن أن نجد بسهولة قاسمًا مشتركًا بين مواقف

---

(24) هذا الموقف لم يتغير لاحقًا. يراجع: Th. W. Adorno, «Soziologie und Psychologie,» in: *Festschrift Horkheimer* (Frankfurt am Main: 1955); H. Marcuse: *Eros and Civilization* (Boston: 1955; dtsch. Frankfurt am Main: 1965), and «Das Veralten der Psychoanalyse,» in: *Kultur und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1965), vol. 2, pp. 85 ff.

(25) E. Fromm, *Escape from Freedom* (New York: 1942; dtsch. Frankfurt am Main: 1971).

(26) مصطلح صاغه فالتر بنيامين في مقالة له في عام 1929 عنوانها «السريالية». (المترجم)

(27) الضمير يعود على الصورة وليس على المجتمع كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 418). (المترجم)

نويمان وكيرشهايمر ومواقف فروم وبنيامين، لكن ما هو مشترك بينهم هو التقويم المتمايز للطابع المركّب والمتناقض سواء لأشكال الإدماج في المجتمعات مابعد الليبرالية أم للتنشئة الاجتماعية الأسرية والثقافة الجماهيرية. وحدها هذه المقاربات المتنافسة كان يمكن أن تقدّم نقاط انطلاق بالنسبة إلى تحليلٍ يتوجّه نحو طاقات المقاومة ضدّ تشيؤ الوعي. إلا أن التجارب التي استطاع المهاجرون الألمان في الأفق التاريخي لحقبة الثلاثينيات القيام بها هي بالأحرى دفعتهم نحو البحث في الآليات التي يمكن أن يتمّ بها تفسير تعطّل طاقات الاحتجاج. وفي هذا الاتجاه استهدفت الدراسات أيضًا الوعي السياسي للعمّال والموظّفين، وخاصة كيفية تكوّن الأحكام المسبقة المعادية للسامية، والتي استأنفها المعهد مرة أخرى في ألمانيا ثمّ تابعها في أميركا إلى حدّ أواخر الأربعينيات[28].

(هـ) و(و) لم يكن يمكن رفع مسارات تشيؤ الوعي إلى رتبة موضوعٍ لبرنامجِ بحثٍ تجريبي مطروح في كامل مداه إلا بعد أن كانت نظرية القيمة قد فقدت وظيفتها التعليلية، وبالتالي قد تمّ التخلّي أيضًا عن المحتوى المعياري للقانون الطبيعي الذي احتفظت به نظرية القيمة[29]. وهذا المكان قد أخذته - كما رأينا - نظرية العقلنة الاجتماعية بوساطة لوكاتش. إن المحتوى المعياري لمفهوم التشيؤ ينبغي منذ الآن استخلاصه من طاقات العقل (vernünftig) في الثقافة الحديثة. ولهذا السبب، أقامت النظرية النقدية في فترتها الكلاسيكية علاقة إيجابية (affirmativ) واسعة مع الفن والفلسفة في العصر البرجوازي. إن الفنون (ونعني قبل كل شيء عند لوفنتال وماركوزه، الأدب الألماني الكلاسيكي، أما عند بنيامين وأدورنو فنعني خاصة الطليعة الأدبية والموسيقية) إنما هي الموضوع المفضّل لأي نقد للأيديولوجيا يحرص على أن يفصل المضامين السامية (transzendierend) للفن الأصيل، أكانت طوباوية أم نقدية، عن المكوّنات التأكيدية (affirmativ)[30] والمستهلكة أيديولوجيًا

(28) E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Ed. by W. Bonß (Stuttgart: 1980); Institut für Sozialforschung (ed.), *Autorität und Familie* (Paris: 1936), and Th. W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality* (New York: 1950; Amsterdam: 1968).

(29) E. M. Lange, «Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx,» *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 13 (1978), pp. 24 ff.

(30) التي تؤكّد الوضع القائم، القابلة بالأمر الواقع. (المترجم)

للمثل العليا البرجوازية. ولهذا السبب، تحتفظ الفلسفة من حيث هي حارسة لهذه المثل العليا البرجوازية، بدلالة مركزية: «إن العقل» يقول ماركوزه في تلك المقالة التي تكمّل برنامج رسم الحدود الذي قام به هوركهايمر بين النظرية النقدية والنظرية التقليدية، «هو المقولة الأساسية للفكر الفلسفي، والوحيدة التي عبرها يُبقي هذا الفكر نفسه مرتبطًا بمقدار الإنسانية»[31]، وأكثر من ذلك: «إن العقل والروح والأخلاق والمعرفة والسعادة هي ليست مقولات الفلسفة البرجوازية، فحسب، بل هي خصائص الإنسانية. وبما هي كذلك ينبغي أن نحافظ عليها، بل أن نفوز بها من جديد. وعندما اهتمّت النظرية النقدية بالمذاهب الفلسفية حيث لا يزال يحقّ للمرء أن يتكلّم على الإنسان، اهتمّت أوّلًا بمظاهر التعتيم وسوء الفهم التي خيمت على الكلام على الإنسان في الفترة البرجوازية»[32].

بلا ريب لا تستطيع المناظرة مع التراث بواسطة نقد الأيديولوجيا أن تهدف إلى محتوى الحقيقة في المفاهيم والمشاكل الفلسفية، أن تهدف إلى **تملّك** محتواها **النسقي**، إلا لأن النقد **يسترشد بالافتراضات النظرية**، وفي ذلك الوقت كانت النظرية النقدية لا تزال ترتكز على فلسفة التاريخ الماركسية، ولا سيما على القناعة القائلة بأن قوى الإنتاج كانت تطوّر قوّة ضاربة موضوعيًا. إنه بناءً على هذه المسبّقة فحسب، إنما استطاع النقد أن يحصر نفسه في «بثّ الوعي بالإمكانات التي وصلت إليها الوضعية التاريخية»[33].

لم يكن يمكن من دون **نظرية** عن التاريخ أن يوجد **نقد** محايث، يأخذ منطلقه من هيئات الروح الموضوعي، نقد يميز «بين ما يمكن أن يكونه الإنسان وتكونه الأشياء [في التصوّر]، وما يكونه وما تكونه في الواقع (faktisch)»[34]، وإلا ينبغي عليه أن يستسلم تاريخيًا إلى المقاييس السائدة في **كل** حقبة. إن برنامج البحث في الثلاثينيات قام وسقط تحدوه ثقةُ فلسفة التاريخ في طاقات العقل (Vernunftpotential) الكامنة في الثقافة البرجوازية، تلك التي سوف يتمّ

(31) H. Marcuse, «Philosophie und Kritische Theorie,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 6 (1937), p. 632.

(32) Ibid, p. 640.

(33) Ibid, p. 647.

(34) Ibid.

إطلاقها تحت ضغط قوى الإنتاج المتطوّرة في الحركات الاجتماعية. ولكن من السخرية بمكان أن هوركهايمر وماركوزه وأدورنو، من خلال أعمالهم في نقد الأيديولوجيا؛ وجدوا ما يدعم رأيهم بأن الثقافة في المجتمعات مابعد البرجوازية فقدت استقلاليتها وتمّ إدماجها في ميكانيكا المنظومة الاقتصادية - الإدارية عبر أشكال من الثقافة الجماهيرية مجرّدة من أي نوع من التسامي[35]. إن تطوّر قوى الإنتاج، وحتى الفكر النقدي ذاته، ما لبثا يرتدّان أكثر فأكثر على الدوام نحو منظور حيث يتماثلان في شكل مملّ مع ضدّهما. وكما أنه في المجتمع المُدار في شكل كلّي، وحده العقل الأداتي الممتدّ إلى حدّ الشمولية (Totalität) الذي لا يزال يتجسّد، فإن كل ما هو كائن يتحوّل إلى تجريد واقعي: ولكن عندئذ ينبغي على كل ما يتمّ انتزاعه وتشويهه بهذه التجريدات أن يفلت من قبضة البحوث التجريبية.

نستطيع بالنظر إلى هشاشة أسس فلسفة التاريخ أن نوضّح لماذا كان ينبغي على هذه المحاولة الرامية إلى إرساء نظرية نقدية في المجتمع مبنية على تعدّد الاختصاصات، أن تفشل، ولماذا قام هوركهايمر وأدورنو بتقليص هذا البرنامج إلى اعتبارات تأمّلية في شأن **جدل التنوير**. وكانت الافتراضات المادّية - التاريخية حول العلاقة الجدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج قد تحوّلت إلى منطوقات شبه معيارية في شأن غائية موضوعية للتاريخ. وساغت هذه الغائية بوصفها قوّة دافعة من أجل تحقيق عقلٍ كان قد أفصح عن نفسه في شكل ملتبس في المثل العليا البرجوازية. ولم تكنْ النظرية النقدية تستطيع أن تتأكّد من أسسها المعيارية إلا على صعيد فلسفة التاريخ. وهذه الأرضية لم تكن صلبة بالنسبة إلى برنامج بحث إمبيريقي.

لقد تبين أيضًا أن ما ينقص هو ميدان من الموضوعات محدّد تحديدًا واضحًا مثل الممارسة التواصلية اليومية لعالم الحياة، حيث تتجسّد بنى العقلانية، وحيث يمكن التعرّف إلى مسارات التشيؤ. إن المفاهيم الأساسية للنظرية النقدية تقيم تعارضًا بلا توسّط بين وعي الأفراد وآليات الإدماج الاجتماعي التي تمّ تمديدها إلى داخل ما هو نفسي فحسب. وعلى الضدّ من ذلك، فإن نظرية الفعل التواصلي

(35) «عبر أشكال من الثقافة الجماهيرية مجرّدة من أي نوع من التسامي» جملة ساقطة من الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 382). (المترجم)

بإمكانها أن تتأكّد من المضمون العقلاني للبنى العميقة أنثروبولوجيًا، وذلك في نطاق تحليلٍ قائم **منذ البداية** على إعادة البناء، نعني له منطلق غير تاريخي (unhistorisch). هي تصف بنى الفعل والتفاهم التي يستقرئها المرء في المعرفة الحدسية للأعضاء الأكفاء في المجمعات الحديثة. لا يوجد انطلاقًا منها أي طريق يعود بنا إلى نظرية في التاريخ، وهي بالحري لا تفصل بين المشاكل الخاصة بمنطق التطوّر وتلك الخاصة بديناميكية التطوّر.

حاولت من خلال هذا التناول أن أحرّر المادّية التاريخية من صابورة فلسفة التاريخ التي تثقل كاهلها[36]، وهكذا فإن تجريدين اثنين هما مطلوبان، نعني التجريد المتعلّق بتطوير البنى العرفانية للديناميكا التاريخية للأحداث والتجريد الخاص بالتطوّر المجتمعي للتكلّس (Konkretion) التاريخي لأشكال الحياة، وكلاهما يزيحان جانبًا ذلك الخلط الذي يشوب المفاهيم الأساسية التي لها الفضل الكبير على فكر فلسفات التاريخ. إن نظرية كهذه لم تعد تستطيع أن تنطلق من مثل عليا ملموسة، ثاوية في أشكال الحياة الموروثة، بل ينبغي أن تولّي وجهها نحو إمكان مسارات التعلّم التي كانت قد انفتحت مع مستوى التعلّم الذي تمّ بعدُ بلوغه تاريخيًا. ينبغي عليها أن تتخلّى عن التقويم النقدي والتصنيف المعياري للكلّيات الشمولية (Totalitäten)، وأشكال الحياة والثقافات، وسياقات الحياة والحقب **على الجملة**. ومع ذلك تستطيع أن تستأنف بعض المقاصد التي يكون برنامج البحث المتعدد الاختصاصات للنظرية النقدية الأقدم عهدًا ثريًا بالدروس بالنسبة إليها، من قبلُ كما من بعدُ.

(2) همزات وصل بالنسبة إلى نظرية الفعل التواصلي

هذه الإشارة، في نهاية بحث متشابك (kompliziert) حول الملامح الأساسية لنظرية الفعل التواصلي، لا يمكن أن تُفهَم حتى باعتبارها «ملاحظة واعدة». وهي لا تحتوي على وعد بمقدار ما تحتوي على افتراض. وحتى لا نترك هذا الافتراض غير معلَّل تمامًا، أودّ أن أضيف بعض التعليقات بحسب ترتيب الموضوعات المشار إليها للتوّ. وقد عزمت أيضًا على هذه الملاحظات التوضيحية لأنني أريد

---

(36) Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1976).

أن أؤكّد الطابع المنفتح تمامًا وعلى قابلية التشبيك (Anschlussfähigkeit)[37] اللذيْن تقتضيهما مقاربةٌ عن نظرية المجتمع لا تستطيع أن تثبت خصوبتها إلا عبر أبحاث متقاطعة بين العلوم الاجتماعية والفلسفة. وما تستطيع نظرية المجتمع أن تنجزه يشبه القوّة المركّزة في عدسة حارقة، وحين تعجز العلوم الاجتماعية عن قدح أي فكر جديد، عندئذ يكون زمان نظرية المجتمع قد ولّى وانقضى.

إضافة (أ) **عن أشكال الإدماج في المجتمعات مابعد الليبرالية.** إن النزعة العقلانية الغربية قد نشأت في إطار المجتمعات البرجوازية - الرأسمالية. ولهذا السبب بحثت بالاستناد إلى ماركس وفيبر في شروط انطلاق التحديث ضمن مجتمعات من هذا النوع، مقتفيًا مسار التطوّر الرأسمالي. وفي المجتمعات مابعد الليبرالية تشعّب هذا المسار؛ لذا فإن التحديث قد تمّ الدفع به قدمًا من جهة عبر المشاكل الناتجة من منشأ داخلي (endogen) في مسارات التراكم الاقتصادي، ومن جهة عبر المشاكل المتعلقة بالجهود المبذولة من أجل عقلنة الدولة. فأما على **مسار تطوّر الرأسمالية المنظّمة** فقد تبلور النظام السياسي للديمقراطيات الجماهيرية للدولة الاجتماعية، وتحت ضغط الأزمات الاقتصادية لم يستطع نمط الإنتاج المهدّد بتبعات عدم الاندماج الاجتماعي في بعض الأماكن وعلى فترات أن يصمد إلا في أشكال من الأنظمة التسلّطية أو الفاشية. وأما على **مسار تطوّر الاشتراكية البيروقراطية** فقد تبلور النظام السياسي للدكتاتوريات القائمة على حزب الدولة. وقد أعطى الاستبداد (Zwangsherrschaft) الستاليني في الأثناء أنظمة مابعد ستالينية معتدلة، والمقاربات حول حركة نقابية ديمقراطية وحول تكوّن ديمقراطي للإرادة داخل الأحزاب، لم تصبح منظورة في شكل موقّت إلا في بولندا. كذلك، فإن وجوه التباين الفاشية، كما الديمقراطية، عن النموذج الغالب تعتمد بقوة في كل مرة بشكل واضح على الخصوصيات القومية، خاصة على الثقافة السياسية لهذه البلدان. وهذه التشعّبات تفرض علينا في أي حال أن نضع الخصوصيات التاريخية في الاعتبار، وهذا طبعًا على المستوى الأعمّ لأنماط الإدماج الاجتماعي والأمراض الاجتماعية المتّصلة به. وإذا ما حصرنا أنفسنا من

(37) قابلية الربط مع شبكة أو مع كل جامع. لا يتعلق الأمر بمجرد المرونة، بل بالطابع الاندماجي داخل شبكة بحث. (المترجم)

خلال تبسيط نمطي - مثالي عند **النوعيتين السائدتين** للمجتمعات **مابعد الليبرالية**، وانطلقنا من أن ظواهر الاغتراب تطرأ بوصفها تشويهات لعالم الحياة ناتجة من المنظومة، فإنه يمكننا أن نشير إلى بعض الخطوات نحو تحليل مقارن لمبادئ التنظيم الاجتماعي ونوع الميول نحو الأزمات وأشكال الباثولوجيا الاجتماعية.

تبعًا لافتراضاتنا، فإن نوعًا من عالم الحياة، معقلنًا على نطاق واسع، إنما ينتمي إلى شروط انبثاق مسارات التحديث. ينبغي أن يكون ممكنًا ترسيخ المال والسلطة في صلب عالم الحياة باعتبارهما وسَطين، نعني مأسستهما بوسائل القانون الوضعي، فإذا ما تمّ استيفاء شروط البداية هذه، فإنه يمكن أن يتحقّق التمايز بين منظومة اقتصادية ومنظومة إدارية تكونان مترابطتين الواحدة مع الأخرى في شكل تكاملي، وتقيمان تبادلًا مع بيئاتهما المحيطة عبر وسائط التحكّم. وعلى هذا المستوى من تمايز المنظومات إنما نشأت المجتمعات الحديثة، أوّلًا المجتمعات الرأسمالية، وبالانفصال عن هذه في وقت لاحق، المجتمعات الاشتراكية - البيروقراطية. إن مسارًا رأسماليًا نحو التحديث إنما ينفتح ما إنْ تطوِّرُ المنظومةُ الاقتصادية ديناميكيةَ نموٍّ خاصة، وتمسك زمام القيادة إزاء مشاكلها الناجمة عن تطوّرها الطبيعي، نعني تضطلع بالأولوية في التطوّر بالنسبة إلى جملة المجتمع. ويتم مسار التحديث على نحو مغاير عندما تكتسب المنظومة الإدارية للفعل استقلالية مشابهة بإزاء المنظومة الاقتصادية، وذلك على أساس وسائل إنتاج مؤمَّمة على نطاق واسع وسيطرة مُمَأسَسة للحزب الواحد.

وبمقدار ما تفرض هذه المبادئ التنظيمية نفسها، تنشأ (كما هو معروض في الجدول (VIII-1)) علاقات تبادلية بين كلتا المنظومتين الفرعيتين، المتقاطعتين وظيفيًا، والمكوّنات المجتمعية لعالم الحياة، حيث تترسّخ الوسائط. إن عالم الحياة المعفى من مهمات إعادة الإنتاج المادّي، يستطيع من جهة أولى أن يتمايز في بناه الرمزية وأن يطلق تطوّرات الإحساس الذاتي (eigensinnig) للحداثة الثقافية، ومن جهة أخرى، فقد تمّ أيضًا منذ الآن وضع مسافة بين دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي بوصفهما بيئات محيطة بالمنظومة. وبحسب ما إذا كانت الأولوية في التطور تعود إلى المنظومة الاقتصادية أو إلى جهاز الدولة، فإن الاقتصاد المنزلي الخاص تارة أو العضويات المفيدة سياسيًا تارة أخرى، هما اللّذان يمنحان باب الدخول إلى الأزمات التي تلقيها المنظومات الفرعية على عاتق عالم الحياة.

إن اضطرابات إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة إنما تأخذ في المجتمعات التي تمّ تحديثها هيئةَ اختلالاتٍ عنيدة (hartnäckig) في توازن المنظومة، وهذه الاختلالات إما تؤثّر في شكل مباشر باعتبارها **أزمات**، وإما تتسبّب في **أوضاع مرضية** داخل عالم الحياة.

لقد تمّ البحث في أزمات التحكّم أوّل الأمر ضمن الدورة التجارية للمنظومات القائمة على اقتصاد السوق، لكن نزعات الأزمة إنما تنبثق في الاشتراكية البيروقراطية عن آليات التجميد الذاتي (Selbstblockierung) لإدارات التخطيط بطريقة مشابهة لانقطاعات مسار التراكم، الناجمة عن منشأ داخلي. ويمكن تفسير مفارقات عقلانية التخطيط (Planungsrationalität) بطريقة مشابهة لتلك التي يمكن أن نفسّر بها عقلانية التبادل، ألا وهي أن توجّهات الفعل العقلانية دخلت في تناقض مع ذاتها عبر مفاعيل منظوماتية غير مقصودة. وهذه النزعات نحو الأزمة لا تعمل فقط في المنظومة الجزئية حيث تنشأ في كل مرة، بل أيضًا في صلب منظومة الفعل التكميلية في كل مرة، التي يمكن أن تُنقَل إليها. وكما أن الاقتصاد الرأسمالي متوقّف على الأعمال التنظيمية للدولة، كذلك تكون بيروقراطية التخطيط الاشتراكية متوقفة على عمليات الضبط الذاتي للاقتصاد. إن الرأسمالية المتطوّرة تتردّد بين سياستين متضادّتين هما «العلاج الذاتي للسوق» ونزعة التدخّل لدى الدولة[38]. أما ما هو أكثر وضوحًا فهو البنية المعضلية على الجهة الأخرى، حيث تتراوح السياسة من دون مخرج بين التخطيط المركزي المقوّى والنزعة اللامركزية، بين برنامج اقتصادي للاستثمار وبرنامج آخر للاستهلاك.

بلا ريب، لا تؤثّر هذه **الاختلالات في توازن المنظومة** بوصفها **أزمات** إلا عندما تبقى أعمال الاقتصاد والدولة على نحو جلي تحت مستوى محدّد من الادّعاء، ومن ثمّ تضعف إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة، بأن تتسبّب في نزاعات وردات فعل مقاومة. وبذلك يقع المساس مباشرة بالمكوّنات المجتمعية لعالم الحياة. وقبل أن تؤدّي نزاعات كهذه إلى تهديد الميادين المركزية للإدماج

---

(38) في ما يخصّ النقاش حول انهيار السياسة الاقتصادية الكينزية في المجتمعات الغربية:
P. C. Roberts, «The Breakdown of the Keynesian Model,» *Public Interest* (1978), pp. 20 ff.; J. A. Kregel, «From Post-Keynes to Pre-Keynes,» *Social Research*, vol. 46 (1979), pp. 212 ff.; J. D. Wisman, «Legitimation, Ideology-Critique, and Economics,» *Social Research*, vol. 46 (1979), pp. 291 ff., and P. Davidson, «Post-Keynesian Economics,» *Public Interest*, Special Issue (1980), pp. 151 ff.

الاجتماعي، فإنه تتمّ إزاحتها إلى الأطراف المحيطة: فقبل أن تظهر حالات حيث تنعدم القوانين (anomisch)، تأتي ظواهر سحب الشرعية أو سحب التحفيز (ينظر الجدول (VI-2)، ص 240 من هذا المجلد). ولكن عندما تنجح السيطرة على أزمات التحكّم، نعني على الاضطرابات التي يتمّ التفطن إليها في إعادة الإنتاج المادّي، وذلك باللجوء إلى موارد عالم الحياة، فإن ما يحدث هو **ظواهر مرضية في عالم الحياة**. وقد تمّ تقديم موارد هذا الأخير في الجدول (VI-1) بوصفها مساهمات في إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. ومن أجل بقاء الاقتصاد والدولة فإن الموارد المشار إليها في العمود الأوسط هي المفيدة من أجل الحفاظ على المجتمع: فإنه ها هنا، في الأنظمة المؤسّساتية لعالم الحياة إنما تترسّخ المنظومات الفرعية في آخر الأمر.

بذلك يستطيع المرء أن يتمثّل كيف تمّ **تعويض أزمات التحكّم** بـ الظواهر المرضية **لعوالم الحياة** على نحو بحيث يتمّ تفادي حالات انعدام القوانين وتأمين مظاهر الشرعنة والتحفيز التي هي مهمة بالنسبة إلى بقاء الأنظمة المؤسساتية، وذلك مقابل الاستغلال المفرط للموارد **الأخرى** وعبره، فإن الثقافة والشخصية إنما يتمّ إضعافُهما لصالح استقرار المجتمع والسيطرة على الأزمة (العمود الأول والثالث قبالة العمود الأوسط من خطاطة الموارد في الجدول (VI-1)). أما نتائج هذا الاستبدال، فيمكن المرء أن يوضحها من خلال الجدول (VI-2): فعوضًا عن ظواهر انعدام القوانين (وعوضًا عن سحب الشرعية وسحب التحفيز المتسبّبيْن في انعدام القوانين) تنشأ ظواهر الاغتراب وترويع الهويات الجماعية. وهذه الظواهر قد أرجعتها إلى استعمار عالم الحياة، وخصّصتها بوصفها تشيؤ الحياة التواصلية اليومية.

بلا ريب، لا تأخذ تشوّهات عالم الحياة هيئة **تشيؤ العلاقات التواصلية** إلا في المجتمعات الرأسمالية، وبالتالي حيث يتمّ هناك نقل الأزمات إلى داخل عالم الحياة عبر مدخل الاقتصاد المنزلي الخاص، عندئذ لا يتعلق الأمر بتوسّع وسَط واحد، بل بنَقْدَنة وبَرَقْرَطَة ميادين الفعل الخاصة بالموظّفين والمستهلكين، وبالمواطنين وبزبائن بيروقراطيات الدولة. وتأخذ تشوّهات عالم الحياة هيئة **أخرى** في المجتمعات التي تنفذ الأزمات إلى عالم الحياة فيها عبر باب العضويات المفيدة سياسيًا. وفي المجتمعات الاشتراكية - البيروقراطية أيضًا، تُستقطَب ميادين الفعل التي تكون متوقّفة على الإدماج الاجتماعي في آليات الإدماج في المنظومة، ولكن

عوضًا عن تشيؤ العلاقات التواصلية، فإن ما يظهر هو **خدعة العلاقات التواصلية** في ميادين التبادل السياسي الزائف، المجفّفة في شكل بيروقراطي والمؤنسَنة (humanisiert) بالإكراه. هذا **التسييس الزائف** (Pseudopolitisierung) يسلك من نواحٍ معينة إزاء الخوصصة المشيِّئة (verdinglichende Privatisierung) في شكل متناظر، فعالم الحياة ليس مستوعبًا في شكل مباشر في المنظومة، وبالتالي في ميادين فعل منظّمة صوريًا، بل بالأحرى إن تنظيمات جهاز الدولة والاقتصاد التي استقلّت بنفسها على مستوى منظوماتي تمّت إزاحتُها على نحو وهمي إلى أفق **مصطنع** لعالم الحياة. وبمجرّد أن يقع لفّ المنظومة باعتبارها عالم الحياة، فإن عالم الحياة تمتصه المنظومة[39].

إضافة (ب) عن **التنشئة الاجتماعية في الأسرة وتطوّر «الأنا»**. لقد منحنا تشخيصُ فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة أيضًا منظورًا مغايرًا بالنسبة إلى تقويم التحوّل البنيوي للعائلة والتربية وتطوّر الشخصية. وبالنسبة إلى تحليلٍ نفسي مقبول ماركسيًا، تشكّل نظرية مركّب أوديب المؤوَّلة سوسيولوجيًا، زاويةَ نظر من أجل تفسير كيف أمكن المقتضيات الوظيفية لمنظومة المجتمع أن تتغلّب على بنى «الأنا الأعلى» الخاصة بالطابع الاجتماعي السائد. هكذا، على سبيل المثال، تفيد أبحاث لوفنتال في أدب الدراما والرواية إبّان القرن التاسع عشر[40] في البرهنة المفصّلة على أن إكراهات المنظومة الاقتصادية، المركّزة على تراتب المناصب والأدوار المهنية والأنماط الجنسية، إنما تنفذ عبر مظاهر التبعية بين العائلات وعبر نموذج التنشئة الاجتماعية، إلى الجزء الأكثر حميمية من سيرة الحياة الخاصة ومن تطوّر الشخصية. إن حميمية العلاقات الشخصية القصوى تخفي فحسب العنف الأعمى الذي يُعانى بوصفه قدرًا، في سياقات اقتصادية باتت مستقلّة بنفسها عن دائرة الحياة الخاصة.

لقد ساغت العائلة إذن بوصفها الوكالة التي عبرها تنصهر مقتضيات المنظومة في مصائر الدوافع والغرائز (Die Triebschicksale)[41]، لكنها لم تؤخذ مأخذ الجدّ

(39) A. Arato, «Critical Theory and Authoritarian State,» in: D. Held and J. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982).

(40) L. Löwenthal, *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (Frankfurt am Main: 1981).

(41) مصطلح صاغه سيغموند فرويد. (المترجم)

في بنيتها التواصلية الداخلية، فلأن العائلة لم يتمّ النظر إليها دومًا إلا من زوايا نظر وظيفانية، ولم تكتسب أبدًا وزنًا خاصًّا من زوايا نظر بنيوية، فإنه كان يمكن أن يُساء فهمُ التحوّلات الحقبية (epochal)[42] للعائلة البرجوازية، وكان يمكن على وجه الخصوص أن تؤوَّل نتيجة تجريف (Einebnung)[43] السلطة الأبوية تأويلًا خاطئًا. يبدو كأن مقتضيات المنظومة، وهذه المرة عبر توسّط العائلة، قد حصلت على فرصة القبض المباشر، المتباطئ في أحسن الأحوال بسبب الوسط الرخو للثقافة الجماهيرية، على أحداث الحياة النفسية (intrapsychisch). وعلى الضدّ من ذلك، لو أننا تعرّفنا أيضًا في التحوّل البنيوي للعائلة الصغرى البرجوازية إلى العقلنة القائمة على خصوصية (eigensinnig) عالم الحياة، ولو أننا رأينا أن في نماذج العلاقات القائمة على المساواة، وفي أشكال التبادل القائمة على الفردية وفي الممارسات الليبرالية للتربية، قد تمّ أيضًا تحرير مقطع من طاقة العقلانية المودعة في الفعل التواصلي، لكان وقع تسليط ضوء آخر على شروط التنشئة الاجتماعية التي تغيرت بالنسبة إلى عائلات الطبقة الوسطى.

إن المؤشّرات التجريبية هي على الأرجح تتكلّم لمصلحة الاستقلالية التي حقّقتها العائلة الصغرى، حيث تجري مسارات التنشئة الاجتماعية عبر الوسط الذي من شأن فعلِ تفاهم تمّت مأسسته على نطاق واسع. وها هنا تتبلور بنى تحتية تواصلية قد تخلّصت من التشابكات الكامنة في سياقات المنظومة. إن التعارض بين «الإنسان» الذي يتربّى في الدائرة الحميمة على الحرية والإنسانية، و«المواطن»، الذي يخضع في دائرة العمل الاجتماعي إلى الضرورات الوظيفية، إنما كان دومًا محض أيديولوجيا. لكن هذه الأخيرة أخذت دلالة أخرى. إن عوالم الحياة العائلية إنما تنظر وجهًا لوجه إلى مقتضيات منظومة الفعل الاقتصادي والإداري الآتية إليها من خارج، عوضًا عن أن يتمّ إخضاعها للوسائط (mediatisiert) غيلةً ومن وراء ظهرها، ففي العائلات وبيئاتها المحيطة يمكن المرء أن يلاحظ استقطابًا بين ميادين فعل مهيكَلة تواصليًا وميادين فعل منظَّمة صوريًا، تضع مسارات التنشئة الاجتماعية تحت شروط جديدة، وتعرّضها لنمط جديد من المخاطر. وعلى هذا

---

(42) التغير من حقبة تاريخية إلى حقبة أخرى. وهو مصطلح من نحت هايدغر الثاني. (المترجم)

(43) تدنّي مستوى هذه السلطة، تسويتها بالحدّ الأدنى. (المترجم)

الأمر يدلّل موقفان غليظان من علم النفس الاجتماعي هما الدلالة المتناقصة لإشكالية أوديب والدلالة المتزايدة لأزمات المراهقة.

منذ وقت طويل لاحظ أطبّاء تتلمذوا على التحليل النفسي تحوّلًا في أعراض الظواهر المرضية النمطية في هذا العصر، ذلك بأن الهستيريات الكلاسيكية انقرضت تقريبًا، وأن عدد حالات الوسواس القهري قد تقلّص في شكل جذري، وبدلًا من ذلك تصاعدت الاضطرابات النرجسية(44)، وهو أمر اعتبره كريستوفر لاش (Christopher Lash) بمنزلة مناسبة مفيدة من أجل تشخيص يتخطّى الميدان الإكلينيكي على نحو بعيد(45). ويؤكّد هذا التشخيص أن التغيرات ذات الدلالة للعصر الحاضر تفلت عن أي تفسير نفساني - اجتماعي يستند إلى الإشكالية الأوديبية، أو إلى استبطان قمع اجتماعي مقنّع في سلطة الوالدين فحسب. إن التناول الأفضل هو التفسيرات التي تنطلق من المقدمات التي تقضي بأن البنى التواصلية التي تمّ إطلاق العنان لها داخل العائلة هي تمثّل شروطًا للتنشئة الاجتماعية **متطلّبة** (anspruchsvoll) بمقدار ما هي **هشّة**. وما نشأ هو طاقة هيجان، ومعها تنامت أيضًا احتمالات أن تؤثّر مظاهر عدم استقرار سلوك الوالدين تأثيرًا يخرج عن الحدّ، وذلك في معنى الإهمال المصعّد (sublime).

بيد أنه توجد أيضًا ظاهرة أخرى تؤيد دلالة التنشئة الاجتماعية بالنسبة إلى فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، ألا وهي ظاهرة تدهور إشكالية المراهقة(46)، فحين تكون مقتضيات المنظومة أقلّ تغلغلًا في العائلة وأقلّ تثبّتًا في التواصلات المشوّهة في شكل نسقي وأقلّ تدخّلًا متخفّيًا في تطوّر الذات (das Selbst)، بل بالأحرى تأتي إلى العائلة من خارج ومن دون أي ألغاز، فإنه عندئذ تتشكّل فوارق وتفاوتات بين الكفاءات والمواقف والحوافز من جهة، ومطالب وظيفية لأدوار الكهول من جهة أخرى. إن مشاكل الانفصال عن العائلة وتكوينِ هويةٍ خاصّة من شأنها أن تجعل من تطوّر الشباب في المجتمعات الحديثة، والذي يصعب ضمانُه

---

(44) H. Kohut, *Narzismus, eine Theorie der Behandlung narzistischer Persönlichkeitsstörungen* (Frankfurt am Main: 1973), and *Die Heilung des Selbst* (Frankfurt am Main: 1979).

(45) Chr. Lash, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: 1978; dtsch. München: 1978).

(46) P. Blos, *On Adolescence* (New York: 1962), and E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus* (Frankfurt am Main: 1973).

مؤسّساتيًا، اختبارًا صعبًا بالنسبة إلى القدرة على الوصل بين الجيل السابق والجيل اللاحق. ولكن إذا كانت شروط التنشئة الاجتماعية للعائلة لا تتوافق وظيفيًا مع شروط العضوية في التنظيمات، والتي يجب على المراهقين أن يستوفوها يومًا ما، فإن المشاكل التي ينبغي على الشاب أن يحلّها في وقت المراهقة إنما تصبح غير قابلة للحلّ بالنسبة إلى عدد متزايد منهم. وإن إحدى الأمارات على ذلك هي الدلالة الاجتماعية، وحتى السياسية التي أخذتها ثقافات الاحتجاج، والهامشية (Aussteigerkultur)[47] منذ نهاية الستينيات[48].

إن الطرح المتغير للإشكال لا يمكن بلا ريب أن تتمّ معالجته بوسائل نظرية قديمة. فإذا نحن وضعنا تحوّلات التنشئة الاجتماعية العائلية من حقبة إلى أخرى (epochal)[49] في اتصال مع عقلنة معينة لعالم الحياة، فإنه ينبغي على التفاعل القائم على التنشئة الاجتماعية أن يشكّل النقطة المرجعية بالنسبة إلى تحليل تطوّر الأنا. وأما التواصل المشوّه في شكل نسقي، وبالتالي تشيؤ العلاقات بين الأشخاص، فإنه ينبغي أن يشكّل نقطة الانطلاق بالنسبة إلى البحث في نشأة الأمراض (Pathogenese). وإن نظرية الفعل التواصلي إنما تقدّم إطارًا حيث يمكن أن تُعاد صياغة النموذج البنيوي لـ «الأنا» و«الهو» (das Es) و«الأنا الأعلى»[50]، فعوضًا عن نظرية الغرائز (Triebtheorie)[51]، التي تتمثّل فيها العلاقة بين «الأنا» والطبيعة الداخلية في نطاق المفاهيم الأساسية لفلسفة الوعي بحسب نموذج العلاقات بين الذات والموضوع، تدخل عندئذ نظرية التنشئة الاجتماعية التي تقيم الصلة بين فرويد وميد، وتوَفِّي بنى البيذاتية حقّها، وتعوّض الفرضيات في شأن مصائر

---

(47) ثقافة الانفصال عن المجتمع، ثقافة من يدير ظهره للمجتمع ويتنحى عنه. (المترجم)

(48) R. Döbert and G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung* (Frankfurt am Main: 1975); Th. Ziehe, *Pubertät und Narzißmus* (Frankfurt am Main: 1975); R. M. Merelman, «Moral Development and Potential Radicalism in Adolescence,» *Youth and Society*, vol. 9 (1977), pp. 29 ff., and Ch. A. Rootes, «Politics of Moral Protest and Legitimation Problems of the Modern Capitalist State,» *Theory and Society*, vol. 9 (1980), pp. 473 ff.

(49) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 427). (المترجم)

(50) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: 1968); A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion* (Frankfurt am Main: 1970), and K. Menne et al., *Sprache, Handlung und Unbewußtes* (Frankfurt am Main; 1976).

(51) نظرية الدوافع. (المترجم)

الغرائز والدوافع بافتراضات في شأن تاريخ التفاعلات وتشكّل الهوية[52]. هذه المقاربة يمكن (أ) أن تستأنف التطوّرات الجديدة في بحوث التحليل النفسي، خصوصًا نظرية علاقات الموضوع (Objektbeziehungen)[53] وعلم نفس «الأنا»[54]، (ب) وأن تقيم الصلة مع نظرية الآليات الدفاعية[55] على نحو بحيث تصبح الروابط بين الحواجز النفسية - الداخلية للتواصل من جهة، وبين اضطرابات التواصل على المستوى البيشخصي من جهة أخرى، قابلة للتصوّر[56]، ج) وأن تستعمل الافتراضات حول آليات السيطرة الواعية أو غير الواعية على النزاعات من أجل إقامة الصلة بين النشوء السوي (Orthogenese)[57] والنشوء المرضي (Pathogenese). وقد تمّ التطوّر العرفاني والاجتماعي - الأخلاقي الذي خضع للبحث في نطاق التقليد الذي يرجع إلى بياجيه[58]، **بحسب** نماذج بنيوية، هي وحدها التي تمنح للانحرافات الإكلينيكية المدرَكة حدسيًا رقاقة (eine Folie)[59] موثوقًا بها.

---

(52) Jürgen Habermas, «Moralentwicklung und Ich-Identität,» in: *Zur Rekonstruktion*, and R. G. Keagan, *The Evolving Self* (Cambridge, Mass.: 1981).

(53) W. R. D. Fairbaine, *An Object Relations Theory of Personality* (London: 1952), and D. W. Winnicott, *The Maturational Process and the Facilitating Environment* (New York: 1965).

(54) E. Jacobson, *The Self and the Object World* (New York: 1964; Frankfurt am Main: 1973); M. Mahler, *Symbiose und Individuation*, 2 vols. (Stuttgart: 1972); Kohut: *Narzißmus*; *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse* (Frankfurt am Main: 1976), and O. Kernberg, *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus* (Frankfurt am Main: 1978).

(55) A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (München: 1964); D. R. Miller, G. E. Swanson, *Inner Conflict and Defense* (New York: 1966); L. B. Murphy, «The Problem of Defense and the Concept of Coping,» in: E. Anthony and C. Koipernik (eds.), *The Child in his Family* (New York: 1970), and N. Haan, «A Tripartite Model of Ego-Functioning,» *Journal of Neurological Mental Disease*, vol. 148 (1969), pp. 14 ff.

(56) R. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977), and R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding* (New York: 1980; dtsch: 1984).

(57) من اليوناني «ortho» أي مستقيم، و«genesis» أي «النشوء والتكوّن». وهو مصطلح نحته عالم البيولوجيا الأميركي جوهان ولهالم هاك (Haacke) في عام 1893 وذاع تحت قلم غوستاف أيمر (Gustav Eimer) علم حيوانات سويسري - ألماني باسم «قانون النشوء المستقيم»، الذي يقول إن «تحوّل نوع ما يمكن أن يتم بحسب وجهة ثابتة، من دون علاقة بالنفعية، ومن ثمّ لا يمكنه أن يؤدّي إلى أي انتقاء»، ويعني في علم الاجتماع أن التطوّر الاجتماعي يجري في اتجاه واحد وبأطوار مضبوطة بشكل مسبق. (المترجم)

(58) W. Damon (ed.), *New Directions for Child Development, Moral Development* (San Fransisco: 1978), vol. 1, and H. G. Furth, *Piaget and Knowledge* (Chicago: 1981).

الترجمة الألمانية للطبعة الأولى: Frankfurt am Main: 1972; [1969].

(59) رقاقة معدنية. (المترجم)

إضافة (ج) عن **الوسائط الجماهيرية والثقافة الجماهيرية**. كما أن نظرية الفعل التواصلي، بالتمييز بين المنظومة وعالم الحياة، تستصلح (zur Geltung bringen) القوانين الخاصة (Eigengesetzlichkeit) للتفاعل القائم على التنشئة الاجتماعية، كذلك فهي، بالتمييز بين نمطيْن متضادّين من وسائط التواصل، تحسّسنا بالطاقات المتضاربة للتواصل الجماهيري. وتبعث على الريبة إزاء الأطروحة القاضية بأن الفضاء العمومي قد تمّت تصفيته في المجتمعات مابعد الليبرالية. وبحسب تصوّرات هوركهايمر وأدورنو، فإن تيارات التواصل المحكومة بالوسائط الجماهيرية ظهرت في مكان تلك البنى التواصلية التي كانت ذات مرة قد جعلت النقاش (Diskussion) العمومي والفهم الذاتي لجمهور المواطنين والناس الخواص أمرًا ممكنًا. إن الوسائط الإلكترونية التي تحوّلت من المكتوب إلى الصورة والصوت، نعني أوّلًا الفيلم والراديو وفي وقت لاحق التلفاز، تقدّم نفسها بوصفها جهازًا ينفذ إلى اللغة التواصلية اليومية ويسيطر عليها في شكل كامل. وهذا الجهاز هو من جهة يحوّل المضامين الأصيلة للثقافة الحديثة إلى الصور النمطية المعقّمة والناجعة أيديولوجيًا التي تقوم عليها الثقافة الجماهيرية التي لا تفعل سوى استنساخ الموجود، ومن جهة أخرى، هو يستخدم الثقافة التي تمّ تطهيرها من كل العناصر التخريبية (subversiv) أو المتجاوزة، وذلك من أجل منظومة شاملة، مفروضة من فوق على الأفراد، في شطر منها تقوّي المراقبات الداخلية للسلوكات التي ضعفت، وفي الشطر الآخر تعوّضها. كان على النمط الوظيفي لصناعة الثقافة أن يسلك مثل صورة في مرآة إزاء النمط الوظيفي للجهاز النفسي، بحيث إنه طالما كان استبطان السلطة الأبوية لا يزال يعمل، كان يُخضع الطبيعة الغريزية لمراقبة «الأنا الأعلى»، تمامًا مثلما كانت التقنية قد أخضعت الطبيعة الخارجية لسيطرتها.

ضدّ هذه النظرية لا ترتفع التحفّظات التجريبية فحسب، تلك التي يمكن دومًا أن نقدّمها ضدّ التبسيطات المفرطة المنمّقة: من قبيل أنها تسلك في شكل لاتاريخي، ولا تلقي بالًا إلى التحوّل البنيوي للفضاء العمومي المدني، وأنها ليست مركّبة أو معقّدة كفايةً حتى تأخذ التمايزات القومية في الاعتبار، بدءًا من الفروق بين البنى التنظيمية لوكالات البثّ، الخاصة والعمومية – القانونية والراجعة بالنظر إلى الدولة، وذلك إلى حدّ الفروق في تهيئة البرامج وعادات التلقّي والثقافة

السياسية ...إلخ. أما ما هو أكثر صعوبة فهو الاعتراض المبدئي الذي نتج من ثنائية الوسائط المبحوث فيها سابقًا[60].

لقد ميزتُ بين نوعين من الوسائط التي يمكن أن تخفّف العبء عن الآلية التنسيقية المجازفة والمكلّفة لعملية التفاهم، وأنا أعني بذلك من جهة أولى **وسائط التحكّم** التي عبرها يمكن المنظومات الفرعية أن تتمايز خارج (ausdifferenziert) عالم الحياة، ومن جهة أخرى **الشكل المعمَّم من التواصل** الذي لا يعوّض التفاهم اللغوي بل فقط يكثّفه، والذي يبقى لهذا السبب مشوبًا بسياقات عالم الحياة. وفي حين أن وسائط التحكّم تفصل تنسيق الفعل عن التشكّل اللغوي للتوافق بعامة، وتحيده إزاء البديل الذي يمثّله التوافق أو التفاهم الفاشل، يتعلّق الأمر في الحالة الأخرى بتخصيص المسارات اللغوية لتشكّل الإجماع التي تبقى رهينة الإمساك بالموارد التي توفرها خلفية عالم الحياة. وإلى هذا الشكل المعمّم من التواصل إنما تنتمي **الوسائط الجماهيرية**. فهي تخلّص المسارات التواصلية من الطابع الريفي (Provinzialität) للسياقات المحصورة في الزمان والمكان، وتمكّن الفضاءات العمومية من الظهور، وذلك بأن تنشئ تزامنًا مجرّدًا لشبكة حاضرة في شكل افتراضي من المضامين التواصلية المتباعدة جدًّا في المكان والزمان، وتوفر رسائل بالنسبة إلى سياقات مستنسخة.

إن **الفضاءات العمومية القائمة على الوسائط** من شأنها أن **ترتّب وتحصر** في الوقت ذاته أفق التواصل الممكن، ولا يمكن أن نفصل أحد الجانبين عن الآخر، وهذا ما يعلّل **طاقتهما المتضاربة**. إن الوسائط الجماهيرية، بمقدار ما تصرّف (kanalisieren) في شكل أحادي تدفّقات التواصل في شبكة مركزية، من المركز إلى الأطراف أو من أعلى إلى أسفل، تستطيع أن تقوّي نجاعة المراقبات الاجتماعية إلى حدّ كبير. لكن استنزاف هذه **الطاقة التسلّطية** إنما يبقى دومًا أمرًا دقيقًا، وذلك لأنه في صلب البنى التواصلية نفسها إنما يوجد الثقل الموازِن لـ**طاقة تحريرية**. وتستطيع الوسائط الجماهيرية في الوقت ذاته أن تدرّج وتجمّع وتكثّف مسارات التفاهم، لكنها لا تستطيع إلا في مرحلة أولى فقط أن تعفي التفاعلات من عبء اتخاذ مواقف «نعم – لا» إزاء ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد، وحتى عمليات

(60) ينظر أعلاه، في هذا المجلّد، ص 451 وما بعدها.

التواصل المجرّدة (abstrahiert) والمكثّفة لا يمكن أن تتمّ حمايتها في شكل موثوق ضدّ إمكانات التناقض من طرف فاعلين من ذوي الأهلية.

وبمقدار ما تكون البحوث في التواصل غير مختصرة في المستوى التجريبي، وبمقدار ما تولي عناية للأبعاد المتعلقة بتشيؤ الممارسة التواصلية اليومية[61]، تؤكّد هذا التضارب. أجل، إن الأبحاث عن التلقّي وتحليل البرامج خصوصًا تمنحنا دومًا من جديد أمثلة عن تلك الأطروحات في نقد الثقافة (kulturkritisch) التي كان أدورنو قبل كل شيء طوّرها بإيجاز مفرط. ولكن في الأثناء تمّ الاشتغال كذلك بالطاقة نفسها على التناقضات التي من شأنها أن تنتج من:

- أن وكالات البثّ معرّضة إلى مصالح متنافسة ولا تستطيع أن تدمج وجهات نظر اقتصادية، وسياسية - أيديولوجية، ومهنية، وجمالية - وسائطية من دون انكسارات وانقطاعات[62]،

- أن الوسائط الجماهيرية لا يمكنها في العادة أن تفلت من الواجبات التي تنجرّ عن مهمّتها الصحافية من دون صراعات[63]،

- أن البرامج التي تُبثّ لا تتوافق، أو في الأغلب لا تتوافق مع مناويل الثقافة الجماهيرية فحسب[64]، وحتى عندما تأخذ الأشكال المبتذلة من الترفيه الشعبي، بل هي يمكن أن تحتوي على رسائل نقدية - [شعار] «الثقافة الشعبية بوصفها انتقامًا شعبيًا»[65]،

---

(61) C. W. Mills, *Power, Politics and People* (New York: 1963); B. Rosenberg and D. White (eds.), *Mass Culture* (Glencoe, Ill.: 1957); A. W. Gouldner, *The Dialectics of Ideology and Technology* (New York: 1976); E. Barnouw, *The Sponsor* (New York: 1977); D. Smythe, «Communications: Blind Spot of Western Marxism,» *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 1 (1977), and T. Gitlin, «Media Sociology: The Dominant Paradigm,» *Theory and Society*, vol. 6 (1978), pp. 205 ff.

(62) D. Kellner, «Network Television and American Society. Introduction to a Critical Theory of Television,» *Theory and Society*, vol. 10 (1981), pp. 31 ff.

(63) Ibid., pp. 38 ff.

(64) A. Singlewood, *The Myth of Mass Culture* (London: 1977).

(65) D. Kellner, «TV, Ideology and Emancipatory Popular Culture,» *Socialist Review*, vol. 45 (1979), pp. 13 ff.

[بالإنكليزية في النص الألماني: «popular culture as popular revenge». (المترجم)]

– أن الرسائل الأيديولوجية تُخطئ مخاطَبيها، من أجل أن الدلالة المقصودة إنما يقع قلبُها إلى نقيضها تحت ظروف التلقّي الخاصة بخلفية ثقافية فرعية معينة[66]،

– أن خصوصية (der Eigensinn) الممارسة التواصلية اليومية إنما تدافع عن نفسها ضدّ قبضة الوسائط الجماهيرية المتلاعبة بها تلاعبًا مباشرًا[67]،

– وأن التطوّر التقني للوسائط الإلكترونية لا يتم بالضرورة في اتّجاه إضفاء مركزية على الشبكات، ولو أن «تعدّدية – الفيديو»[68] و«ديمقراطية التلفاز»[69] ليست في الوقت الراهن أكثر من رؤى فوضوية[70].

إضافة (د) عن **طاقات الاحتجاج الجديدة**. إن أطروحة استعمار عالم الحياة التي تمّ تطويرها بالاستناد إلى نظرية ماكس فيبر عن العقلنة الاجتماعية، إنما ترتكز على نقد العقل الوظيفاني الذي لا يلتقي بنقد العقل الأداتي إلا في النية فحسب، وفي الاستخدام الساخر لعبارة «عقل». إلا أنه ثمّة فرق جوهري يتمثّل في أن نظرية الفعل التواصلي إنما تتصوّر عالم الحياة بوصفه دائرةً، حيث لا تدخل مسارات التشيؤ بوصفها مجرّد انعكاسات، وبوصفها ظواهر إدماج قمعي ناجم عن اقتصاد قائم على احتكار القلّة (oligopolistisch) وعن جهاز الدولة التسلطية.

---

(66) D. Kellner, «Kulturindustrie und Massenkommunikation. Die Kritische Theorie und ihre Folgen,» in: Bonß, and Honneth (eds.), pp. 482 ff.

(67) منذ الأبحاث الأولى عن الراديو التي قام بها ب. لازارسفيلد، P. Lazarsfeld, B. Berelson and H. Gaudet, *The People's Choice* (New York: 1948), and P. Lazarsfeld and E. Katz, *Personal Influence* (New York: 1955),

وعن «المستوى المزدوج لوتيرة التواصل ودور «زعماء الرأي»، ما لبث الوزن الخاص بـ «التواصل اليومي» يتعزّز دائمًا وأبدًا من جديد في مقابل «التواصل الجماهيري»: «وفي آخر التحليل، فإن الناس الذين يتكلّمون مع الناس أكثر من الناس الذين يستمعون أو يقرأون، أو يشاهدون الوسائط الجماهيرية، هم الذين يدفعون الآراء فعلًا إلى التغير»، Mills, *Power*, p. 590,

ويراجع أيضًا: O. Negt and A. Kluge: *Öffentlichkeit und Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1970), and *Geschichte und Eigensinn* (München: 1981).

(68) بالإنكليزية في النص الألماني: «video-pluralism». (المترجم)

(69) بالإنكليزية في النص الألماني: «television democracy». (المترجم)

(70) H. M. Enzensberger, «Baukasten zu einer Theorie der Medien,» in: *Palaver: Politische Überlegungen* (Frankfurt am Main: 1974).

ومن هذه الناحية، فإن النظرية النقدية الأقدم عهدًا كرّرت أخطاء النزعة الوظيفية الماركسية فحسب[71]. إن الإشارات إلى وجاهة فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة بالنسبة إلى التنشئة الاجتماعية والملاحظات عن الطاقة المتضاربة للوسائط الجماهيرية والثقافة الجماهيرية، إنما تكشف عن دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي في ضوء عالم حياةٍ معقلَن، حيث مقتضيات المنظومة **تتصادم** مع بنى تواصلية ذات خصوصية عنيدة. إن تحويل الفعل التواصلي إلى تفاعلات محكومة بوسائط وتشويه البنى التي تشدّ بيذاتية تمكن إهانتها (versehrbar)، ليسَا أبدًا مساريْن **مقرَّرين مسبقًا**، يمكن أن يُستنبطا من عدد قليل من المفهومات الجامعة. وإن تحليل أمراض عالم الحياة يتطلّب بحوثًا غير متحيزة في النزعات **والنزعات المضادة**. كذلك، فإن كون النزاع الطبقي في الديمقراطيات الجماهيرية للدولة الاجتماعية الذي طبع المجتمعات الرأسمالية في فترة ازدهارها، قد تمّت مأسستُه، وبالتالي أصبح معطّلًا، لا يعني تعطّل (Stillstellung)[72] طاقات الاحتجاج عمومًا. لكن طاقات الاحتجاج إنما تنشأ الآن من خطوط نزاع أخرى، وبالتحديد هناك حيث ينبغي انتظارها، إذا ما صحّت أطروحة استعمار عالم الحياة.

لقد وقعت إبّان العشرية أو العشريتين الأخيرتين في المجتمعات المتطوّرة في الشرق نزاعاتٌ هي في نواح عدة تتباين مع نموذج الدولة الاجتماعية عن النزاع المُمَأسَس على توزيع [الثروة]، فهي نزاعات لم تطرأ في ميادين إعادة الإنتاج المادي، وهي لم تعد مصرَّفة عبر الأحزاب والاتحادات، ولم تعد أيضًا أمرًا تمكن تهدئته في شكل تعويضات مطابقة للمنظومة. إن النزاعات الجديدة هي بالأحرى تنشأ في ميادين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وهي قد تولّدت في أشكال مؤسساتية تحتية من الاحتجاج، وفي أي حال خارج الأشكال البرلمانية، وفي الخسائر التي كانت سببًا خفيًا لها ينعكس تشيؤ معين في ميادين الفعل المهيكلَة تواصليًا، لا يمكن تلافيه عبر وسائط المال والسلطة. لا يتعلق الأمر أوّلًا بالتعويضات التي تستطيع الدولة الاجتماعية أن تمنحها، بل

---

(71) S. Benhabib, «Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie,» in: Bonß and Honneth (eds.), pp. 127 ff.

(72) توقّف. (المترجم)

بالدفاع عن أنماط حياة (Lebensweisen)[73] واستعادتها، أو بفرض أنماط حياة تمّ إصلاحها. وباختصار، إن النزاعات الجديدة لا تتولّد من **مشاكل التوزيع**، بل من مسائل تهمّ **قواعد** (Grammatik)[74] **أشكال الحياة.**

هذا النمط الجديد من النزاع هو عبارة عن تلك «الثورة الصامتة» التي كان رونالد إنغلهارت قد سجّلها حول التغير في القيم والتغير في المواقف لدى شعوب (Populationen)[75] بأكملها[76]. إن أبحاث هلدبراندت (Hildebrandt) ودالتون وبرناس (Barnes) وكاس (Kaase)[77] تؤكّد تغير الموضوع المدروس من «السياسة القديمة» التي تتعلق بمسائل الأمن الاقتصادي والاجتماعي، الداخلي والعسكري، إلى «سياسة جديدة»، وجديدة هي المشاكل المتعلقة بنوعية الحياة والمساواة في الحقوق وتحقيق الفرد ذاته والمشاركة وحقوق الإنسان. وبحسب مؤشّرات التنشئة الاجتماعية، فإن «السياسة القديمة» هي على الأرجح مسنودة من أصحاب الشركات والعمّال والطبقة الوسطى من أرباب المهن، في حين أن السياسة الجديدة تجد لها سندًا أقوى لدى الطبقات الوسطى الجديدة ولدى الجيل الأصغر ولدى المجموعات التي تلقّت تكوينًا دراسيًا عاليًا. وهذه الظواهر تتلاءم مع أطروحة الاستعمار الداخلي.

إذا ما انطلقنا من أن نمو المركّب الاقتصادي - الإداري من شأنه أن يتسبّب في مسارات انجراف داخل عالم الحياة، فإن علينا أن ننتظر تراكب (Überlagerung) النزاعات القديمة على الجديدة. ما ينشأ هو خطّ من النزاعات بين مركز الطبقات المتورطة **مباشرة** في مسار الإنتاج، تلك التي لديها مصلحةٌ في الدفاع عن النموّ الاقتصادي باعتباره قاعدة أساسية للتسويات في الدولة الاجتماعية، ومحيط خارجي متعدّد الألوان مكدّس في الضفة الأخرى. وإلى هذا المحيط تنتمي تلك

(73) طرائق عيش. (المترجم)

(74) علينا أن نفهم المصطلح بحسب استعماله في تقليد فتغنشتاين في معنى «النحو الداخلي» أو «لغة» أشكال الحياة. (المترجم)

(75) مجموعات سكّانية. (المترجم)

(76) R. Inglehart, «Wertwandel und politisches Verhalten,» in: J. Matthes (ed.), *Sozialer Wandel in Westeuropa* (Frankfurt am Main; New York: 1979).

(77) K. Hildebrandt and R. J. Dalton, «Die neue Politik,» *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 18 (1977), pp. 230 ff., and S. H. Barnes et al., *Political Action* (Beverly Hills; London: 1979).

المجموعات التي تقف بعيدًا من «مركز الإنجازات الإنتاجية»[78] إلى المجتمعات الرأسمالية المتأخرة التي هي حسّاسة أكثر إزاء تبعات التدمير الذاتي الناجم عن النموّ المتزايد للتعقّد (Komplexität)[79] أو هي متضرّرة منه في شكل أكثر قوّة[80]. إن موضوعات نقد النموّ هي الرابط الوحيد بين هذه المجموعات المتنافرة. هذا النوع من الاحتجاج لا حركات التحرر البرجوازية ولا نضالات الحركة العمّالية المنظّمة تقدّم عنه نموذجًا، بل توجد عنه بالأحرى متوازيات تاريخية في الحركات الاجتماعية الرومانسية للنزعة الصناعية الأولى التي كان يدعمها حرفيون وناس من العامة وعمّال، أو في الحركات النضالية للطبقة الوسطى الشعبوية، وفي محاولات الهروب لدى معتنقي مذهب «إصلاح الحياة» (Lebensreformer)[81] ومذهب «الطائر التائه» (der Wandervogel)[82] ...إلخ التي يغذّيها نقد الحضارة البرجوازية.

إلا أن تصنيف طاقات الاحتجاج وطاقات الرفض في العصر الحاضر إنما يصطدم بصعوبات كبرى، وذلك لأن المشاهد والتجمّعات والموضوعات تتغير بسرعة، فبمقدار ما إن الخلايا التنظيمية تتكوّن على مستوى الأحزاب والاتحادات، فإن أعضاءها يتمّ انتدابهم من المخزون المنتشر نفسه[83]، ففي جمهورية ألمانيا الفدرالية مثلًا تُستخدَم في وقتنا الشعارات التالية للتعرف إلى مختلف التيارات: من قبيل حركة مناهضة للقوة النووية وحركة إيكولوجية، وحركة السلام (تحت تأثير موضوع النزاع شمال - جنوب)، وحركة مبادرة المواطنين

---

(78) J. Hirsch, «Alternativbewegung - eine politische Alternative,» in: R. Roth (ed.), *Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen* (Frankfurt am Main: 1980).

(79) أو التعقّد في معنى التركيب وليس الصعوبة. (المترجم)

(80) كان الاطّلاع على المخطوط الذي أعدّه ك. و. براند مفيدًا لي وساعدني أيما مساعدة:
K. W. Brand, «Zur Diskussion um Entstehung, Funktion und Perspektive der Ökologie und Alternativbewegung,» Manuskript, München, 1980.

(81) نسبة إلى حركة إصلاحية في ألمانيا وفي سويسرا ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر. وكان مدارها هو نقد التصنيع والمدّ العمراني الحديث تحت شعار «العودة إلى الطبيعة». (المترجم)

(82) نسبة إلى حركة «die Wandervogelbewegung» وهي حركة شبابية ألمانية ظهرت في عام 1895، أطلقها تلاميذ من برلين، وهي حركة عفوية، بلا تنظيم ولا قيادة، وهذا معنى اسمها «Wanderung»: التيه والهيَمان. (المترجم)

(83) Hirsch; and J. Huber, *Wer soll das alles ändern?* (Berlin: 1980).

(Bürgerinitiativbewegung)، والحركة البديلة (التي تضمّ مشاهد المدن الكبرى مع المتحوّزين على المساكن (Hausbesetzern)[84] والمشاريع البديلة أو الجماعات القروية ...إلخ)، والأقليات (كبار السنّ، المثليون، المعوّقون ...إلخ)، والمشهد النفسي مع مجموعات المساعدة والطوائف الشبابية، والأصولية الدينية، وحركة الاحتجاج على الضرائب، والاحتجاج على المدارس لدى اتحادات الأولياء، والمقاومة ضدّ «الإصلاحات الحداثوية»، وفي الأخير الحركات النسائية. أما ما له دلالة أكبر على المستوى الدولي فهو حركات الاستقلال (autonomistisch)، والتي تناضل من أجل الاستقلال الذاتي (Selbständigkeit) الجهوي واللغوي والثقافي وحتى المهني.

أودّ أن أميز داخل هذا الطيف طاقات التحرّر عن طاقات المقاومة وطاقات الرفض، فبعد حركة الحقوق المدنية الأميركية التي أدّت في الأثناء إلى التأكيد الذاتي المتميز للثقافات الفرعية السوداء، وحدها الحركة النسائية قد بقيت داخل تقليد حركات التحرّر المدنية - الاشتراكية: إذ إن الكفاح ضدّ القمع البطركي ومن أجل الإيفاء بوعدٍ مترسّخ منذ وقت طويل في الأسس الكونية المعترف بها للأخلاق والقانون، إنما يمنح النزعة النسوية قوّة الدفع التي تحتاج إليها حركة هجومية، في حين أن كل سائر الحركات إنما لها بالأحرى طابع دفاعي. أما حركة المقاومة وحركة الرفض فهما تهدفان إلى **صدّ** (Eindämmung) ميادين الفعل المنظّمة - صوريًا وذلك لفائدة ميادين الفعل المهيكلَة - تواصليًا، وليس إلى اكتساح أقاليم جديدة. ومع هذه الحركات ترتبط النزعة النسوية بنقطة مخصوصة: فإن تحرّر النساء يجب ألا يرسي مساواة **صورية** في الحقوق أو تنحّي جانبًا الأحكام المسبقة الذكورية فحسب، بل أن يقلب رأسًا على عقب أشكال الحياة المطبوعة بالاستقطاب الذكوري. وفضلًا عن ذلك، تتوفر النساء، بفضل الإرث التاريخي لتقسيم العمل بناءً على الفرق بين الجنسين الذي كانت تخضع له في نطاق العائلة الصغرى البرجوازية، على فضائل مضادّة، على سجلّ قيم تكميلي للعالم الذكوري، ومتعارض مع الممارسة اليومية المعلقة في شكل أحادي.

---

(84) واضعو الأيدي على مساكن الغير من دون حق. (المترجم)

يمكن أن نميز داخل حركات المقاومة مرة أخرى بين المنافحة عن المكتسبات التقليدية والاجتماعية ودفاعٍ يعمل على أرضية عالمِ حياةٍ معقلَن ويختبر أشكالًا جديدة من التعاون ومن الحياة المشتركة (das Zusammenleben)[85]. وبالاعتماد على هذا المقياس يمكن أن نرسم حدًّا فاصلًا بين الاحتجاج القديم للطبقات الوسطى ضدّ التهديد الذي أحدق بالمناطق المجاورة لها بسبب المشاريع التقنية الكبرى، واحتجاج الأولياء ضدّ المدارس الشاملة (Gesamtschulen)[86]، والاحتجاج ضد الضرائب (بحسب نموذج حركة كاليفورنيا من أجل المقترح 13 (Proposition 13))[87]، وكذلك معظم الحركات الاستقلالية، ونواة الطاقات الجديدة للنزاع: ألا وهي **حركة الشباب والحركة البديلة**، حيث يشكّل نقدُ التنمية الذي أشعلته **المسائل الإيكولوجية ومسائل السلام**، النقطة المشتركة بينها. أما إذا كان يمكن أن نتصوّر هذه النزاعات باعتبارها مقاومة ضدّ استعمار معين لعالم الحياة، فهذا أمر أودّ أن أشير إليه على الأقلّ بطريقة مختصرة[88]:

إن الأهداف والمواقف وأنماط الفعل الشائعة لدى المجموعات الشبابية المحتجّة يمكن أن تُفهَم أوّلًا بوصفها ردات فعل على بعض **المشاكل القائمة**، تمّ إدراكها بحساسية كبيرة.

المشاكل «الخضراء»: إن التدخّل الصناعي الكبير في التوازنات البيئية، والنقص الفادح في الموارد الطبيعية غير المتجدّدة والتطوّر الديمغرافي هي أمور من شأنها قبل كل شيء أن تضع المجتمعات المتطوّرة صناعيًا أمام مشاكل كبرى – لكن هذه التحدّيات هي أوّلًا تحدّيات مجرّدة وتتطلّب حلولًا تقنية واقتصادية، ينبغي أن يتمّ التخطيط لها من جديد على نحو شامل وتنفيذها بوسائل إدارية. إن ما يطلق الاحتجاج هو بالأحرى التدمير المادّي للبيئة الحضرية والزحف العمراني

---

(85) العيش معًا. (المترجم)

(86) مدارس ألمانية تجمع بين مناهج التدريس الثلاثة السابقة (الثانوي والمتخصص في العلوم والعالي). (المترجم)

(87) صيغته الكاملة هي: «المبادرة الشعبية إلى الحدّ من الضرائب على الملكية». وتمت المصادقة عليه في ولاية كاليفورنيا في 6 حزيران/ يونيو 1978، وهو من الأهمّية بحيث إن بعضهم عدّه بمنزلة علامة على بداية «الثورة المحافظة» في أميركا. (المترجم)

(88) J. Raschke, «Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien,» *Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament* (September 1980), pp. 23 ff.

والتصنيع وتلوّث الريف والأعباء الصحّية الناجمة عن أضرار الحضارة والتأثيرات الجانبية للمواد الصيدلية ...إلخ، وبالتالي مظاهر التطوّر التي تمسّ على نحو جلي **الأسس العضوية لعالم الحياة**، والتي تحملنا على الوعي الحادّ بمقاييس السكن الصالح (Bewohnbarkeit) والحدود المرنة للحرمان من الحاجات الحسية - الجمالية الأساسية.

مشاكل التعقّد المفرط: إن الخوف من طاقات التدمير العسكري، من محطات القوة النووية والنفايات الذرّية والتلاعب الجيني، من تخزين المعلومات الخاصة والاستخدام المركزي لها ...إلخ، هو خوف تبرّره بلا ريب أسباب وجيهة. لكن هذه المخاوف الواقعية تقترن بالخشية من فئة جديدة من المخاطر التي هي حرفيًا غير مرئية، ولا يمكن الإمساك بها إلا من منظور المنظومة، والتي تسطو على عالم الحياة، لكنها في الوقت ذاته تفجّر أبعاد عالم الحياة، فإن المخاوف تؤثّر بوصفها محفّزات لشعور بالإفراط بالنظر إلى التبعات الممكنة لمسارات، لأننا نحن من شغّلناها تقنيًا وسياسيًا، فهي يمكن عزوها على المستوى الخلقي (moralisch zurechenbar) إلى فاعل ما، ومع ذلك لم يعد يمكن أحدًا أن يكون مسؤولًا عنها أخلاقيًا بسبب جسامتها التي لا يمكن التحكّم فيها. إن المقاومة تتّجه هنا ضدّ التجريدات التي تمّ فرضها على عالم الحياة: إذ ينبغي أن يتمّ استيعابُها (verarbeitet) داخل عالم الحياة، مع أنها تتخطّى **حدود التعقّد** المكانية والاجتماعية والزمنية المركّزة على مستوى **المحسوس**، حتى بالنسبة إلى عوالم الحياة الأشدّ تمايزًا.

تزايد أعباء البنية التحية التواصلية: إن ما يعبّر عن نفسه تعبيرًا فجًّا في أنواع الظواهر التي تأخذها الحركة النفسية (Psychobewegung) والأصولية الدينية المتجدّدة، يوجد أيضًا بوصفه دافعًا وراء أكثر المشاريع البديلة والمبادرات المواطنية الكثيرة، ونعني بذلك المعاناة الناتجة من ظواهر الحرمان في ممارسة يومية مفقّرة ثقافيًا ومعقلَنة في شكل أحادي. هكذا، تُستخدَم السمات المميزة من قبيل الجنس والسن ولون البشرة، وكذلك الجوار المحلي (kommunal) والانتماء المهني، من أجل بناء الجماعات ورسم الحدود بينها، ومن أجل إرساء جماعات تواصلية محمية بواسطة ثقافات خاصة، تتلاقى حول البحث عن هوية شخصية وجماعية. إن ردّ الاعتبار للأمور الخصوصية والناشئة (das Gewachsene) والريفية والفضاءات الاجتماعية المنظورة وأشكال التبادل اللامركزية والنشاطات غير

المختصّة والمقاهي المقسّمة والتفاعلات البسيطة والفضاءات العمومية غير المتمايزة، هو أمر يجب أن يشجّع على إعادة إحياء إمكانات التعبير وإمكانات التواصل التي تردّمت. وإلى هذا السياق تنتمي أيضًا مظاهر المقاومة ضدّ التدخّلات الإصلاحية التي تنقلب إلى نقيضها، لأن وسيلة تنفيذها تجري مجرى معاكسًا لأهداف الإدماج الاجتماعي المعلن عنه.

تنشأ النزاعات الجديدة، إذًا، من مواضع الالتحام (Nahtstellen)[89] بين المنظومة وعالم الحياة. وكنت قد عرضت من قبلُ كيف أن التبادل بين دائرتَي الحياة الخاصة والفضاء العمومي من جهة، ومنظومتَي الاقتصاد والإدارة من جهة أخرى، هو يجري عبر وسائط المال والسلطة، وكيف تمّت مأسستُه من خلال أدوار المؤجّرين والمستهلكين، والزبائن والمواطنين. وعلى وجه الدقة، فإن هذه الأدوار هي الأهداف التي ترمي إليها الاحتجاجات، إذ تتّجه الممارسة البديلة ضدّ الاستخدام الأداتي (Instrumentalisierung) للعمل المهني وفق منطق الربح، وضدّ تعبئة قوة العمل في شكل خاضع للسوق، وضدّ توسيع ضغط المنافسة وضغط الأداء إلى حدّ المدرسة الأساسية. وهي تتوجّه أيضًا ضدّ نقدنة الخدمات والعلاقات والأوقات، وضدّ إعادة التعريف الاستهلاكية لميادين الحياة الخاصة وأساليب الحياة الشخصية. وفضلًا عن ذلك، فإن علاقة الزبائن مع مرافق الخدمات العمومية يجب كسرها وإعادة تشغيلها بناء على مبدأ المشاركة (partizipatorisch) بحسب نموذج منظمات المساعدة الذاتية، وفي هذا الاتجاه تذهب نماذج الإصلاح قبل كل شيء في ميدان السياسة الاجتماعية والسياسة الصحية (هنا على سبيل المثال في ما يخص الرعاية الطبية النفسية). وأخيرًا، فإن هذه الأشكال من الاحتجاج، التي تمتدّ من الانفجار غير الموجّه لأعمال الشغب الشبابية («زوريخ تحترق» (Züri brännt))[90]، عبر انتهاكات محسوبة أو سوريالية (في أسلوب حركة الحقوق المدنية الأميركية والاحتجاجات الطلابية)، إلى حدّ الاستفزازات العنيفة

---

(89) مواضع اللحام. (المترجم)

(90) هو شعار ظهر بعد تظاهرات أيار/ مايو 1980 التي قام بها شباب من مدينة زوريخ ضدّ سياسة تقديم اعتمادات سخية من دون اعتبار للأوساط الثقافية البديلة. وهي أعمال طاولت المدينة كلها وبعثت طاقة إبداعية وقدرة على التصرّف الذاتي ومكّنت من الحصول على مركز ثقافي بديل معروف هو «Die Rote Fabrik». (المترجم)

وإعمال الترويع، ترفض تعريفات أدوار المواطنة والإجراءات الرامية إلى فرضٍ عقلاني بمقتضى غاية لمصالح معينة.

إن الرخاوة الجزئية في الأدوار الاجتماعية للمؤجّرين والمستهلكين، للزبائن والمواطنين، إنما يجب، بحسب **التصوّرات البرنامجية** لبعض المنظّرين، أن تفسح الطريق نحو **مؤسسات مضادّة**، يطوّرها عالم الحياة من ذات نفسه من أجل وضع حدود للديناميكية الخاصة لمنظومة الفعل الاقتصادي والسياسي - الإداري. يجب على هذه المؤسسات، من جهة أولى، أن تُفرِّع من المنظومة الاقتصادية قطاعًا ثانيًا، غير رسمي، عاملًا بطريقة لم تعد موجّهة نحو المكاسب، ومن جهة أخرى، أن تضع في وجه منظومة الأحزاب أشكالًا جديدة من «سياسة المتكلّم بضمير الأنا» تكون ديمقراطية في قاعدتها وتعبيريةً في آن[91]. ومؤسسات كهذه سوف يكون من شأنها على وجه التحديد أن تبطل عمليات التجريد وعمليات التحييد التي من طريقها يتمّ في المجتمعات الحديثة ربط العمل وتكوّن الإرادة السياسية بتفاعلات محكومة بوسائط. وفي حين أن المنشأة الرأسمالية والحزب الجماهيري (من حيث هو «منظمة استحواذ على السلطة محايدة إزاء رؤية العالم») هما يعمّمان ميادين الدخول الاجتماعي الخاص بهما عبر أسواق العمل والفضاءات العمومية المستقرّة، ويعاملان مؤجّريهما أو ناخبيهما باعتبارهما قوى عمل مجرّدة أو ذوات صانعة للقرار (Entscheidungssubjekte)، ويضعان هذه الدوائر حيث لا يمكن أن تتشكّل إلا الهويات الشخصية والجماعية، على مسافة منهما بوصفها بيئات محيطة بالمنظومة، فإن المؤسسات المضادة يجب أن تنزع التمايز عن جزء من ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا، وأن تسحبه من وسائط التحكّم وأن تسلّم هذه «المناطق المحرّرة» إلى آلية التفاهم التي من شأنها تنسيق الأفعال.

مهما كانت هذه التصوّرات غير واقعية، فإن لها دلالة كبيرة بالنسبة إلى المعنى السجالي لحركات المقاومة وحركات الرفض الجديدة التي تردّ الفعل

---

(91) في شأن الإيكولوجيا المزدوجة: A. Gorz, *Abschied vom Proletariat* (Frankfurt am Main: 1980), and Huber.

في شأن تأثير الأحزاب الجماهيرية الديمقراطية على سياق عالم الحياة لدى الناخبين، يراجع: C. Offe, «Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität,» in: Roth (ed.).

على استعمار عالم الحياة. وهذا المعنى هو معنى مبهم، سواء في الفهم الذاتي للمشاركين أو في الوصف الأيديولوجي للمعارضين، وذلك عندما توضع عقلانية الحداثة الثقافية بسرعة على قدم المساواة مع عقلانية الحفاظ على بقاء منظومة الفعل الاقتصادية والإدارية، وهكذا هو الأمر دائمًا عندما لا تكون عقلنة عالم الحياة مميَزة بعناية من تزايد تعقّد المنظومة المجتمعية. هذا الخلط من شأنه أن يفسّر الجبهات التي تحجب التناقضات السياسية الغريبة بين الحداثوية المضادّة للمحافظين الشباب[92] والمنافحة المحافظة الجديدة عن مابعد حداثة[93] تجرّد الحداثة المنقسمة على ذاتها (mit sich selbst zerfallende Moderne)[94] من محتواها العقلاني وآفاقها المستقبلية[95].

(3) نظرية العقلانية والسياق التاريخي. الردّ على الادّعاءات الأصولية

أريد من خلال ما تقدّم من البحث أن أمهّد إلى نظرية في الفعل التواصلي، من شأنها أن تنير الأسس المعيارية لنظرية نقدية في المجتمع، إذ يجب على نظرية الفعل التواصلي أن تمنح بديلًا من فلسفة التاريخ التي أصبحت غير قابلة للدفاع عنها، والتي كانت النظرية النقدية الأقدم عهدًا لا تزال مشوبة بها. لقد بات مندوبًا إليها بوصفها إطارًا داخله يمكن أن يتمّ من جديد استئناف البحث المتعدّد الاختصاصات عن النموذج الانتقائي للتحديث الرأسمالي. وإن الإشارات التوضيحية عن (أ) إلى حدّ (د) ربما يجب أن تجعل هذا الادّعاء مستساغًا. لكن المبحثين الآخرين المشار إليهما تحت (هـ) و(و)، يذكّراننا بأن البحث في ما كان ماركس سمّاه «التجريدات الواقعية»، لا يشمل إلا المهمات العلمية - الاجتماعية التي هي من شأن نظرية في الحداثة، وليس مهماتها الفلسفية.

---

(92) على سبيل المثال: B. Guggenberger, *Bürgerinitiativen in der Parteiendemokratie* (Stuttgart: 1980).

(93) على سبيل المثال: P. L. Berger, B. Berger and H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität* (Frankfurt am Main: 1975).

(94) الحداثة المتصدّعة التي تفرّق شملُها، الواقعة في خلاف مع نفسها. (المترجم)

(95) Jürgen Habermas, «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt,» in: *Kleine politische Schriften I-V* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 444 ff., and L. Baier, «Wer unsere Köpfe kolonialisiert,» *Literaturmagazin*, vol. 9 (1978).

كي تتأكّد من المحتوى المعياري للثقافة والفن والفكر الفلسفي، لم تعد نظرية المجتمع تحتاج إلى طرائق غير مباشرة، أي إلى نقد أيديولوجي، ومن خلال مفهوم العقل التواصلي المتواشج مع استعمال اللغة الموجّه نحو التفاهم، فهي تتوقّع من الفلسفة أن تخوض من جديد في مهمّات نسقية. وبإمكان العلوم الاجتماعية أن تدخل في علاقة تعاونية مع فلسفة يكون من شأنها أن تضطلع بمهمّة الاشتغال على نظرية في العقلانية.

ينبغي عدم التصرّف مع الثقافة الحديثة بطريقة مغايرة لتلك التي نتصرف بها مع فيزياء نيوتن واللاحقين عليه، فهي لا تحتاج أكثر ممّا يحتاج العلم إلى تعليل فلسفي. إن الثقافة هي في العصر الحديث (in der Moderne)[96]، كما رأينا من قبل، قد استخرجت من ذات نفسها تلكم البنى العقلانية التي عثر عليها ماكس فيبر ووصفها باعتبارها دوائر قيم ثقافية[97]. مع العلم الحديث ومع القانون الحديث والأخلاقيات الدنيوية (Profanethiken)[98]، ومع فنّ صار مستقلاً بذاته والنقد الفنّي المُمَأسَس، تبلورت ثلاث لحظات من العقل وذلك من دون عون من الفلسفة. حتى من دون استرشاد عبر نقد العقل المحض أو نقد العقل العملي، فإن أبناء وبنات الحداثة يتعلّمون كيف يقسّمون وكيف يتابعون التراث الثقافي في كل مرة تحت واحد من جوانب العقلانية، في مسائل الحقيقة، في مسائل العدل أو مسائل الذوق، فالعلوم تصدّ شيئًا فشيئًا العناصر المتأتية من صور العالم وتقوم بالتنازل عن تأويل للطبيعة والتاريخ برمّته. والأخلاقيات العرفانية تفرز مشاكل الحياة الجيدة وتتركّز حول الجوانب المتعلقة بالواجبات المهنية (deontisch) التي يمكن تعميمها، وذلك على نحو بحيث إن من الخير لا يتبقّى سوى العادل. والفنّ الذي صار مستقلًّا يحثّ على البصمة المحضة أكثر فأكثر دومًا للتجربة الجمالية الأساسية التي تصنع الذاتية التي فقدت مركزها، المنحرفة عن البنى المكانية والزمنية للحياة اليومية، في علاقتها بذاتها - إن الذاتية تتحرّر هنا من مواضعات الإدراك اليومي والنشاط الغائي، من مقتضيات العمل والمنفعة.

---

(96) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 437). (المترجم)

(97) «ثقافية» كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 437). (المترجم)

(98) الأخلاقيات العامّية. (المترجم)

لا تحتاج الأَحاديات الضخمة التي تشكّل توقيع الحداثة إلى تأسيس ولا تبرير في معنى التعليلات الترنسندنتالية، لكنها تحتاج حقًّا إلى تفاهم ذاتي (Selbstverständigung) على طابع هذه المعرفة وعلى إجابة ما عن كلا السؤالين: هل العقل الذي انفصل موضوعيًا بعضه عن بعض إلى لحظاته المختلفة لا يزال يستطيع أن يحافظ على وحدة ما؟ وكيف يمكن أن يتمّ التوسّط بين ثقافات الخبراء والممارسة اليومية؟

إن تأمّلات الفصل التمهيدي والفاصل التأمّلي الأوّل من المفروض أنها قد استطاعت موقّتًا أن تبين بأي وجه يمكن تداولية صورية أن تضطلع بهذه المسائل، وعلى هذا الأساس تستطيع عندئذ **نظرية العلوم** و**نظرية القانون والأخلاق**، وكذلك **الجماليات**، في ترابط مع التخصّصات التاريخية ذات الصلة، أن **تبني من جديد** (nachkonstruieren) سواء النشأة أم **التاريخ الداخلي** لهذه المركّبات الحديثة للمعرفة، التي تمايزت تحت واحد من جوانب الصلاحية في كل مرة، أكان ذلك جانب الحقيقة أو جانب الصحّة المعيارية أو جانب الأصالة. وبذلك، فإن توسّط لحظات العقل في ما بينها ليس مشكلًا أقلّ أهمّية من انفصال جوانب العقلانية بعضها عن بعض، والتي تحتها وقع التمايز بين مسائل الحقيقة ومسائل العدل ومسائل الذوق. إنه لا يحمينا ضدّ أي اختزال إمبيريقي لإشكالية العقلانية إلا المتابعة الحثيثة للدروب المتعرّجة، حيث يكون العلم والأخلاق والفن في تواصل **الواحد مع الآخر**.

في كل واحدة من هذه الدوائر تكون مسارات التمايز مصحوبة على وجه التحديد **بحركات مضادّة** لا تلبث، مع الإقرار بأولوية جانب الصلاحية الغالب في كل مرة على الجانبين الآخرين، أن تستعيد الجوانب الأخرى التي تمّ في أوّل الأمر استبعادها. هكذا، فإن **مقاربات البحث التي لا تقودها نزعة موضوعانية** هي في نطاق العلوم الإنسانية[99] تستصلح (zur Geltung bringen) وجهات نظر النقد الأخلاقي والنقد الجمالي، وذلك من دون أن تهدّد أولوية مسائل الحقيقة، وإنما بذلك فقط تصبح نظريةٌ نقدية في المجتمع أمرًا ممكنًا. إن النقاش (die Diskussion) في أخلاقيات المسؤولية وأخلاقيات القناعة وإيلاء اعتبار أكبر

---

(99) R. J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (New York: 1976; Frankfurt am Main: 1979).

لحوافز السعادة[100] من شأنه أن يفسح المجال، في نطاق الأخلاقيات ذات النزعة الكونية، أمام وجهات النظر المتعلقة بـ**حساب العواقب** و**تأويل الحاجات**، والتي تقع في ميدان الصلاحية الخاصة بالعنصر العرفاني والعنصر الإفصاحي، وعلى هذه الطريق تستطيع بعض الأفكار المادية أن تجد مدخلًا من دون أن تهدّد استقلالية العنصر الخلقي[101]. وأخيرًا، فإن الفن ما بعد الطليعي قد تميز بتزامن توجّهات واقعية وملتزمة مع امتدادات أصيلة من تلك الحداثة الكلاسيكية التي كانت بلورت خصوصية (der Eigensinn)[102] العنصر الجمالي[103]. ومع الفن الواقعي والملتزم تدخل من جديد، على مستوى ثراء الأشكال الذي أطلقته الطليعة، لحظاتُ العنصر العرفاني والعنصر الخلقي - العملي في صلب الفنّ ذاته. يبدو الأمر كأن لحظات العقل المتمايزة في شكل جذري هي في حركات مضادّة كهذه كانت تريد أن تُحيل على وحدة ينبغي الظفر بها من جديد، ولكن بلا ريب ليس على مستوى صور العالم فحسب، بل على هذا الجانب (diesseits) من ثقافات الخبراء، في نطاق ممارسة تواصلية يومية غير مشيَأة.

كيف يمكن دورًا إيجابيًا للفلسفة من هذا النوع أن يتوافق مع التحفّظ الذي تتشبّث به النظرية النقدية في شكل دائم، ليس إزاء العمل العلمي القائم فحسب، بل أيضًا إزاء الادعاءات النسقية للفلسفة؟ ألا تضع هكذا نظرية في العقلانية نفسها أمام الاعتراضات نفسها التي رفعتها البراغماتية والتأويلية عن حقّ ضدّ أي نوع من التأسيسوية (Fundamentalismus)؟[104]. ألا تكشف أبحاثٌ تستخدم مفهوم

(100) أن نظرية الخطاب حول الإتيقا (Diskurstheorie der Ethik) المقترَحة من طرف ك. أ. آبل (K. O. Apel, «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage der Begründung ethischer Normen,» in: *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976),) ومن طرفي، إنما تعتبر حساب العواقب وقبل كل شيء تأويل الحاجات بوصفهما مكوّنين جوهريين في الحجاج الأخلاقي، هو أمرٌ أكّدته س. بنحبيب: S. Benhabib, «The Methodological Illusions of Modern Political Theory,» *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 21 (1982), pp. 47 ff.

(101) من وجهة النظر هذه، ما هو جدير بالقراءة من قبلُ ومن بعدُ هو هذا النص:
M. Horkheimer, «Materialismus und Moral,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2 (1933), pp. 162 ff.

(102) المنطق الخاص، الاستقلال القوي... ليس في معنى العناد بل في معنى ادّعاء الصلاحية وفق حسّ ذاتّي بالخصوصية يمكن أن يصل إلى حدّ الممانعة وتفجير طاقات التحرّر. (المترجم)

(103) P. Bürger, *Theorie der Avantgarde* (Frankfurt am Main: 1974).

(104) R. Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (Frankfurt am Main: 1981).
[Fundamentalismus النزعة الأصولية. (المترجم)]

العقل التواصلي من دون خجل عن ادّعاءات تبرير ذات نزعة كونية لا بدّ من أن تسقط أمام الشكوك مابعد الفلسفية المعلّلة جيدًا ضدّ نظريات الأصل ونظريات التعليل النهائي (Letztbegründungstheorien)[105]؟ ألم يكن التنوير التاريخاني (historistisch) والمادّية قد أجبرا الفكر الفلسفي على ضرب من ضبط النفس (Selbstbescheidung)[106] الذي لا بدّ من أن تبدو المهمّة المتعلقة بإرساء نظرية في العقلانية بالنسبة إليه أمرًا نابعًا من حماسة مفرطة؟ إن نظرية الفعل التواصلي تصبو بالفعل نحو تلك اللحظة من اللامشروطية (Unbedingtheit) التي هي مثبّتة مع ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد في صلب شروط مسارات تكوّن الإجماع، ومن حيث هي ادّعاءات فإنها تتعالى على كل هذه التقييدات المكانية والزمنية، كل هذه التقييدات المحلّية للسياق في كل مرة. وعلى هذه الأسئلة لن أجيب بالاعتماد على الحجج التي سبق عرضها في المقدّمة، بل أودّ في الختام أن أسوق فقط حجّتين منهجيتين تنطقان ضدّ الزعم بأن نظرية الفعل التواصلي قد جلبت لنفسها إثم الادعاءات التأسيسوية.

ينبغي على المرء بادئ الأمر أن يرى كيف تغير الفلسفة من دورها عندما تدخل في تعاون مع العلوم، فمن حيث هي عنصر مغذٍّ بالنسبة إلى نظرية في العقلانية فهي تنخرط في تقسيمِ عملٍ مع العلوم التي تعتمد نهج إعادة البناء (rekonstruktiv)، وترتبط بالمعرفةَ قبلَ النظرية لذواتٍ متكلّمة، فاعلة وحاكمة بكفاءة، كما ترتبط أيضًا بمنظومات معرفة جماعية موروثة، من أجل إدراك أسس العقلانية الخاصة بالتجربة والحكم، والفعل والتفاعل اللغوي. وحتى إعادات البناء (Rekontruktionen) التي تتمّ بواسطة وسائل فلسفية تحتفظ في هذا السياق بطابع افتراضي (hypothetisch)، وبسبب ادّعائها القوّي الكونيةَ تحديدًا هي متوقّفة على اختبارات (Überprüfung)[107] أخرى تتمّ في شكل غير مباشر، وهذا يمكن أن يحدث على نحو بحيث إن إعادات البناء التي تمسّ المفترضات الكليةَ والضروريةَ للفعل الموجّهِ نحو التفاهم، وللقول (Rede) الحجاجي والتجربة والفكر المُمَوْضِع

(105) نظريات العلة الأخيرة. (المترجم)

(106) في معنى التواضع الإرادي. (المترجم)

(107) تشتمل اللفظة على معاني الامتحان والتحقّق والمراجعة والتقويم والمراقبة وإعادة النظر. (المترجم)

والحكم الخلقي والنقد الجمالي، تفضي إلى نظريات تجريبية من المفروض أن تفسّر الظواهر **الأخرى**: من قبيل التطوّر الجنيني للغة والقدرات التواصلية والحكم الخلقي والمهارة الاجتماعية، أو التغير البنيوي للصور الدينية - الميتافيزيقية عن العالم، أو تطوّر المنظومات القانونية، وعمومًا أشكال الإدماج الاجتماعي.

حاولت من زاوية تاريخ النظريات أن أبين بالاعتماد على أعمال ج. هـ. ميد وماكس فيبر ودوركهايم، كيف أن مراحل العمل في العلوم التجريبية ومراحل العمل في تحليل المفاهيم الفلسفية هي في هذا النوع من النظرية القائم في الوقت ذاته على التجربة وعلى إعادة البناء، عبارة عن مراحل متداخلة الواحدة في الأخرى. إن نظرية المعرفة التكوينية التي وضعها بياجيه هي أفضل مثال على هذا النوع من تقسيم العمل على أساس التعاون[108].

إن فلسفةً تعرض نتائجها على هكذا اختبارات غير مباشرة، إنما يقودها الوعي بقابلية الخطأ (fallibilistisch)، وبأن نظرية العقلانية، التي كانت ذات مرّة تريد أن تتطوّر بمفردها، يمكن أن تُرجى منذ الآن من الانسجام (Kohärenz) السعيد بين شذرات نظرية مختلفة، فإن **الانسجام** على المستوى الذي عليه توجد النظريات في علاقة تكامل وافتراض متبادل، هو المقياس الوحيد للحكم، وذلك أنه لا تكون صائبة أو خاطئة إلا القضايا المفردة التي يمكن استنباطها من النظريات، وبمجرّد أن نتخلّى عن الادّعاءات التأسيسوية، لن يكون من حقّنا أن نعوّل على أي تراتب بين العلوم، فإن النظريات - أكان مصدرها العلوم الاجتماعية أم الفلسفة - ينبغي أن **تتلاءم بعضها مع بعض**، وإلا فإن كل واحدة سوف تضع الأخرى تحت ضوء إشكالي، وينبغي فقط أن نراقب ما إذا كان يكفي أن نراجع واحدة منها فقط في كل مرة.

---

(108) R. F. Kitchener, «Genetic Epistemology, Normative Epistemology, and Psychologism,» *Synthese*, vol. 45 (1980), pp. 257 ff.; Th. Kesselring, *Piagets genetische Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik* (Frankfurt am Main: 1981),

أنا نفسي بحثت في الخصوصية المنهجية للعلوم التي تنتهج أسلوب إعادة البناء، وذلك بالاعتماد على مثال تقسيم العمل بين الفلسفة وعلم النفس ضمن نظرية كولبورغ عن تطوّر الوعي الخلقي:
Jürgen Habermas, «Interpretieve Sociale Wetenschap versus radicale Hermeneutiek» *Kennis Methode*, vol. 5 (1981), pp. 4 ff.

إن حالة الاختبار (der Testfall) بالنسبة إلى نظريةٍ في العقلانية، من خلالها كان الفهم الحديث للعالم يريد أن يتأكّد من طابعه الكوني (Universalität)، وهي مع ذلك لا تتأتّى إلا عندما يمكن أن تتوضّح الوجوه المظلمة من الفكر الأسطوري، وأن تُفسَّر التعابير العجيبة للثقافات الغريبة، وأن تُفسَّر **على نحو** بحيث إننا لسنا نفقه مسارات التعلّم التي تفصلـ«ـنا» عنـ«ـهم» فحسب، بل أن نتفطّن أيضًا إلى ما **نسيناه ممّا تعلّمناه** (verlernt)[109] في مجرى مسارات التعلّم. إن نظرية في المجتمع، لا يحقّ لها أن تستبعد في شكل قبلي هذه الإمكانية حول نسيان ما تعلّمناه (Verlernen)، هي ينبغي عليها أيضًا أن تسلك سلوكًا نقديًا ضدّ الفهم المسبق (Vorverständnis) المتأتي من المحيط الاجتماعي الخاص بها، وبالتالي أن تكون منفتحة على نقد الذات. ولا تنكشف مسارات النسيان لما تعلّمناه إلا عبر نقد التشويهات التي تجد علّتها في الاستنزاف الانتقائي لطاقات العقلانية وطاقات التفاهم التي كانت متاحة ذات مرة لكنها قد أُهدرت.

إن نظرية المجتمع المستندة إلى نظرية الفعل التواصلي لا يمكن سببًا آخر أيضًا أن تقع في ضلال التأسيسوية. فبمقدار ما تتّصل ببنى عالم الحياة، هي ينبغي عليها بالتحديد أن تكشف عن خلفية معرفية، لا أحد يستطيع أن يتوفر عليها في شكل تحكّمي، فإن عالم الحياة بالنسبة إلى المنظّر كما بالنسبة إلى العامّي هو «معطى» في بادئ الأمر بوصفه عالمَ حياته، وعلى الحقيقة بطريقة لا تخلو من مفارقة. إن نمط الفهم المسبق أو المعرفةِ الحدسية، والذي انطلاقًا منه نحن نتعايش (aus der heraus wir zusammen leben) ونفعل ونتكلّم الواحد مع الآخر، هو يختلف، كما سبق أن رأينا، على نحو جوهري عن نوع المعرفة الصريحة بشيء ما. إن المعرفة الأفقية (das Horizontwissen)[110] التي تحمل الممارسة التواصلية اليومية بطريقة **غير مصرّح بها** (unausgesprochen)[111]، هي نموذجية (paradigmatisch) بالنسبة إلى **اليقين** الذي به تكون خلفية عالم الحياة حاضرة، ومع ذلك لا يستوفي مقياسَ **المعرفة** التي توجد في علاقة داخلية مع ادّعاءات الصلاحية، ولهذا السبب يمكن

(109) ما طرحناه من معارفنا. (المترجم)

(110) قد نقول «أفق المعرفة». (المترجم)

(111) بطريقة صامتة، غير مقولة، غير منطوق بها. (المترجم)

أن يتمّ نقدها، فما يوجد خارج كل شكّ سوف يظهر وكأنه أمر لا يمكن أن يصبح إشكاليًا أبدًا، ومن حيث هو غير إشكالي بإطلاق، فإن عالم الحياة يمكن في كل الأحوال أن ينهار. إنه تحت ضغط الوضعية التي يعرض لنا فيها مشكل ما فحسب، إنما يتمّ اقتلاع المكّونات المفيدة لخلفية معرفية ما من نمط الألفة التي لا جدال فيها، وجلبها إلى الوعي بوصفها شيئًا يحتاج إلى **التيقّن** (Vergewisserung)[112] منه. وحده زلزال يجعلنا نتنبه إلى أننا كنّا نعتبر الأرض التي عليها يوميًا نقف ونمشي، أمرًا لا يتزعزع. وحتى في وضعيات كهذه، فإنه لا يصبح أمرًا غير يقيني إلا مقطع صغير من الخلفية المعرفية ينفصل عن حجزه في موروثات مركّبة وعلاقات تضامنية ومهارات. إن الخلفية المعرفية، متى توفرت لنا فرصة موضوعية كي نتفاهم على وضعية أصبحت إشكالية، لا تتحوّل إلى معرفة صريحة إلا قطعة قطعة.

عن هذا الأمر نتج استتباعٌ منهجي مهم بالنسبة إلى العلوم التي تتعامل مع التراث الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية للأفراد (von Individuen)[113] - استتباع حوله كانت البراغماتية والفلسفة التأويلية، كل منهما على طريقتها، قد اتّخذت موقفًا واضحًا، عندما شكّت في إمكان الشكّ الديكارتي. ومع ذلك، فإن ما لم يعترف به ألفريد شوتز الذي قدّم وصفًا مقنعًا جدًّا عن نمط الألفة التي لا جدال فيها لعالم الحياة، هو هذا المشكل تحديدًا: أنَ الأمر لا يتوقّف على اختيار موقف نظري، كي يتوارى أو ينفتح عالمُ حياة ما في بدهيته (Selbstverständlichkeit) المعتمة أمام النظرة الباحثة للفينومينولوجي، فإنه لا توجد تحت تصرّفه جملةُ (Totalität) الخلفية المعرفية بكاملها التي عليها يقوم بناء عالم الحياة أكثر ممّا توجد عند أي عالم اجتماعي؛ اللهمّ إلا أن يطرأ **تحدٍّ موضوعيٌ** في ضوئه قد يصبح **عالم الحياة برمّته إشكاليًا**. ولذلك، فإن نظرية تريد أن تتيقّن من البنى الكونية لعالم الحياة، لن تستطيع أن تبتدئ (ansetzen) في شكل ترنسندنتالي، إذ لا يمكنها سوى

(112) التثبّت والتحقّق والتأكّد. (المترجم)

(113) هذه العبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 442). (المترجم)

أن تأمل في أن تكون ناضجة بالنسبة إلى **علّة وجود**(114) موضوعاتها، إذا ما كان ثمّة سبب للافتراض بأن السياق الموضوعي للحياة، حيث يجد المنظّر نفسه سلفًا، يسهر على أن تنفتح لها **علّة المعرفة**(115).

يلتقي هذا الاستنتاج في مغزاه مع نقد العلم الذي عرضه هوركهايمر في دراسته البرنامجية **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**: فإن التصوّر التقليدي للنظرية هو منتزع بالتجريد من الممارسة العلمية كما تتمّ داخل تقسيم العمل على مستوى معين. وهي تقابل نشاط العالِم، كما يتمّ القيام به في المجتمع بجانب سائر النشاطات الأخرى، وذلك من دون أن تصبح الرابطة بين الأنشطة الفردية شفّافة في شكل مباشر. ولذلك، في ظلّ هذا التصوّر لا تظهر الوظيفة الاجتماعية الفعلية للعلم، ولا يظهر ماذا تعني النظرية في الوجود الإنساني، بل ماذا تعني في الدائرة المنفصلة، حيث يتمّ إنتاجها تحت الشروط التاريخية»(116). وبعين الضدّ من ذلك، فإن النظرية النقدية في المجتمع مدركة للمرجعية الذاتية (Selbstbezüglichkeit) في مشغلها، وتعرف أنها هي نفسها تنتمي أيضًا، عبر نشاطات المعرفة، إلى السياق الموضوعي للحياة الذي تسعى إلى الإمساك به. إن السياق الذي تنشأ فيه النظرية لا يبقى أمرًا خارجًا عنها، بل هي تتلقّاه في ذاتها في شكل متفكّر: «في هذا النشاط الفكري تدخل أيضًا الضرورات والغايات، والتجارب والمهارات، والعادات والميولات في الشكل الحاضر من الكيان الإنساني»(117). والشيء ذاته يصحّ على سياق التطبيق: «ومثل تأثير الموادّ على النظرية، كذلك أيضًا تطبيق النظرية ليس مسارًا علمويًا داخليًا (innerszientivischer)، بل هو في الوقت ذاته مسار مجتمعي»(118).

---

(114) باللاتينية في النص الألماني: «ratio essendi». (المترجم)

(115) باللاتينية في النص الألماني: «ratio cognoscendi». (المترجم)

(116) M. Horkheimer, «Traditional and Critical Theory (1937),» in: *Critical Theory: Selected Essays* (London: 1975) p. 253.

(117) Ibid., p. 260.

(118) Ibid., p. 252.

بالطريقة نفسها كنت في ذلك الوقت قد عينتُ الترابطَ بين نظرية المجتمع والممارسة الاجتماعية: «إن المادّية التاريخية إنما تريد أن تقدّم تفسيرًا عن التطوّر الاجتماعي يكون من الإحاطة بحيث إنه يمتدّ إلى سياق نشأة النظرية ذاتها كما إلى سياق تطبيقها، إذ من شأن النظرية أن تمنح الشروط التي من خلالها يصبح =

كان ماركس، في المقدّمة الشهيرة إلى نقد الاقتصاد السياسي لعام 1857، قد استخدم بالنسبة إلى واحد من مفاهيمه الأساسية المركزية نمط التفكّر الذي اشترطه هوركهايمر. وها هنا، فسّر ماركس لماذا ترتكز الافتراضات الكبرى للاقتصاد السياسي على تجريد يبدو في ظاهره بسيطًا، ولكن من حيث منطق البحث هو في واقع الأمر عسيرٌ، ومن حيث استراتيجية المفاهيم يفتح آفاقًا جديدة: «لقد كان بمنزلة تقدّم هائل منذ آدم سميث، عندما أعرض عن كل تعين متعلّق بالنشاط المنتج للثروة واقتصر على العمل بإطلاق، لا المصنع ولا العمل التجاري ولا العمل الزراعي، بل هذا وذاك جميعًا. ومع الكلّية (Allgemeinheit) المجرّدة للنشاط الخالق للثروة، نحن لدينا أيضًا كلّية الموضوع المعين بوصفه ثروة، منتوجًا عمومًا أو مرة أخرى بوصفه عملًا عمومًا بوصفه عملًا ماضيًا، مُمَوْضَعًا (vergangene, vergegenständlichte arbeit). أما إلى أي حدّ كان هذا الانتقال صعبًا وكبيرًا، فإن ذلك يتبين جليًا من أن آدم سميث نفسه ما فتئ يسقط من جديد من وقت إلى آخر في المنظومة الفيزيوقراطية (physiokratisch)[119]. والحال أنه يمكن أن يظهر بذلك كأنه تمّ العثور على العبارة المجرّدة عن العلاقة الأكثر بساطة والأقدم عهدًا فحسب، حيث يبرز البشر - في أي شكل من المجتمع - باعتبارهم منتِجين. وهذا أمر صحيح من ناحية معينة، أما من ناحية أخرى فلا. إن اللامبالاة إزاء عمل معين تتماشى مع شكل من المجتمع، حيث ينتقل الأفراد بسهولة من عمل إلى آخر، وحيث يكون نوع معين من العمل من قبيل الصدفة بالنسبة إليهم، وبالتالي عملًا لامباليًا. إن العمل هو هنا قد أصبح ليس بمنزلة مقولة فحسب، بل في الواقع الفعلي بمنزلة وسيلة لخلق الثروة عمومًا وكفّ عن أن يكون تعينًا مرتبطًا

= ممكنًا من الناحية الموضوعية قيامُ تفكّر ذاتي في تاريخ النوع؛ ومن شأنها في الوقت ذاته أن تسمّي المخاطَب الذي يستطيع بمساعدة النظرية أن يسلّط الضوء على نفسه وعلى دوره التحرّري المحتمل في مسار التاريخ. وبالتفكّر في سياق نشأتها واستباق سياق تطبيقها، تتصوّر النظريةُ نفسَها بوصفها لحظة ضرورية محفِّزة لرابطة الحياة الاجتماعية التي تحلّلها، وفي الحقيقة هي تحلّلها بوصفها رابطة إكراه شاملة، وذلك من زاوية نظر تجاوزها الممكن». Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: 1971), p. 9.

(119) نسبة إلى الفيزيوقراطيين الفرنسيين في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، القائلين بفكرة «physiocratie» أي «حكومة الطبيعة». وهو مصطلح نحته بيار صمويل دو بون دي نمور (Pierre Samuel du Pont de Nemours) (ت. 1817). وتقوم على «فكرة أن كل ثروة تأتي من الأرض، وأن الطبقة المنتجة الوحيدة هي طبقة الفلاحين، وأنه توجد قوانين طبيعية قائمة على الحرية والملكية الخاصة يكفي احترامها من أجل الحفاظ على نظام كامل». (المترجم)

ارتباطًا وثيقًا مع الأفراد في حالة جزئية ما. وإن هكذا حالة هي توجد بأقصى ما يكون من التطوّر في شكل الوجود (Daseinsform)[120] الحديث للمجتمعات البرجوازية - في الولايات المتحدة. ها هنا إذًا، إنما يصبح تجريدُ مقولة 'العمل'، 'العمل بعامة'، العمل **لا أكثر ولا أقلّ** (sans phrase)[121] الذي هو نقطة انطلاق الاقتصاد الحديث، حقيقيًا بصورة عملية (praktisch wahr) لأوّل مرة»[122]. لم يكن آدم سميث يستطيع أن يضع أسس الاقتصاد الحديث إلا بعد أن يكون قد نشأ نمطُ إنتاجٍ مثل النمط الرأسمالي، الذي فرَضَ بفضل التمايز الذي وقع في منظومة اقتصادية محكومة عبر قيم التبادل، التحوّلَ من النشاطات العينية إلى الخدمات المجرّدة، وبفضل هذا التجريد الواقعي استولى على عالم العمل ومن ثمّ خلق **مشكلًا** بالنسبة إلى المعنيين بالأمر: «إن التجريد الأكثر بساطة إذًا، الذي وضعه الاقتصاد الحديث في الصدارة، والذي يعبّر عن علاقة عريقة وصالحة بالنسبة إلى أشكال المجتمعات كافّة، هو مع ذلك لا يظهر في هذا التجريد بوصفه حقيقيًا بصورة عملية إلا بوصفه مقولة خاصة بالمجتمع الأكثر حداثةً»[123].

إن نظرية في المجتمع تدّعي الكلّية في مفاهيمها الأساسية من دون أن تستطيع حملها على موضوعها بالطريقة البسيطة المتعارف عليها، إنما تبقى حبيسة المرجعية الذاتية التي برهن عليها ماركس بالاستناد إلى مثال العمل المجرّد. وكنت قدّمت تأويلًا عن التجريد وممارسة اللامبالاة (Vergleichgültigung) إزاء العمل العيني باعتبارها حالة خاصة من تحوّل ميادين الفعل المهيكلة تواصليًا إلى تفاعلات محكومة بوسائط، وهو تأويل من شأنه أن يفكّ شيفرة تشوّهات عالم الحياة، وذلك بمساعدة مقولة **أخرى**، ألا وهي مقولة الفعل الموجّه نحو التفاهم. وعلى هذه المقولة يسوغ أيضًا ما كان ماركس قد شرحه عن مقولة العمل «... إن المقولات الأكثر تجريدًا هي نفسها، وعلى الرغم من صلاحيتها - وعلى وجه التحديد بسبب تجريدها - بالنسبة إلى العصور كافّة، هي مع ذلك وفي تعين هذا

---

(120) شكل الحياة. (المترجم)

(121) وردت العبارة بالفرنسية في النص الألماني لماركس، وتعني «من دون أي عبارات أخرى»، من دون أي تخصيص آخر. (المترجم)

(122) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin: 1953), pp. 24 f.

(123) Ibid., p. 25.

التجريد ذاته، لا تعدو أن تكون نتاج العلاقات التاريخية، وهي لا تمتلك كامل صلاحيتها (Vollgültigkeit) إلا بالنسبة إلى هذه العلاقات وفي نطاقها»[124]. وإن نظرية الفعل التواصلي بإمكانها أن تفسّر لماذا يكون الأمر على هذا النحو: إن التطوّر المجتمعي هو نفسه ينبغي أن يسمح بنشوء وضعيات إشكالية (Problemlagen) من شأنها أن تفتح أمام المعاصرين مدخلًا مميزًا نحو البنى الكلّية لعالم الحياة الخاص بهم.

الآن، فإن نظرية الحداثة التي رسمت معالمها الكبرى إنما تسمح لنا بأن نعترف آخر المطاف بالأمر التالي: في المجتمعات الحديثة تتوسّع المجالات العرضية (Kontingenzspielräume)[125] بالنسبة إلى التفاعلات التي تخلّصت من سياقاتها المعيارية، إلى حدّ بحيث إن خصوصية (der Eigensinn) الفعل التواصلي، سواء في أشكال التبادل غير المُمَأسَسة داخل دائرة الحياة العائلية الخاصة أو في الفضاء العمومي الذي يحمل صبغة الوسائط الجماهيرية، إنما «تصبح حقيقية بصورة عملية». وفي الوقت ذاته تتسلّل مقتضيات المنظومات الفرعية التي صارت مستقلّة بنفسها إلى قلب عالم الحياة، وعبر طرائق النقدنة والبرقرطة تجبر الفعل التواصلي على أن يتماثل مع ميادين الفعل المنظّمة صوريًا، وحتى هناك، حيث تكون آلية التفاهم التي تنسّق الأفعال ضروريةً من الناحية الوظيفية. وربّما يستطيع هذا التهديد المستفزّ، هذا النوع من التحدّي الذي يضع البنى الرمزية لعالم الحياة **في جملته** موضعَ سؤال، أن يبين لنا في شكل مستساغ، لماذا أصبحت هذه البنى متاحة **بالنسبة إلينا**.

(124) Ibid., p. 25.

(125) مجالات الاحتمال، الطوارئ، الأحداث غير المتوقعة، الصدفة... (المترجم)

ثبت المصطلحات

أُعِدَّ ثبت المصطلحات هذا على أساس أن لغة هبرماس الفلسفية والسوسيولوجية ضمن كتاب **نظرية الفعل التواصلي** تحتوي على نوع لافت من التجديد في بنية العبارة المفكّرة؛ إذ ما عاد الأمر يقتصر على خلق «مفاهيم» مفردة في ألفاظ معزولة تختلط باللغة العادية، بل بات يقوم على بناء مدوّنة تفكير أو صياغات اصطلاحية خاصة ربما تكون مفرداتها معروفة لكن تركيبها في إطار شبكة من المقاصد النظرية أو النقدية هو نمط بحثي مستقل بنفسه بشكل خاص ومطلوب لذاته. كما تمّ الاستغناء قصدًا عن اللغة الفرنسية في إثبات المصطلحات، حيث إن العلاقة بين اللغة الأصلية لنصّ هبرماس (الألمانية) واللغة الأمّ لهذه الترجمة (العربية) ولغة الجماعة العلمية العالمية المهيمنة اليوم (الإنكليزية) ما عادت في حاجة حاسمة إلى استحضار مساهمة اللغة الفرنسية بشكل رسمي (شبه كولونيالي) في وادٍ اصطلاحي خاص بها في ما يتعلق بالنصوص الألمانية.

عربي	إنكليزي	ألماني
عمل/ عملية التفاهم	act of reaching understanding	Akt der Verständigung
الوعي اليومي	everyday consciousness	Alltagsbewusstsein (das)
التصوّر اليومي عن عالم الحياة	everyday concept of the lifeworld	Alltagskonzept der Lebenswelt

Alltagsverständnis (das)	the everyday understanding	الفهم اليومي
Aneignung einer zugeschriebenen Identität	appropriation of an ascribed identity	تملّك هوية معزوّة/ مسنَدة
Angemessenheit (kognitive)	cognitive adequacy	الملاءمة العرفانية
Angemessenheit von Wertstandards	adequacy of standards of value	ملاءمة مقاييس القيمة
Anreiz durch erwartete Belohnung (der)	inducement through the expectation of reward	الترغيب عبر المكافأة المتوقعة
Anspruch auf Universalität (der)	a claim to universality	ادّعاء الكونية
Anwendung des Systemmodells	applying the systems model	تطبيق أنموذج المنظومات
Argumentationsverfahren	argumentation procedures	إجراءات حجاجية
argumentative Behandlung von Wahrheitsansprüchen	argumentative handling of truth claims	معالجة حجاجية لادّعاءات الحقيقة
Art der Ansprüche (die)	kind of claim	نوع الادعاءات
Art der Aufgabenstellung	the setting of the problem	طريقة طرح المهمات
asketische Weltbeherrschung	ascetic mastery of the world	سيطرة متنسّكة على العالم
askriptiven Merkmalen	ascriptive properties	خصائص إسنادية/ خصائص إلزامية تُعزى سلفًا إلى الفاعل

assertorische Sätze	assertoric sentences	جمل تقريرية
Aura des Heiligen (die)	the aura of the sacred	هالة المقدّس
Ausdehnung des Rechts	expansion of law	توسّع القانون
außersprachliche Referenz	extralinguistic reference	مرجعية خارجة عن اللغة
Äußerungen (expressive)	expressive manifestations	تعابير/ تلفّظات إفصاحية
autoritäres Potential	authoritarian potential	الطاقة التسلّطية
Autorität des Heiligen	authority of the sacred	سلطة المقدّس
autoritative Erklärungen	authoritative explanations	تصريحات ذات نفوذ
autoritative Ermahnungen	authoritative admonitions	مواعظ ذات نفوذ
Barmherzigkeit (hermeneutische)	hermeneutic charity	إحسان تأويلي/ حسن الظنّ التأويلي
Bedeutungskonventionen	meaning conventions	مواضعات الدلالة
Befolgung der Gesetze	compliance/obedience to laws	الإذعان/ الامتثال للقوانين
Begründung von Überzeugungen	reasons for convictions	تعليل القناعات
Begründungspotential (ein)	a potential for grounding	طاقة تعليل
Begründungsproblematik	the problem of justification	إشكالية التعليل/ مشكل التبرير
Berufsarbeit	labor in one's calling	عمل دعوي/ عمل مهني

Berufsaskese	vocational asceticism	التنسّك المهني/ الدعوي
Berufskultur	vocational culture	ثقافة دعوية/ ثقافة مهنّية
besseres Argument	the better argument	أفضل حجّة
Beziehung zwischen dem ''Me'' und dem ''I''	a relation between the «me» and the «I»	العلاقة بين «نفسي» و«أنا»
Bezugsperson	reference person	شخص مرجعي/ شخصية مرجعية
Bildung der Identitäten	the formation of identities	تكوّن الهويات
Bildung von Öffentlichkeiten	formation of public spheres	تكوّن فضاءات عمومية
Bindungseffekt (der)	binding effect	المفعول الإلزامي
Brüderlichkeitsethik	ethic of brotherliness	أخلاقيات الأخوّة/ أخلاق إخوانية
Brüderlichkeitsethik	ethic of brotherliness	إتيقا الأخوّة/ أخلاقيات إخوانية
bürgerliche Kulturkritik	bourgeois cultural criticism	النقد البورجوازي للثقافة
bürokratische Austrocknung der politischen Öffentlichkeit	bureaucratic desiccation of the political public sphere.	التجفيف البيروقراطي للفضاء العمومي السياسي
deiktische Ausdrücken	deictic expressions	عبارات مشيرية
deskriptive Aussagen	descriptive statements	منطوقات وصفية

Desozialisierung	desocialization	نزع الصفة الاجتماعية/ نزع الطابع الاجتماعي
Deutung dessen, was der Fall ist	interpreting what is actually the case	تأويل واقع الحال
Deutungsprozeduren	interpretative procedures	إجراءات تأويلية
Dezentrierung eines egozentrisch geprägten Weltverständnisses	decentration of an egocentric understanding of the world	نزع المركزية عن فهم للعالم مطبوع بمركزيّة الأنا
differenzierte Gesellschaften	differentiated societies	مجتمعات متمايزة
Dingwahrnehmung	perception of things	إدراك الأشياء
Diskurs (der Weg vom kommunikativen Handeln zum)	path from communicative action to discourse	الطريق من الفعل التواصلي إلى الخطاب/ النقاش
Diskursethiken	discourse ethics	أخلاقيات الخطاب/ إتيقيات الخطاب
diskursive Verbindlichkeit	discoursive binding	إلزام خِطابي/ بواسطة الخطاب
diskursive Vereinbarung	discoursive agreement	اتفاق بواسطة الخطاب
Ehrfurcht gebietende Autorität (eine)	an authority commanding respect	سلطة تفرض الهيبة
Eigensinn der kulturellen Moderne	the independent logic of cultural modernity	خصوصية/ روح الحداثة الثقافية
Ein Ein-Welt-Begriff	a one-world concept	مفهوم-عن-عالم-واحد

ein normativ zugeschriebenes Einverständnis	normatively ascribed agreement	توافق يتمّ عَزْوُه معياريًا
Einheit des Kollektives	unity of the collectivity	وحدة الكيان الجمعي
Einheit einer Kommunikationsgemeinschaft	unity of a communication community	وحدة جماعة تواصلية
Einigungsprozess (der)	process of reaching agreement	مسار توافقي
Einlösung von Geltungsansprüchen	Redeeming validity claims	الإيفاء بادّعاءات الصلاحية
Einstellungsübernahme	taking the attitude of the other	تبنّي المواقف/ الأخذ بموقف الغير
Einverständnisgeltung	validity based on consensus	صلاحية التوافق/ قائمة على توافق
Einverständnishandeln (das)	action based on agreement	الفعل التوافقي
Einwortäusserungen	one-word utterances	التعابير من لفظ واحد
emanzipatorisches Potential	emancipatory potential	الطاقة التحريرية/ طاقة التحرّر
Ende der Subjektphilosophie	end of the philosophy of the subject	نهاية فلسفة الذات
Entbindung kognitiver Potentiale	the release of cognitive potential	إطلاق الطاقات العرفانية
Entdogmatisierung	dedogmatization	نزع الطابع الدوغمائي
Entkoppelung von System und Lebenswelt	the uncoupling of system and lifeworld	فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة

Entlastungseffekt (der)	relief effect	المفعول التخفيفي
Entlastungsmechanismen	relief mechanisms	آليات التخفيف
entmythologisiert	demythologized	مجرّد من الأساطير
Entpersönlichung	depersonalizing, depersonalization	محو الشخصية/ التجريد من الطابع الشخصي
Entscheidungsfreiheit	freedom of decision	حرية القرار/ حرية الخيار
entsozialisierte Dingwahrnehmung	desocialized perception of things	إدراك الأشياء على نحو مجرّد من الطابع الاجتماعي
Entzauberung der Welt	disenchantment of the world	نزع السحر عن العالم
Entzauberung des sakralen Bereichs	disenchantment of the domain of the sacred	نزع السحر عن ميدان المقدّس
Entzauberungsprozess (der)	process of disenchantment	مسار نزع السحر
epistemisches Subjekt	an epistemic subject	ذات إبيستيمية
Erfolgsansprüchen	success claims	ادّعاءات النجاح
erfolgsorientiertes Handeln (Instrumentelles Handeln/ Strategisches Handeln)	action oriented to success	فعل موجّه نحو النجاح
Erfüllungsbedingungen	conditions of satisfaction	شروط الاستيفاء/ التحقيق

Erhaltung von Strukturmustern	pattern maintenance	الحفاظ على النماذج البنيوية
Erlebnissätze	experiential sentences	جمل حول تجارب الحياة/ جمل حول التجارب المعيشة
Erzählerperspektive	perspective of narrator	منظور السارد
Erzählpraxis	narrative practice	الممارسة السردية
expressive Äußerung	first-person utterance, expressive manifestation	تعبير إفصاحي، تلفّظ إفصاحي
expressive Einstellung	expressive attitude	موقف إفصاحي/ تعبيري
expressive Sätze	expressive sentences	جمل إفصاحية/ تعبيرية
expressiver Bestandteil	expressive component	المكوّن الإفصاحي
formal organisierte Handlungsbereiche	formally organized domains of action	ميادين فعل منظَّمة صوريًا
formale Bedingungen möglicher Verständigung	formal conditions of possible understanding	الشروط الصورية للتفاهم الممكن
Formen der diskursiven Willensbildung	forms of discursive will-formation	أشكال تكوين الإرادة بواسطة الخطاب
Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigung	forms of the intersubjectivity of mutual understanding	أشكال بيذاتية التفاهم الممكن
Formierung von Persönlichkeitsstrukturen	formation of personality structures	تشكيل بنى الشخصية

fragmentiertes Bewusstsein	fragmented consciousness	الوعي المفتّت/ المجزّأ
freiheitsverbürgende Verrechtlichung	freedom-guaranteeing juridification	قوننة ضامنة للحريات
Freiheitsverlust (der)	loss of freedom	فقدان الحرية
freischwebende kulturelle Gehalte	free-floating cultural contents	مضامين ثقافية متأرجحة
Freisetzung des kommunikativen Handelns	freeing of communicative action	تسريح الفعل التواصلي
Führungsschicht (die)	a leading social stratum	طبقة القيادة
Funktion der Verständigung	function of reaching understanding	وظيفة التفاهم
funktionale Imperative	functional imperatives	المقتضيات الوظيفية
Funktionen der Anpassung und der Realitätsbewältigung	functions of adapting and mastering reality	وظائف التكييف والسيطرة على الواقع
Fürwahrhalten (das)	holding-for-true	اعتبار الشيء حقيقيًا/ اعتقاد أنّه حقّ/ ظنّ
Gebärdensprache	conversation of gestures/language of gestures	لغة الإيماءات/ التحادث بواسطة الإيماءات
Geldcode (der)	the money code	شيفرة المال/ مدوّنة المال
Geltende (das kollektiv)	valid (what is collectively)	ما هو سائغ (بشكل جمعي)
Geltung (soziale)	the social currency	الصلاحية (الاجتماعية)

Geltungsanspruch (der)	validity claim	ادّعاء الصلاحية
Geltungsbasis der Rede (die)	the validity basis of speech	قاعدة الصلاحية الخاصة بالكلام
Geltungszusammenhänge	relations of validity	روابط الصلاحية
gemeinsam beherrschte (oder ohne Schwierigkeiten übersetzbare) Sprache	a shared (or easily translatable) language	لغة مشتركة مسيطَر عليها (أو قابلة للترجمة من دون صعوبات)
gemeinsame Situationsdefinitionen	common definitions of situations	التعريفات المشتركة للوضعية/ للمقام
Gemeinschaftshandeln (das)	communal social action	فعل الجماعة/ فعل جماعوي
generalisierte Formen der Kommunikation	generalized forms of communication	الأشكال المعمّمة من التواصل
Genese des Selbst (die)	the genesis of the self	نشوء الذات
Gesellschaftshandeln (das)	rationally regulated action	فعل المجتمع/ فعل مجتمعي
Gesetzesethik	Ethics of the law	إتيقا القانون/ أخلاقيات قانونية
Gesetzmäßigkeiten	lawlike regularities	شرعيات/ مطابقات قانونية
Gesinnungsethik	ethic of conviction	أخلاقيات القناعة/ إتيقا الاقتناع
Gesinnungsreligiosität	religiosity of conviction	تدين الاقتناع/ القناعات
gestenvermittelte Interaktionen	gesture-mediated interactions	التفاعلات بواسطة الإيماء

Glaubensgemeinschaft	a community of believers	جماعة إيمانية/ جماعة من المؤمنين
Glaubensmächten	religious forces	قوى إيمانية/ قوى دينية
Gleichgestimmtheit	collective like-mindedness	حالة مزاجية عامة
Grammatik von Lebensformen	the grammar of forms of life	قواعد/ فنّ أشكال الحياة
Grenze der sozialen Einheit	the boundary of the social unit	حدود الوحدة الاجتماعية
grenzeerhaltende Systeme	boundary-maintaining systems	منظومات حافظة للحدود
Grundeinstellungen gegenüber Welten	basic attitudes toward worlds	المواقف الأساسية تجاه العوالم
Gruppenidentität	group identity	هوية المجموعة
gültiges Einveständnis	valid agreement	توافق ذو صلاحية
Gültigkeit (von Argumenten)	validity of arguments	صلوحية (الحجج)
Halb-transzendenz	half-transcendence	التعالي النصفي
Handlungseffekten	action effects	مفاعيل الفعل/ آثار الفعل
Handlungseinheit	unit act	وحدة الفعل
Handlungsfolgen	action consequences	تبعات الفعل
Handlungsfreiheit	freedom of action	حرية الفعل
Handlungskoordinierung	coordinating action	تنسيق الفعل/ تنسيق الأفعال

Handlungsorientierungen	action orientations	توجّهات الفعل
Handlungssituationen	action situations	وضعيات الفعل/ مقامات الفعل
hermeneutisches Paradox	hermeneutic paradox	مفارقة تأويلية
Herrschaftslegitimation	legitimating political leadership	شرعنة السيادة/ شرعنة الحكم
hierarchisierte Stammesgesellschaften	hierarchized tribal societies	مجتمعات قبلية تراتبية
Hintergrundüberzeugungen	background convictions	قناعات عميقة/ خلفية من القناعات
holistische Geltungsorientierung	holistic orientation to validity	توجّه صلاحية من نوع شمولي/ إجمالي
Ich-Identität	ego identity	هوية الأنا/ هوية أنائية
idealtypischer Fall	ideal-typical case	الحالة المثالية-النمطية
Identifikation von Gesellschaft und Lebenswelt	identification of society with the lifeworld	المماهاة بين المجتمع وعالم الحياة
Identitätsbildung	Formation of identity	تكوين الهوية
Identitätsdenken (das)	identity thinking	فكر الهوية/ الفكر الهووي
identitätsverbürgende Wissen (das)	the identity-securing knowledge	المعرفة الضامنة للهوية
Illokution (kommunikatives Handeln)	illocution (communicative action)	الفعل المتضمّن-في-القول (فعل تواصلي)

illokutionäre Akten	illocutionary acts	الأعمال المتضمّنة-في-القول
illokutionäre Kraft	illocutionary force	القوة المتضمّنة-في-الكلام/ في القول
illokutionärer Bestandteil	illocutionary component	المكوّن المتضمَّن-في-القول
Immunisierung eines Kernbestandes von Wertorientierungen	Immunization of a central stock of value orientations	تحقيق المناعة لمستودع أساس من قيم التوجيه
imperativische Autorität	imperativistic authority	سلطة الأوامر/ سلطة أمرية
Individualisierung	individualization	الفردنة
individuierende Kraft der sprachlich hergestellten Intersubjektivität	the individuating force of linguistically established intersubjectivity	القوة المُفَرْدِنَة للبيذاتية المهيأة لغويًا
Individuierungsprozesse	processes of individuation	مسارات التفرّد/ مسارات التفردن/ مسارات تشكّل الفرد
Inhalt der Äußerung (der)	content of utterance	محتوى التعبير/ محتوى التلفّظ
inkorporierte Wertmustern	incorporated value patterns	نماذج القيم المتجسّدة
innerweltliche Lebensführung	innerwordly conduct of life	السلوك الدنيوي
Instanzen von 'I' und 'Me' (die)	the agencies of the «I» and the «me»	أجهزة «الأنا-النحوي» و«الأنا-الفردي»

Institution der Namengebung	institution of giving names	مؤسسة منح الأسماء
institutionalisierte Kritik	institutionalized criticism	نقد مُمَأسَس/ مؤسساتي
Institutionalisierung von Heilswegen	institutionalization of paths to salvation	مأسسة سُبل الخلاص
Institutionalisierung von Kunstgenuss	institutionalization of the enjoyment of art	مأسسة المتعة الفنّية
institutionelle Verankerung	institutionally anchoring	ترسيخ مؤسّساتي
institutionelle Verkörperung	institutional embodiment	تجسيد مؤسّساتي
Institutionenkomplex (der)	institutional complex	مركّب مؤسّساتي
Instrumentelles Handeln (Einwirkung auf ein Objekt)	instrumental action (influence on an object)	الفعل الأداتي (التأثير على موضوع)
instrumentelles Handeln (nicht-sozial)	instrumental action (nonsocial)	فعل أداتي (غير اجتماعي)
intentionale Semantik	intentionalist semantics	سيمانطيقا قصدية/ علم الدلالة القصدي
Interaktionsfähigkeiten	interactive capabilities	قدرات تفاعلية
Interessenlagen	interest positions	وضعيات مصالح/ مواقف مصلحية
Interpenetration von Handlungssystemen	interpenetration of action systems	تداخل منظومات الفعل

interpersonale Beziehungen	interpersonal relations	العلاقات البيشخصية/ بين الأشخاص
Interpretationsleistungen	interpretive accomplishments	أعمال التأويل/ أعمال تأويلية
Interpretationsperspektive	an interpretive perspective	منظور تأويلي
intersubjektiv anerkannte Geltungsansprüche	intersubjectively recognized validity claims	ادّعاءات صلاحية معترَف بها على نحو بيذاتي
intersubjektiv gültig	intersubjectively valid	صالح بين الذوات/ سائغ بشكل بيذاتي
intersubjektive Anerkennung	intersubjective recognition	الاعتراف البيذاتي/ بين الذوات
intersubjektive Geltung	intersubjective validity	صلاحية بيذاتية
intersubjektive Geltung einer Regel	the intersubjective validity of a rule	الصلاحية البيذاتية لقاعدةٍ ما
Intersubjektivität (unversehrte)	an intact intersubjectivity	بيذاتية غير مشوّهة
Intersubjektivität des Wissens (die über Sprechakte hergestellte)	intersubjectivity of knowledge (established through speech acts)	تذاوتية المعرفة (المنتَجة عبر الأفعال الكلامية)
kathektische Orientierung	a cathectic orientation	توجيه استثمار العواطف/ توجيه توظيفي للطاقة النفسية
klinische Frage	clinical request	السؤال الإكلينيكي

kognitive Orientierung	cognitive orientation	توجيه عرفاني/ معرفي
kognitives Bezugssystem	a cognitive reference system	منظومة إحالة عرفانية
kognitiv-instrumental	cognitive-instrumental	عرفاني-أداتي
kognitiv-instrumentelle Rationalität	cognitive-instrumental rationality	عقلانية عرفانية-أداتية
kollektive Identität	collective identity	الهوية الجمعية/ هوية المجموعة
kollektive Repräsentationen	collective representations	تمثّلات جمعية
Kolonialisierung der Lebenswelt	colonization of the life-world	استعمار عالم الحياة
Kommunikationsflüssen	the flow of communication	تدفّقات تواصلية
Kommunikationsgemeinschaft	a communication community	جماعة تواصلية
Kommunikationsmedien	communication media	وسائط تواصلية
kommunikationstheoretische Wende (die)	communications-theoretic turn	منعطف نظري-تواصلي/ منعطف نظرية التواصل
Kommunikationsvoraussetzungen	communication presuppositions	مفترضات/ مسبّقات تواصلية
kommunikativ vermittelter Konsens	communicatively mediated consensus	إجماع بواسطة التواصل/ إجماع موسوط تواصليًا
Kommunikative (die)	the communicative	التواصليات (أفعال الكلام التواصلية)

kommunikative Absicht	communicative intent	مقصد تواصلي
kommunikative Ethik	communicative ethics	إتيقا/ أخلاق تواصلية
kommunikative Handlung	communicative action	فعل تواصلي
kommunikative Rationalität	communicative rationality	عقلانية تواصلية
Kommunikative Rollen	communicative roles	أدوار تواصلية
kommunikative Verflüssigung des religiösen Grundkonsenses (Versprachlichung des Sakralen)	communicatively aflow of a basic religious consensus (linguistification of the sacred)	تسييل/ تذويب تواصلي للإجماع الديني الأساس (ألسنة المقدّس)
kommunikatives Handeln	communicative action	فعل تواصلي
Kommunion mit allen übrigen Gläubigen	communion with all other believers	اتّحاد مع كلّ سائر المؤمنين
Konditionierungsstrategien	conditioning strategies	استراتيجيات تكييفية
Konsens (der)	consensus (the)	الإجماع
konsensfähige Deutungsschemata	interpretive schemes fit for consensus	خطاطات تأويل قابلة للإجماع/ قادرة على الإجماع
konsensuelle Einflussnahme	consensual influence	تأثير توافقي
konstative Sprechhandlungen	constative speech acts	أفعال الكلام التوصيفية
Konstituierung des Gegenstandsbereichs	constitution of the object domain	تشكيل حقل الموضوعات
Kontingenzspielraum (der)	the scope of contingency	مجال الاحتمالات

Kontrollhierarchie	hierarchy of control	تراتبية السيطرة/ المراقبة
Konventionalisierung der Zeichen	conventionalization of signs	تكريس مواضعاتي للعلامات
Konzept (ein zweistufiges)	a two-level concept	تصوّر من مستويَيْن
Konzeptualisierungsstrategie	the conceptual strategy	استراتيجية في بناء المفاهيم/ استراتيجية مفهومية
kooperative Deutungsprozessen der Beteiligten	cooperative interpretation processes of participants	مسارات التأويل التعاونية للمشاركين
kooperativer Deutungsprozess	a cooperative process of interpretation	مسار تأويلي تعاوني
Kraft der Idealisierung	idealizing power	قوّة الأمثَلة
Kritik der instrumentellen Vernunft	critique of instrumental reason	نقد العقل الأداتي
Kritik des ethischen Formalismus	critique of ethical formalism	نقد الصورانية الإتيقية/ نقد النزعة الصورية في الأخلاق
Kritik fähig (zu gegenseitiger)	capable of mutual criticism	قادرون على النقد المتبادل
kritisierbare Geltungsansprüchen	criticizable validity claims	ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد
Kultgemeinschaft	a cultic community	جماعة طقوسية
kulturell gespeichertes Wissen	culturally stored knowledge	المعرفة المختزنة ثقافيًا

kulturelle Standards	cultural standards	مناويل ثقافية
kulturelle Verarmung	cultural impoverishment	التفقير الثقافي
Kunstbetrieb (der)	artistic enterprise	منشأة/ ممارسة فنّية
Lebensformanalyse	analysis of forms of life	تحليل شكل الحياة/ تحليل أنموذج العيش
Lebensführung	a conduct in life	سيرة/ سلوك في الحياة
Lebensgeschichte	a life history	قصة حياة/ تاريخ حياة
Lebensweltpathologien	lifeworld pathologies	باثولوجيات عالم الحياة
Legalität und Moralität	legality and morality	الطابع القانوني والطابع الخلقي
Legalität, Legalismus, Legalisierung	legality/legalism/ legalization	الطابع القانوني/ النزعة القانونية/ إضفاء الصبغة القانونية
Legalitätsglauben (das)	belief in the legality	الإيمان بالطابع القانوني
Legitimationsbedarf (der)	need for legitimation	الحاجة إلى الشرعنة
Legitimationsentzug (der)	withdrawal of legitimation	سحب الشرعية
legitimationsfähige kollektive Ziele	legitimizable collective goals	أهداف جماعية قابلة للشرعنة
Legitimationskrisen	legitimation crises.	أزمة الشرعنة
Legitimationsmodus (der)	the mode of legitimation	نمط الشرعنة
Legitimationspotential (der)	the legitimation potential	طاقة الشرعنة

Legitimationswege	the paths of legitimation	طرق الشرعنة
legitimierende Kraft	the legitimating power	قوّة الشرعنة
Legitimität, Legitimation	legitimacy/ legitimation	الشرعية/ المشروعية/ الشرعنة
Macht der sozialen Gruppe (die)	the power of the social group	سلطة المجموعة الاجتماعية
Macht des Sakralen (unpersönliche)	the impersonal power of the sacred	قوّة المقدّس غير الشخصية
Machtansprüchen	power claims	ادعاءات السلطة
Machtcode (der)	the power code	شيفرة السلطة/ مدوّنة السلطة
manipulative Steuerung	manipulative control	تحكّم متلاعب
Massendemokratie	mass democracy	الديمقراطية الجماهيرية
Massenreligiosität	religiosity of the masses	تدين الجمهور/ تدين العامة
Maßstab (ein kontextunabhängiger)	a context-independent standard	مقياس مستقلّ عن السياق
Mechanismen der Handlungskoordinierung	mechanisms of action coordination	آليات تنسيق الأفعال
Mediatisierung	mediatization	تأثير الوسائط/ الوسائطية/ الوَسْطَنَة
Mediatisierung der Lebenswelt	the mediatization of the lifeworld	إخضاع عالم الحياة إلى الوسائط/ وَسْطَنَة عالم الحياة

Medium Geld (das)	the money medium	وسط المال/ الوسط المالي
Menschwerdung	anthropogenesis	التأنّس أو التحوّل إلى بشر
methodische Lebensführung	methodical conduct of life	السلوك المنهجي في الحياة
Modalisierung	modalization	التوجيه
Modell der Bewusstseinsphilosophie (das)	model of the philosophy of consciousness	أنموذج فلسفة الوعي
Moderne (Selbstauslegung der)	self-interpretation of modernity	التفسير الذاتي للحداثة
modernes Vorverständnis	modern pre-understanding	فهم حداثي مسبق/ الفهم السابق الحديث
Möglichkeitshorizont (der)	horizon of possibilities	أفق الإمكان
Monetarisierung der Arbeitskraft	monetarization of labor power	نَقْدَنَةُ قوّة العمل/ ترجمة نقدية لقوّة العمل
moralische Argumentation	moral argumentation	حجاج أخلاقي
moralische Fehlbarkeit	moral fallibility	إمكانية الخطأ الأخلاقية/ قابلية الخطأ/ اللامعصوية
moralische Führung	moral leadership	الزعامة الأخلاقية
Motivation durch Gründe		تحفيز بواسطة علل ومبررات
mystische Weltflucht	mystical flight from the world	فرار صوفي من العالم

mythische Weltbilder	mythical worldviews	الصورُ الأسطورية عن العالم
Nachaufklärung	post-Enlightenment	ما بعد التنوير
narrative Aussagen	narrative statements	المنطوقات السردية
Nein-Sagen (das)	saying «no»	قولُ-لا
Nein-Sagen-Können (das)	being able to say «no,»	القدرة-على-قول-لا
neuer Polytheismus	new polytheism	تعدّد الآلهة بشكل جديد
nicht-monetisierter Wirtschaftsverkehr	non-monetarized economic activities	تجارة اقتصادية غير نقدية/ من دون عملة نقدية
normative Angemessenheit der Äußerung	normative appropriateness of utterance	الملاءمة المعيارية للتلفّظ
normative Autorität	normative authority	سلطة معيارية
normative entbundenes kommunikatives Handeln	normatively unbound communicative action	فعل تواصلي غير مقيد بالمعايير
normative geregeltes kommunikatives Handeln	normatively regulated communicative action	الفعل التواصلي المعدّل معياريًا
normative Gültigkeit eines Befehles	normative validity of a command	الصلوحية المعيارية لأمرٍ ما
normative Orientierungen	normative orientations	توجيهات معيارية
normative Rahmen (der)	normative framework	الإطار المعياري
Normative Richtigkeit	Normative rightness	صحّة معيارية/ سداد معياري

normative Standards	normative standards	المناويل المعيارية
normativer Konsens	normative consensus	إجماع معياري
normatives Einverständnis	normative consensus	توافق معياري
normativistische Theorie des Handelns	normativistic theory of Action	نظرية معياروية عن الفعل
Normbefolgung	complying with a norm	اتّباع المعايير
normengeleitete Interaktion	normatively guided interaction	التفاعل المسترشد بالمعايير
normengeleitetes Handeln	normatively guided action	الفعل المسدّد حسب معايير
normenkonforme Einstellung	a norm-conforming attitude	موقف مطابق للمعايير
normenregulierte Handlungen	Normatively regulated actions	أفعال معدّلة معياريا
Normen-reguliertes Handeln	normatively regulated action	فعل معدّل بمعايير
normfreie Sozialität	norm-free sociality	الحالة الاجتماعية الخالية من المعايير
Objektbereich (der)	the object domain	مجال الموضوعات
objektivierende Einstellung	objectivating attitude	موقف مُمَوْضِع
objektivierte Natur	objectivated nature	طبيعة مُمَوضَعة
objektivistische Verformung von Subjektivität	objectivistic deformation of subjectivity	تشويه موضوعاني للذاتية

obligatorische Beziehung	obligatory relation	علاقة إلزامية
offenbartes Recht	Revealed law	قانون الوحي/ قانون موحى به/ منزّل
öffentliche Meinung	public opinion	الرأي العمومي/ الرأي العام
Öffentlichkeit (politische)	political public sphere	فضاء عمومي سياسي/ علانية سياسية
ökonomisch konstituierte Klassengesellschaften	economically constituted class societies	مجتمعات طبقية مشكّلة اقتصاديا
ontogenetisch	ontogenetic perspective	من منظور نشوء الفرد
Opferhandlungen	sacrificial actions	أفعال قربانية
Organisation der Rede	organization of speech	تنظيم الكلام/ الخطاب
Orientierungskrise	crisis in orientation	أزمة توجّهات
Paradigmenwechsel (der)	change in paradigm	تغيير في البراديغم
pathische Subjekt (das)	affective subject	ذات وجدانية
performative Einstellung	performative attitude	موقف إنجازي
performative Sätze	performative sentences	جمل إنجازية/ إنشائية
Performative-instrumentelle Einstellung	performative-instrumental attitude	الموقف الإنجازي- الأداتي
performatives Verb	performative verb	كلمة إنشائية/ فعل نحوي إنجازي

Perlokution (Strategisches Handeln)	perlocution (strategic action)	التأثير بالقول (فعل استراتيجي)
perlokutionäre Akten	perlocutionary acts	الأعمال المؤثّرة- بالقول
Personalisierung der Gesellschaft	personalizing society	شخصنة المجتمع
persönliche Anerkennung	personal recognition	الاعتراف الشخصي
Perspektive der Teilnehmer	perspective of participants	منظور المشاركين
phylogenetische Sicht	phylogenetic perspective	من منظور نشوء النوع
politisch garantierte Besitzstände	politically guaranteed social classes based on possessions	فئات مالكة مضمونة سياسيا
politisch stratifizierte Klassengesellschaften	politically stratified class societies	مجتمعات طبقية منضّدة سياسيًا
postkonventionelles Einverständnishandeln	postconventional action based on agreement	الفعل التوافقي مابعد العرفي
postliberale Gesellschaften	postliberal societies	المجتمعات مابعد الليبرالية
posttraditionale Alltagskommunikation	posttraditional everyday communication	التواصل اليومي مابعد التقليدي
posttraditionale Lebenswelt	posttraditional lifeworld	عالم الحياة مابعد التقليدي
posttraditionales Rechts- und Moralbewusstsein	posttraditional legal and moral consciousness	الوعي القانوني والوعي الخلقي مابعد التقليدي

Prestigeordnungen	Prestige orderings	أنظمة الهيبة/ أنظمة السمعة
Prinzip der Begründungsbedürftigkeit (das)	the need for a principled mode of justification	مبدأ الحاجة إلى التعليل
Privatsphäre	private sphere	دائرة الحياة الخاصة
Profanierung des Heiligen	profanation of the sacred	دنيوة/ تدنيس المقدّس
Profanisierung der bürgerlichen Kultur	profanation/ secularization of bourgeois culture	دنيوة الثقافة البورجوازية
propositional ausdifferenzierte Rede	propositionally differentiated speech	الكلام المتمايز بشكل قضوي
propositional ausdifferenzierte Sprache (eine)	a propositionally differentiated language	لغة متمايزة قضويًا
Propositionale Wahrheit	propositional truth	حقيقة قضوية
propositionaler Bestandteil	propositional component	المكوّن القضوي
Protestpotentiale	potentials for protest	طاقات الاحتجاج
radikalisierten Lebensformen	radicalized forms of life	أشكال الحياة الراديكالية
rational motivierende Kraft	a capacity to motivate rationally	قوّة محفِّزة بشكل عقلاني
rational motivierte Ja/Nein-Stellungnahmen	rationally motivated yes/no positions	مواقف بواسطة نعم/ ولا محفّزة عقلانيًا

rational motivierte Zustimmung	rationally motivated approval	الموافقة المحفَّزة بشكل عقلاني
rational motiviertes Einverständnis	rationally motivated consensus	توافق محفَّز بشكل عقلاني
Rational, Rationalität	rational, rationality	عقلاني، عقلانية
rationale motivierte Bindung	a rationally motivated binding	رابطة محفّزة عقلانيًا
rationale Willensbildung miteinander	forming a rational will with one another	التكوين العقلاني للإرادة الواحد مع الآخر
rationales Gesellschaftshandeln	rationally regulated action	الفعل العقلاني للمجتمع
rationalisierte Lebenswelt	a rationalized lifeworld	عالم حياة مُعقلَن
Rationalisierung der Lebenswelt	rationalization of the lifeworld	عقلنة عالم الحياة
Rationalisierung der Weltbilder	rationalization of worldviews	عقلنة صور العالم/ رؤى العالم
Rationalität	rationality	عقلانية
Rationalität der Lebensführung	rationality of life conduct	عقلانية السلوك في الحياة
Rechtfertigung von Verpflichtungen	justifications for obligations	تبرير الواجبات
Rechtfertigungsbedürftigkeit	need of justification	الحاجة إلى التبرير
regelgeleitetes Verhalten	rule-governed behavior	سلوك محكوم بقواعد
Regulierung	regulation	تعديل/ ضبط

Reifikation der überlieferungsfähigen kulturelle Gehalte	*reification of transmissible cultural contents*	تشيؤ المحتويات الثقافية القابلة للتوارث
Relevanzbereich (der)	domain of relevance	مجال الإفادة
religiöse Gemeinde	religious community	جماعة دينية
Ressource Verständigung	resources of reaching understanding	موارد التفاهم
richtig, Richtigkeit	correct, right/ correctness, rightness	صحيح، سديد/ الصحّة، السداد
Richtigkeit (Normenreguliertes Handeln/praktischer Diskurs/ kritisierbar)	rightness (normative regulated action/ practical discourse/ criticizable)	الصحّة/ السداد (فعل محكوم بمعايير/ خطاب عملي/ قابلية النقد)
Richtigkeit von Handlungsnormen	rightness of norms of action	صحّة/ سداد معايير الفعل
Risiko eine Scheiterns der Verständigung (das)	the risk of a breakdown in mutual understanding	مخاطر الفشل في التفاهم/ مجازفة الفشل في التفاهم
ritualisiertes Verhalten	ritualized behavior	سلوك مُطَقّسَن/ طقوسي
rituelle Praxis	ritual practice	ممارسةٌ طقوسية
rituelle Tausch (der)	the ritual exchange	التبادل الطقوسي
rituelles Handeln	ritual action	فعل طقوسي/ شعائري
Rolle des virtuellen Teilnehmers	the role of virtual participant	دور المشارك الافتراضي
Rollendifferenzierungen	role differentiations	تمايزات الأدوار

Rollenhandeln (das)	role behavior	فعل الدور
Rollenidentität	role identity	هوية الأدوار
Rollenkompetenz	role competence	كفاءة الأدوار
Rollenspielen (das)	the role play	لعبة الأدوار (عند الطفل)
Sachverhalten	States of affairs	حالات الأشياء
sakramentale Praxis	sacramental practice	ممارسةٌ تقديسية/ ممارسة الأسرار المقدّسة
säkularisierte Grundlagen der Legitimation	secular basis of legitimation	أسس معلمَنة للشرعية
säkularisierte Laienmoral	secularized lay morality	أخلاق لائكية معلمَنة
Säkularisierung	secularization	العلمنة
Säkularisierung von Glaubensmächten	secularization of religious forces	علمنةُ القوى الإيمانية
sanktionsfreie Autorität	sanction-free authority	سلطة خالية من العقاب
Sanktionsgewalt (die)	the power to sanction	قوّة عقابية
segmentäre Differenzierung	segmental differentiation	التمايز المقطعي
segmentäre Gesellschaften	segmental societies	مجتمعات مقطعية
Segmentierung der Wählerrolle	segmenting of the role of the voter	تقطيع دور الناخب
Selbst (das)	The self	الذات/ النفس

Selbstbestätigung	self-confirmation	تأكيد الذات
Selbstbestimmung	self-determination	الاستقلال بالنفس/ تقرير المصير
Selbstdarstellung	self-presentation	تقديم النفس
selbstdestruktives Muster	self-destructive pattern	أنموذج مدمّر لذاته
Selbstentäußerung	self-renunciation	التفاني/ التخلّي عن النفس
Selbstinszenierung	presentation of self	تقديم ركحي للذات
Selbstlosigkeit	the selflessness	نكران الذات
Selbstüberwindung	self-overcoming	تجاوز الذات
Selbstverwirklichung	self-realization	تحقيق الذات
semantische Potential	semantic potential	المخزون الدلالي/ الطاقة الدلالية
Semantisierung	semanticization	تحويل سيمانطيقي/ بناء دلالي/ تمعين
signalsprachliche	signal-language	لغة الإشارات
sinnstiftend	meaning-giving	مؤسّس للمعنى
Sinnverlust (der)	loss of meaning	فقدان المعنى
Sinnverstehen (das)	Interpretative understanding	فهم المعنى
sinnverstehende Zugang (der)	access through an understanding of meaning	الولوج من طريق فهم المعنى/ مدخل فهم المعنى

Sinnzusammenhängen	connections of meaning	روابط المعنى
sittlich neutralisiertes Handlungssystem	an ethically neutralized system of action	منظومة أفعال محيدة أخلاقيًا
Sittlichkeit	ethical life	الحياة الأخلاقية/ السنن الاجتماعية/ العمران البشري/ الأعراف
Situation	situation	وضعية/ مقام
Situationsdeutungen	situational interpretations	تأويل الوضعيات/ تأويل المقامات
Solidarität der Angehörigen	Solidarity of members	تضامن الأعضاء/ التضامن بين المنتمين
soziale Charakter der Wahrnehmung (der)	social character of perception	الطابع الاجتماعي للإدراك
soziale Gemeinschaft	societal community	جماعة اجتماعية/ رابطة اجتماعية
soziale Integration	social integration	الإدماج الاجتماعي
soziale Zugehörigkeiten	social memberships	انتماءات اجتماعية
Soziale Zugehörigkeiten	social memberships	انتماءات اجتماعية/ عضويات اجتماعية
Sozialintegration	social integration	إدماج اجتماعي/ إدماج في المجتمع
Sozialisation	socialization	التنشئة الاجتماعية
Spiegelung	reflection	الترائي

sprachabhängige Konsensbildung	a language-dependent building of consensus	تكوين إجماعٍ متوقّف على اللغة
sprachlich erzeugte Intersubjektivität (eine)	the intersubjectivity produced by language	بيذاتية مولَّدة لغويًا
sprachlich konstituierte Form der Intersubjektivität	a linguistically constituted form of intersubjectivity	شكل من البيذاتية المتقوّمة باللّغة
sprachliche Konsensbildung	consensus formation in language	تكوّن الإجماع باللغة/ التكوين اللغوي للإجماع
sprachliches Medium	a linguistic medium	وسط لغوي
Sprachspiele	language games	ألعاب لغوية
Sprechakt (der)	speech act	عمل كلامي
Sprechaktangebote	the offer contained in the speech act	العرض الذي في الفعل الكلامي
sprechaktimmanente Gewährleistungen	guarantees immanent to speech acts	الضمانات المحايثة للعمل الكلامي
Sprechakttheorie	speech acts theory	نظرية الأفعال الكلامية
Sprechen (das)	speech	الكلام
staatlich organisierte Gesellschaften	societies organized around a state	مجتمعات منظَّمة في شكل دولة
staatliche Organisation	state organization	تنظيم في شكل دولة/ تنظيم الدولة
staatsbürgerliche Religion	civil religion	الدين المدني/ دين الدولة

Stabilisierung von Gruppenidentitäten	stabilization of group identities	حفظ استقرار/ تثبيت هويات المجموعات
Standardsituation	standard situation	وضعية قياسية/ مقام قياسي
Standardsprechakt (der)	standard speech act	فعل كلامي قياسي
Steuerungsmedien (entsprachlichte)	steering media (de-linguistified)	وسائط تحكّم (منزوعة اللغة)
strategische Einflussnahme	strategic influence	تأثير استراتيجي
strategisches Handeln (sozial)	strategic action (social)	فعل استراتيجي (اجتماعي)
Struktur der sprachlich vermittelten normengeleiteten Interaktion	the structure of linguistically mediated, normatively guided interaction	بنية التفاعل بتوسّط اللغة الموجّه معياريًا
Struktur von Anspruch und Einlösung	structure of claim and redemption	الاستحقاق والتسديد/ الحقوق والدفوعات
strukturelle Analogie des Heiligen und des Moralischen	structural analogy between the sacred and the moral	التماثل البنيوي بين المقدّس والعنصر الخلقي
strukturelle Gewalt	structural violence	عنف بنيوي
Subjekte (sprach- und handlungsfähige)	subjects (speaking and acting)	ذوات (قادرة على الكلام والفعل)
Subjektive Wahrhaftigkeit	subjective truthfulness	صدقية ذاتية
subjektivierte Innerwelt	subjectified inner world	عالم باطني مُذوَّت

Subjektivierung von Glauben und Wissen	subjectivization of faith and knowledge	تذويت الإيمان والمعرفة
Subjekt-Objekt-Modell (das)	the subject-object model	أنموذج الذات-و-الموضوع
symbolisch vermittelte Interaktion	symbolically mediated interaction	التفاعل بتوسّط الرموز
symbolisch vorstrukturierte Gegenstände	symbolically prestructured objects	موضوعات مهيكَلة مسبقًا بشكل رمزي
symbolischer Status der heiligen Objekte	the symbolic status of sacred objects	المنزلة الرمزية للموضوعات المقدّسة
System (das), systemisch	system/systemic	منظومة/ منظوماتي/ متعلق بالمنظومات
System von Steuerungsmedien	system of steering media	منظومة من وسائط التحكّم
Systemdifferenzierung	system differentiation	تمايز المنظومة/ تمايز منظوماتي
Systemeffekte der Macht	systemic effects of power	المفاعيل المنظوماتية للسلطة
Systemfunktionalismus	systems functionalism	وظيفية المنظومات
Systemimperative	system imperatives	ضرورات المنظومة/ مقتضيات منظوماتية
Systemintegration	system integration	إدماج منظوماتي/ إدماج في المنظومة
systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge	systemically stabilized complexes of action	سياقات فعل مستقرّة بشكل منظوماتي
systemische Integration	systemic integration	الإدماج المنظوماتي

systemische Mechanismen	Systemic mechanisms	الآليات المنظوماتية
systemischer Zusammenhang	systemic interconnection	الترابط المنظوماتي
Technisierung der Lebenswelt	technicizing of the lifeworld.	تقنّنة عالم الحياة
Tendenzen der Verrechtlichung	tendencies toward juridification	نزعات القَوْنَنَة
theozentrische Weltbilder	theocentric worldviews	صور العالم المركّزة على الإله
therapeutische Hilfestellungen	therapeutic assistance	مساعدات علاجية
Therapeutokratie	therapeutocracy	التيرابيوقراطية/ السياسة العلاجية
Traditionsabbruch (der)	rupture of tradition	قطيعة مع التراث
Übereinstimmung	accord	تطابق الأمزجة/ التجاوب
überpersönliche Ordnung	a suprapersonal order	نظام عابر للأشخاص
überpersönliche Willkür	a suprapersonal will	مشيئة اعتباطية فوق الأشخاص
überpersönlicher Wille	a suprapersonal will	إرادة فوق الأشخاص
überprüfbare Legitimationsangebote	offers of legitimation that can be checked	عروض شرعنةٍ قابلة للاختبار
Unberührbarkeit	the untouchability	الامتناع/ ما لا يمكن المساس به
Universalisierung von Recht und Moral	universalization of law and morality	كوْنَنَة الأخلاق والقانون

Universalität des Wahrheitsanspruch	universality of the claim to truth	كونية ادّعاء الحقيقة
universeller Diskurs	universal discourse	الخطاب الكوني
Unnachsichtigkeit (hermeneutische)	Hermeneutic severity	عدم المراعاة/ اللامبالاة التأويلية
Unparteilichkeit (Standpunkt der)	standpoint of impartiality	وجهة نظر عدم الانحياز
verallgemeinerte Andere (der)	the generalized other	الآخر المعمَّم
Verantwortungsethiken	ethics of responsibility	أخلاقيات المسؤولية/ إتيقيات المسؤولية
Verdichtung des Rechts	the increasing density of law	تكثّف القانون
verdinglichtes Bewusstsein	reified consciousness	الوعي المشيأ/ الوعي المتشيىء
Verdinglichung	reification	التشيؤ
Verehrung des Heiligen	worshiping the sacred	تبجيل المقدّس/ احترام المقدّسات
vereinzelte Subjekten	solitary subjects	ذوات معزولة
Verfügung (instrumentale)	instrumental mastery	التصرّف الأداتي
Vergesellschaftung	socialization	التنشئة الاجتماعية
verhaltenssteuernde Kraft (eine)	the power to steer behavior	قوّة متحكّمة في السلوك
Verinnerlichung	internalization	الاستبطان
Vermittlungsfunktion	mediating function	وظيفةِ توسّط

Vernunftpotential (der)	potential for reason	طاقة عقلانية، طاقة العقل
verpflichtende Kraft	obligating force	قوّة إلزامية
Verpflichtung	obligation	التعهّد
Verrechtlichung	Regulation by law	القوننة
Verrechtlichung des Legitimationsprozesses	juridification of the legitimation process	قوننة مسار الشرعنة
Verrechtsstaatlichung	constitutionalization of the state	قوننة/ دسترة الدولة
versachlichte Außenwelt	objectified external world	عالم خارجي مُشيأ/ مُمَوْضَع
Versachlichung	objectification	التشييئ/ الموضعة
Versprachlichung des religiösen Grundkonsenses	a «linguistification» of a basic religious consensus	تحويل لغوي/ ألسنة للإجماع الديني الأساس
Versprachlichung des Sakralen	linguistification of the sacred	التحويل اللغوي للمقدّس / أَلْسَنَةُ المقدّس
Verständigung (eine kommunikative erzielte)	communicatively achieved understanding	تفاهم يتمّ الوصول إليه عبر التواصل
Verständigung (kommunikative)	understanding (communicative)	التفاهم (التواصلي)
Verständigungsbedürfnisse	needs for mutual understanding	حاجات التفاهم
Verständigungsform	form of understanding	شكل التفاهم

verständigungsorientierte Sprechhandlung	a speech act oriented to reaching understanding	فعل كلامي موجّه نحو التفاهم
Verständigungsorientiertes Handeln (konstative Sprechhandlungen/ normenreguliertes Handeln/ dramaturgisches Handeln)	an action oriented to reaching understanding	فعل موجّه نحو التفاهم
Verständigungsprozess (der)	process of reaching understanding	مسار التفاهم
Verstehen (das)	understanding	الفهم
verstehende Soziologie	interpretative sociology	سوسيولوجيا الفهم
vertikale Schichtung	vertical stratification	تناضد عمودي
Vertrauen auf gültiges Wissen	trust in valid knowledge	الثقة في المعرفة السائغة/ الصالحة/ السارية المفعول
Vertrauen in Autonomie (das)	trust in autonomy	الثقة في الاستقلال بالنفس
Verunsicherung der kollektiven Identität	unsettling of collective identity	تهديد أمن الهوية الجماعية
verwaltete Welt	administrated world	العالم-الإدارة/ العالم الإداري/ المؤوْدَر
Verwandtschaftssystem (das)	kinship system	منظومة القرابة
Verweisungszusammenhängen	contexts of relevance	سياقات الإحالة
Verweltlichung	secularization	العلمنة

Verzerrte Kommunikation	distorted communication	التواصل المشوّه
verzerrte Kommunikation	distorted communication	تواصل مشوَّه
Virtuosenreligiosität	religiosity of virtuosos	تدين العلماء/ تدين الخاصة
Vorrat an Deutungsmustern (der)	stock of interpretative patterns	مخزون من النماذج التأويلية
vorsprachliche Korrelate	prelinguistic correlates	متلازمات/ متضايفات قبل-اللغوية
Wahlfreiheit	freedom of choice	حرية الاختيار
wahre Aussagen (die)	true statements	المنطوقات الصائبة
Wahrhaftigkeit (dramaturgisches Handeln/ästhetische Kritik/ kritisierbar)	truthfulness (dramaturgical action/ aesthetic criticism)	الصدقية (الفعل الدرامي/ النقد الجمالي/ قابلية النقد)
Wahrhaftigkeit des Sprechers	the sincerity/ truthfulness of the speaker	صدق/ صدقية المتكلّم
Wahrhaftigkeit von Expressionen	truthfulness or sincerity of expressions	صدقية الإفصاحيات/ صدق التعابير
Wahrhaftigkeitsanspruch (der)	truthfulness or sincerity claim	ادّعاء الصدقية
Wahrheit (konstative Sprechhandlung/theoretischer Diskurs/kritisierbar)	truth (constative speech acts/theoretical discourse/criticizable)	الحقيقة/ الصواب (أفعال كلامية توصيفية/ خطاب نظري/ قابلية النقد)

Wahrheit einer Behauptung	the truth of an assertion	حقيقية/ صوابية إثبات ما
Wahrheit von Propositionen	truth of propositions	حقيقة القضايا
Wahrheitsanspruch (der)	truth claim	ادّعاء الحقيقة
Weisungsgewalten	directive authority	سلطة التعليمات/ سلطات التوجيه
Weltbegriffe	world-concepts	تصوّرات العالم/ المفاهيم الحاصلة عن العالم
Weltbejahung	world affirmation	إثبات العالم/ إقرار العالم
Weltbezüge	world relations	العلاقات مع العالم
Weltbild (sprachlich artikuliertes)	linguistically articulated worldview	صورة العالم المتمفصلة لغويًا
Weltverneinung	world rejection	نفي العالم/ إنكار العالم
Wertbezogenheit	value-relatedness	الارتباط القيمي
Wertbindung	value commitment	الالتزام القيمي
Wertorientierungen	value orientations	توجّهات القيم
wertrational	value-rational	عقلاني بمقتضى قيمة
wertrationale Verankerung	value-rational anchoring	الترسيخ العقلاني بمقتضى قيمة
Wertsphären	value spheres	دوائر القيم
Wertstandards	value standards	مناويل قيمية
Wir-Beziehung (eine)	a ‘we-relations’	علاقة-النحن

Wirksamkeit (Strategisches Handeln/Einwirkung auf ein Subjekt)	effectiveness (strategic action/influence on a subject)	النجاعة (الفعل الاستراتيجي/ التأثير في ذات)
Wirksamkeit teleologischer Handlungen	efficacy of teleological action	نجاعة الأفعال الغائية
Wirkungszusammenhänge	relations of effectiveness	روابط التأثير
Wissenschaftsbetrieb (der)	scientific enterprise	منشأة/ ممارسة علمية
Zielerreichung	goal-attainment	بلوغ الهدف
zielgerichtete Handlung	goal-directed action	فعل مسدّد نحو هدف
zielgerichtetes Handeln	a goal-directed action	فعل مسدّد نحو هدف ما/ فعل هادف
zurechnungsfähiges Subjekt	a responsible subject	ذات مسئولة/ قادرة على تحمّل ما يُعزى لها/ مكلفّة
Zurechnungsfähigkeit	responsibility, accountability	المسؤولية/ التكليف/ التمييز/ الأهلية
Zustimmung (rational motivierte)	assent (rationally motivated)	موافقة (محفّزة عقلانيًا)
Zuverlässigkeit	reliability	الموثوقية
Zwanglosigkeit	unforced quality	الطابع غير الإكراهي/ السماحة
Zweck-Mittel-Struktur des Handelns	means-ends structure of action	بنية-الغاية-و-الوسيلة في الفعل/ بنية الفعل القائمة على العلاقة غاية/ وسيلة

zweckrationale Verwendbarkeit	purposive-rational applicability	قابلية التطبيق العقلاني بمقتضى غاية
zweckrationales Handeln (Instrumentelles Handeln/ Strategisches Handeln)	purposive-rational (instrumental action/ strategic action)	فعل عقلاني بمقتضى غاية (فعل أداتي/ فعل استراتيجي)
Zweckrationalität	purposive rationality	العقلانية الغائية/ العقلانية بمقتضى غاية
Zwecktätigkeit	purposive activity	نشاط غائي/ نشاط بمقتضى غاية

المراجع[1]

Abel, Th. «The Operation Called Verstehen.» *American Journal of Sociology.* vol. 54 (1948).» Reprinted in: F. R. Dallmayr and Th. A. McCarthy (eds.). *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame; 1977.

Acham, K. *Analytische Geschichtsphilosophie*. Freiburg: 1974.

Adorno, Th. W. «Soziologie und Psychologie,» in: Th. W. Adorno (ed.). *Sociologica*. Frankfurt am Main: 1955.

________. «Der Essay als Form,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 11. Frankfurt am Main; 1974.

________. «Ästhetische Theorie.» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 17. Frankfurt am Main: 1970.

________. «Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 5. Frankfurt am Main: 1971.

________. «Die Aktualität der Philosophie,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Die Idee der Naturgeschichte,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Negative Dialektik,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 6. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 14. Frankfurt am Main: 1973.

Adorno, Th. W. et al. *The Authoritarian Personality*. New York: 1950; Amsterdam: 1968.

---

(1) الشكر والامتنان للمؤلفين الذين منحوني مخطوطات كاملة غير منشورة.

________. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied: 1969.

Adriaansens, H. P. M. «The Conceptual Dilemma. Towards a Better Understanding of the Development in Parsonian Theory.» *British Journal of Sociology*. vol. 30 (1979).

Albert, H. *Plädoyer für kritischen Rationalismus*. München: 1971.

________ and E. Topitsch (eds.). *Werturteilsstreit*. Darmstadt: 1971.

Alexander, J. *Theoretical Logic in Sociology*. vol. 4. *The Modern Reconstruction of Classical Thought: T. Parsons*. Berkeley: 1983.

Alexy, R. *Theorie juristischer Argumentation*. Frankfurt am Main: 1978.

________. «Eine Theorie des praktischen Diskurses, 1978,» in: W. Oelmüller (ed.). *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn: 1978.

Allport, G. W. *Personality*. New York: 1937.

Alston, P. *Philosophy of Language*. Englewood Cliffs: 1964.

Anscombe, G. E. M. *Intention*. Oxford: 1957.

Apel, K. O. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: 1963.

________. *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Szientismus oder transzendentale Hermeneutik,» in: *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik.» in: *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie,» in: *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1973.

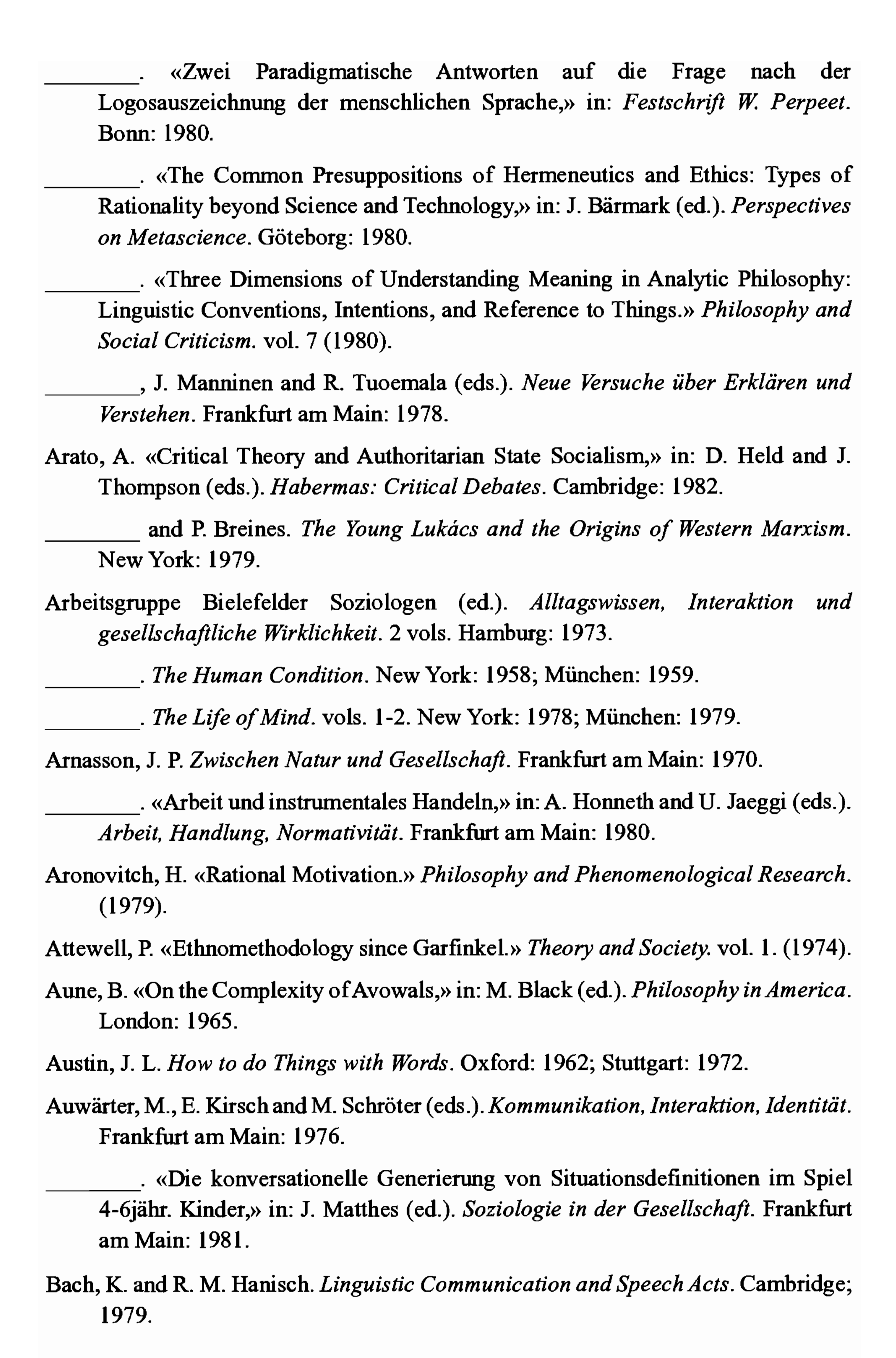
________. *Der Denkweg von Charles S. Peirce*. Frankfurt am Main: 1975.

________ (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage der Begründung ethischer Normen,» in: *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik,» in: B. Kanitschneider (ed.). *Sprache und Erkenntnis*. Innsbruck: 1976.

________. *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse*. Frankfurt am Main: 1979.


________. «Zwei Paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der menschlichen Sprache,» in: *Festschrift W. Perpeet*. Bonn: 1980.

________. «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology,» in: J. Bärmark (ed.). *Perspectives on Metascience*. Göteborg: 1980.

________. «Three Dimensions of Understanding Meaning in Analytic Philosophy: Linguistic Conventions, Intentions, and Reference to Things.» *Philosophy and Social Criticism*. vol. 7 (1980).

________, J. Manninen and R. Tuoemala (eds.). *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*. Frankfurt am Main: 1978.

Arato, A. «Critical Theory and Authoritarian State Socialism,» in: D. Held and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

________ and P. Breines. *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York: 1979.

Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (ed.). *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. 2 vols. Hamburg: 1973.

________. *The Human Condition*. New York: 1958; München: 1959.

________. *The Life of Mind*. vols. 1-2. New York: 1978; München: 1979.

Arnasson, J. P. *Zwischen Natur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1970.

________. «Arbeit und instrumentales Handeln,» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt am Main: 1980.

Aronovitch, H. «Rational Motivation.» *Philosophy and Phenomenological Research*. (1979).

Attewell, P. «Ethnomethodology since Garfinkel.» *Theory and Society*. vol. 1. (1974).

Aune, B. «On the Complexity of Avowals,» in: M. Black (ed.). *Philosophy in America*. London: 1965.

Austin, J. L. *How to do Things with Words*. Oxford: 1962; Stuttgart: 1972.

Auwärter, M., E. Kirsch and M. Schröter (eds.). *Kommunikation, Interaktion, Identität*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Die konversationelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel 4-6jähr. Kinder,» in: J. Matthes (ed.). *Soziologie in der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1981.

Bach, K. and R. M. Hanisch. *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge; 1979.

Backhaus, H. G. «Zur Dialektik der Wertform,» in: A. Schmidt (ed.). *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main: 1969.

Bahrdt, H. P. *Industriebürokratie*. Stuttgart: 1958.

Baier, K. *The Moral Point of View*. Ithaca: 1964; Düsseldorf: 1973.

Baier, L. «Wer unsere Köpfe kolonisiert.» *Literaturmagazin*. vol. 9. Hamburg: 1978.

Ballmer, Th. T. B. «Probleme der Klassifikation von Sprechakten,» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

Barker, M. «Kant as a Problem for Weber.» *British Journal of Sociology*. vol. 31 (1980).

Barnes, S. H. et al. *Political Action*. Beverly Hills; London: 1979.

Barnouw, E. *The Sponsor*. New York: 1977.

Bartsch, R. «Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äußerungen.» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

Baum, R. C. «Introduction to Generalized Media in Action,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. New York: 1976. vol. 2.

________. «Communication and Media,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. New York: 1976. vol. 2.

________. «On Societal Media Dynamics,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. New York: 1976. vol. 2.

Baumeister, Th., J. Kulenkampff. «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik.» *Neue Hefte für Philosophie*. vol. 5 (1973).

Baumgartner, H. M. *Kontinuität und Geschichte*. Frankfurt am Main: 1972.

________ and J. Rüsen (eds.). *Geschichte und Theorie*. Frankfurt am Main: 1976.

Beck, G. *Sprechakte und Sprachfunktionen*. Tubingen: 1980.

Beck, M. *Objektivität und Normativität*. Hamburg: 1974.

Beckermann, A. (ed.). *Analytische Handlungstheorie. Handlungserklärungen*. Frankfurt am Main: 1977.

Beitzke, G. *Familienrecht*. München: 1979.

Bell, D. *The End of Ideology*. New York: 1966.

________. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: 1976; Frankfurt am Main: 1978.

________. *The Winding Passage*. Cambridge, Mass.: 1980.

Bellah, R. N. *Beyond Belief.* New York: 1970.

Bendix, R. and Max Weber. *Das Werk*. München: 1964.

________. «Two Sociological Traditions,» in: Bendix, Roth (1971).

Bendix, R. and G. Roth. *Scholarship and Partisanship*. Berkeley: 1971.

Benhabib, S. «Rationality and Social Action. Critical Reflections on Weber's Methodological Writings.» *Philosophical Forum*. vol. 12 (1981).

________. «The Methodological Illusions of Modern Political Theory.» *Neue Hefte für Philosophie*. vol. 21 (1982).

Benjamin, W. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main: 1963.

________. «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1974.

Bennett, J. *Linguistic Behavior*. Cambridge: 1976; dtsch. 1982.

Berger, P. L. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1973.

________ and Th. Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: 1969.

________, B. Berger and H. Kellner. *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt am Main: 1975.

Bernstein, R. J. *Praxis and Action*. Philadelphia: 1971; Frankfurt am Main: 1975.

________. *The Restructuring of Social and Political Theory*. New York: 1976; Frankfurt am Main: 1979.

Binkley, T. «The Principle of Expressibility.» *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 39 (1979).

Birchall, B. C. «Moral Life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory.» *Inquiry*. vol. 21 (1978).

Birnbaum, N. «Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber,» in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (eds.). *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*. Frankfurt am Main: 1973.

Bittner, R. «Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik,» in: R. Bittner and P. Pfaff (eds.). *Das ästhetische Urteil*. Köln: 1977.

Black, Max, «Reasonableness,» in: R. F. Dearden, D. H. Hirst and R. S. Peters (eds.). *Reason*, vol. 2. London: 1972.

Blair, J. A. and R. H. Johnson (eds.). *Informal Logic*. Inverness, California; 1980.

Bloch, M. «The Disconnection between Power and Rank as a Process: An Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagaskar,» in: J. Friedman and M. J. Rowlands (eds.). *The Evolution of Social Systems*. London: 1977.

________. «Symbols, Song, Dance and Features of Articulation.» *Archives Européennes de Sociologie*. vol. 15 (1974).

________. «The Past and the Present in the Present.» *Man*. vol. 13 (1978).

Blos, P. *On Adolescence*. New York: 1962.

Blumenberg H. *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt am Main: 1974.

________. «Selbsterhaltung und Beharrung,» in: H. Ebeling (ed.). *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt am Main: 1976.

Blumer, H. «Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead.» *American Journal of Sociology*. vol. 71 (1966).

Böckenförde, E. W. *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt am Main: 1976.

Böhler, D. «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode,» in: H. Hartung, W. Heistermann and P. M. Stephan. *Fruchtblätter: Veröffentlichungen der Pädagogische Hochschule*. Berlin: 1977.

________. «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode,» in: M. Fuhrmann, R. Jauss and W. Pannenberg (eds.). *Text und Applikation*. München: 1981.

Böhme, G., W. v. d. Daele und W. Krohn. *Experimentelle Philosophie*. Frankfurt am Main: 1977.

Boldt, H. *Deutsche Staatslehre im Vormärz*. Düsseldorf: 1975.

Bonß, W. *Die Einübung des Tatsachenblicks*. Frankfurt am Main: 1982.

________ and A. Honneth (eds.). *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt am Main: 1982.

Bossert, Ph. J. «The Explication of 'the World' in Constructionalism and Phenomenology.» *Man and World*. vol. 6 (1973).

Bottomore, T. and R. Nisbet. *A History of Sociological Analysis*. New York; 1978.

Brand, G. *Welt, Ich und Zeit*. Den Haag: 1955.

Brand, M. and D. Walton (eds.). *Action Theory*. Dordrecht: 1976.

Brand, K. W. *Neue soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion, Perspektive neuer Protestpotentiale*. Köln: 1982.

Brandt, G. «Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980.» *Leviathan*. vol. 4 (1981).

Brenner, R. «The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism.» *New Left Review*. vol. 104 (1977).

Broughton, J. «The Development of Self, Mind, Reality and Knowledge,» in: W. Damon. (ed.). *New Directions for Child Development*. vol. 1. *Moral Development*. San Fransisco: 1978.

________. «Piaget's Structural Developmental Psychology.» *Human Development*. vol. 24 (1981).

Brunkhorst, H. «Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassensprache.» Manuskript. Frankfurt am Main, 1980.

Bubner, R. *Dialektik und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Handlung, Sprache und Vernunft*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Kann Theorie ästhetisch werden?.» *Neue Rundschau* (1978).

Bubner, R., K. Cramer and R. Wiehl (eds.). *Hermeneutik und Dialektik*. 2 vols. Tübingen: 1970.

Buck-Morss, S. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: 1977.

Bühler, K. *Sprachtheorie*. Jena: 1934.

Bürger, P. *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt am Main: 1974.

Burger, Th. *Max Weber's Theory of Concept Formation*. Durham: 1976.

________. «T. Parsons, The Problem of Order in Society.» *American Journal of Sociology*. vol. 83 (1977).

Burleson, B. R. «On the Foundations of Rationality: Toulmin, Habermas, and the a Priori of Reason.» *Journal of the American Forensic Association*. vol. 16 (1979).

Busse, W. «Funktionen und Funktion der Sprache,» in: B. Schlieben-Lange (ed.). *Sprachtheorie*. Hamburg: 1975.

Campbell, B. G. «Toward a Workable Taxonomy of Illocutionary Forces.» *Language and Style*. vol. 8. (1975).

Carr, D. M. «The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism.» *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 34 (1973).

________. «The Logic of Knowing How and Ability.» *Mind*. vol. 88 (1979).

Cassirer, E. *Philosophie der symbolischen Formen*. vol. 2. Darmstadt: 1958.

Castañeda, H. N. «Indicators and Quasi-Indicators.» *American Philosophical Quaterly*. vol. 17 (1967).

Castoriadis, C. *Durchs Labyrinth, Seele, Vernunft, Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1981.

Cavell, St. *Must we Mean what we Say?*. Cambridge: 1976.

________. *The Claim of Reason*. Oxford: 1979.

Churchill, L. *Questioning Strategies in Sociolinguistics*. Rowley, Mass.: 1978.

Cicourel, A. V. *The Social Organization of Juvenile Justice*. New York: 1968.

________. *Cognitive Sociology*. London: 1973.

________. *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility*. New York: 1974.

________. *Methode und Messung in der Soziologie*. Frankfurt am Main: 1975.

Claessens, D. «Rationalität revidiert.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 17 (1965).

Cole, M. et al. *The Cultural Concept of Learning and Thinking*. New York: 1971.

Condorcet. *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Von W. Alff (ed.). Frankfurt am Main: 1963.

Cook, G. A. «The Self as Moral Agent: A Study in the Philosophy of George Herbert Mead.» Dissertation. Yale University, 1966.

Cooper, B. «Hermeneutics and Social Science.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 11 (1981).

Corti, W. R. (Ed.). *The Philosophy of G. H. Mead*. Winterthur: 1973.

Coulter, J. «The Ethnomethodological Programme.» *The Human Context*. vol. 6 (1974).

Coulthard, M. *An Introduction into Discourse Analysis*. London; 1977.

Count, E. W. *Das Biogramm*. Frankfurt am Main: 1970.

Dahmer, H. *Libido und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie.» *Psyche*. vol. 29 (1975).

Dahrendorf, R. *Homo Sociologicus*. Tübingen: 1958.

________. *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München: 1965.

________. *Lebenschancen*. Frankfurt am Main: 1979.

Dallmayr, F. R. and Th. A. McCarthy (eds.). *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame; 1977.

Damon, W. *The Social World of the Child.* San Fransisco: 1977; dtsch. 1984.

________ (ed.). *New Directions for Child Development.* vol. 1. *Moral Development.* San Fransisco: 1978.

________. *New Directions for Child Development.* vol. 2. *Social Cognition.* San Fransisco: 1978.

Danto, A. C. *Analytical Philosophy of Action.* Cambridge: 1973.

________. «Basishandlungen,» in: G. Meggle (ed.). *Analytische Handlungstheorie. Handlungsbeschreibungen.* Frankfurt am Main: 1977.

Dasen, P. R. «Cross-Cultural Piagetian Research.» *Journal of Cross-cultural Psychology.* vol. 3 (1972).

Davidson, P. «Post-Keynesian Economics.» *Public Interest.* Special Issue (1980).

Davis, St. «Speech Acts, Performance and Competence.» *Journal of Pragmatics.* vol. 3 (1979).

Davison, M. L. et al. «The Stage Sequence Concept in Cognitive and Social Development.» *Developmental Psychology.* vol. 16 (1980).

Dean, J. W. «The Dissolution of the Keynesian Consensus.» *Public Interest.* Special Issue (1980).

Dearden, R. F., D. H. Hirst and R. S. Peters (eds.). *Reason.* vol. 2. London: 1972.

DeLevita, D. J. *Der Begriff der Identität.* Frankfurt am Main: 1971.

Deutscher Juristentag. *Schule im Rechtsstaat.* vol. 1. München; 1981.

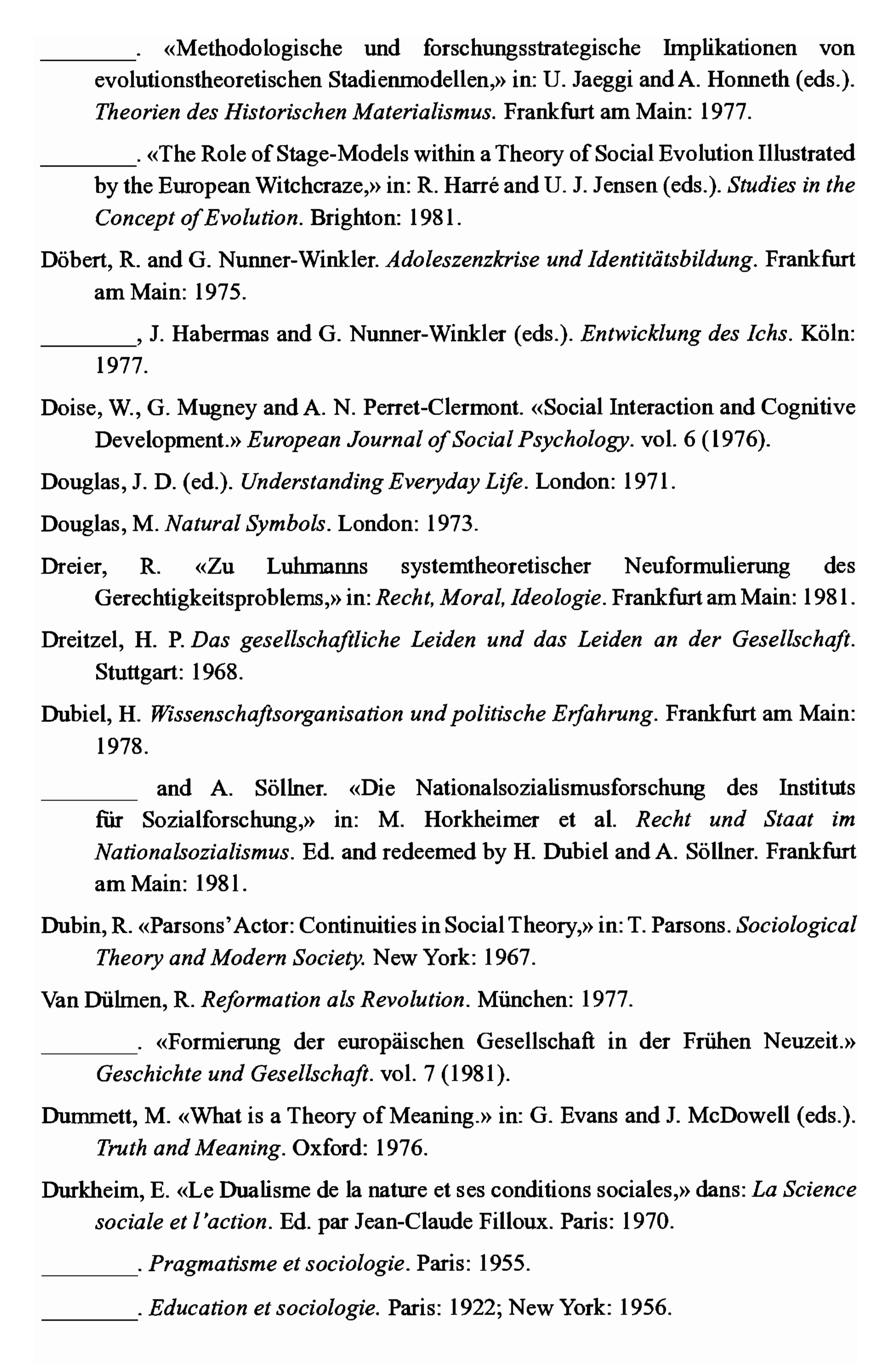
Diederich, W. (ed.). *Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie.* Frankfurt am Main: 1974.

Dixon, K. «Is Cultural Relativism Self-refuting?.» *British Journal of Sociology.* vol. 28 (1977).

Döbert, R. *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme.* Frankfurt am Main: 1973.

________. «Zur Logik des Überganges von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen,» in: K. Eder (ed.). *Die Entstehung von Klassengesellschaften.* Frankfurt am Main: 1973.

________. «Die evolutionäre Bedeutung der Reformation,» in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (eds.). *Religion und gesellschaftliche Entwicklung.* Frankfurt am Main: 1973.


________. «Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen,» in: U. Jaeggi and A. Honneth (eds.). *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: 1977.

________. «The Role of Stage-Models within a Theory of Social Evolution Illustrated by the European Witchcraze,» in: R. Harré and U. J. Jensen (eds.). *Studies in the Concept of Evolution*. Brighton: 1981.

Döbert, R. and G. Nunner-Winkler. *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*. Frankfurt am Main: 1975.

________, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.). *Entwicklung des Ichs*. Köln: 1977.

Doise, W., G. Mugney and A. N. Perret-Clermont. «Social Interaction and Cognitive Development.» *European Journal of Social Psychology*. vol. 6 (1976).

Douglas, J. D. (ed.). *Understanding Everyday Life*. London: 1971.

Douglas, M. *Natural Symbols*. London: 1973.

Dreier, R. «Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems,» in: *Recht, Moral, Ideologie*. Frankfurt am Main: 1981.

Dreitzel, H. P. *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*. Stuttgart: 1968.

Dubiel, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: 1978.

________ and A. Söllner. «Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung,» in: M. Horkheimer et al. *Recht und Staat im Nationalsozialismus*. Ed. and redeemed by H. Dubiel and A. Söllner. Frankfurt am Main: 1981.

Dubin, R. «Parsons' Actor: Continuities in Social Theory,» in: T. Parsons. *Sociological Theory and Modern Society.* New York: 1967.

Van Dülmen, R. *Reformation als Revolution*. München: 1977.

________. «Formierung der europäischen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit.» *Geschichte und Gesellschaft*. vol. 7 (1981).

Dummett, M. «What is a Theory of Meaning.» in: G. Evans and J. McDowell (eds.). *Truth and Meaning*. Oxford: 1976.

Durkheim, E. «Le Dualisme de la nature et ses conditions sociales,» dans: *La Science sociale et l'action*. Ed. par Jean-Claude Filloux. Paris: 1970.

________. *Pragmatisme et sociologie*. Paris: 1955.

________. *Education et sociologie.* Paris: 1922; New York: 1956.

________. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Ed. par Armand Cuvillier. Paris: 1953; Ann Arbor: 1960.

________. *Sociologie et philosophie*. Paris: 1951; Frankfurt am Main: 1967.

________. *Leçons de sociologie, Physique des mœurs et du droit*. Paris: 1969; London: 1957.

________. *De la division du travail social.* Paris: 1930; *Über die Teilung der sozialen Arbeit.* Frankfurt am Main: 1977.

________. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: 1968; *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: 1981.

Ebeling, H. (ed.) *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt am Main: 1976.

Eccles, J. C. *Facing Realities*. New York; Heidelberg: 1970.

Eckberg, D. L. and L. Hill. «The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review.» *American Sociological Review*. vol. 44 (1979).

Eckensberger, L. H. and R. K. Silberstein (eds.). *Entwicklung sozialer Kognitionen*. Stuttgart: 1980.

Edelmann, M. *The Symbolic Use of Politics*. Urbana: 1964.

Eder, K. (ed.). *Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts.» *Soziale Welt*. vol. 2. (1978).

Eibl-Eibesfeld, I. *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*. München: 1967.

Eisen, A. «The Meanings and Confusions of Weberian Rationality.» *British Journal of Sociology*. vol. 29 (1978).

Eisenstadt, S. N. «Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics.» *British Journal of Sociology*. vol. 32 (1981).

Ekeh, P. P. *Social Exchange Theory*. London; 1964.

Eley, L. *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie*. Freiburg: 1972.

Elkind, D. «Egozentrismus in der Adoleszenz,» in: R. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.). *Entwicklung des Ichs*. Köln: 1977.

Elster, J. *Ulysses and the Sirens*. Cambridge: 1979.

Enzensberger, H. M. «Baukasten zu einer Theorie der Medien,» in: *Palaver: Politische Überlegungen*. Frankfurt am Main: 1974.

Erikson, E. H. *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main: 1973.

Etzioni, A. *The Active Society*. New York: 1968.

________. «Elemente einer Makrosoziologie.» in: W. Zapf (ed.). *Theorien des sozialen Wandels*. Köln: 1969.

Euchner, W. *Naturrecht und Politik bei J. Locke*. Frankfurt am Main: 1969.

Evans-Pritchard, E. «Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality.» *Bulletin of the Faculty of Arts*. vol. 2. (1934).

________. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: 1937; Frankfurt am Main: 1978.

Fairbaine, W. R. D. *An Object Relations Theory of Personality*. London: 1952.

Fales, E. «Truth, Tradition, Rationality.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 6 (1976).

Feleppa, R. «Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 11 (1981).

Fenn, R. K. «The Process of Secularization: A Post-Parsonian View.» *Scientific Study of Religion*. vol. 9 (1970).

Ferber, Chr. V. *Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft*. Hamburg: 1967.

Ferrarotti, F. «The Destiny of Reason and the Paradox of the Sacred.» *Social Research*. vol. 46 (1979).

Fetscher, I. *Rousseaus politische Philosophie*. Frankfurt am Main: 1975.

Fine, B. «On the Origins of Capitalist Development.» *New Left Review*. vol. 109 (1978).

Finocchiaro, M. A. «The Psychological Explanation of Reasoning: Logical and Methodological Problems.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 9 (1979).

Finger, P. *Familienrecht*. Königstein: 1979.

Firth, R. *Elements of Social Organization*. London: 1971.

Fisher, W. R. «Toward a Logic of Good Reasons.» *Quarterly Journal of Speech*. vol. 64 (1978).

Flavell, J. H. *The Development Psychology of Jean Piaget*. Princeton: 1963.

________. *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*. New York: 1968.

________. «The Concept of Development,» in: P. H. Mussen (ed.). *Carmichael's Manual of Child Psychology*. vol. 1. New York: 1970.

Fleischmann, E. «De Weber à Nietzsche.» *Archives européennes de sociologie*. vol. 5 (1964).

Føllesdal, D. «Comments on Stenius 'Mood and Language Game'.» *Synthese*. vol. 17 (1967).

Fortes, M. *Kinship and Social Order*. Chicago: 1969.

________ and E. Evans-Pritchard (eds.). *African Political Systems*. Oxford: 1970.

________ and ________. «Afrikanische Politische Systeme, Einleitung,» in: F. Kramer and Chr. Sigrist (ed.). *Gesellschaften ohne Staat*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1978.

Foucault, M. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1973.

Frankenberg, G. *Verrechtlichung schulischer Bildung. Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts*. Dissertation. München: 1978.

________ and U. Rödel. *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz-die Freiheit politischer Kommunikation, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika*. Frankfurt am Main: 1981.

Frentz Th. S. and Th. B. Farrell. «Language-Action, Paradigm for Communication.» *Quarterly Journal of Speech*. vol. 62 (1976).

Freud, A. *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. München: 1964.

Freyer, H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Darmstadt: 1964.

Freyhold, M. von. *Autoritarismus und politische Apathie*. Frankfurt am Main: 1971.

Friedrichs, R. W. *A Sociology of Sociology*. New York: 1970.

Fromm, E. «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. vol. 1 (1932).

________. *Escape from Freedom*. New York: 1942; Frankfurt am Main: 1971.

________. *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Ed. by W. Bonß. Stuttgart: 1980.

Furth, H. G. *The World of Grown-ups: Childrens' Conceptions of Society*. New York: 1980.

________. *Piaget and Knowledge*. Chicago: 1981.

Gabriel, K. *Analysen der Organisationsgesellschaft*. Frankfurt am Main: 1979.

Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: 1960.

________. «Mythos und Vernunft,» in: *Kleine Schriften*. vol. 4. Tübingen: 1977.

________. «Platon und die Vorsokratiker,» in: *Kleine Schriften*. vol. 3. Tübingen: 1972.

________ and P. Vogler (eds.). *Neue Anthropologie*. vol. 3. Stuttgart: 1972.

Gäfgen, G. *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*. Tübingen: 1968.

________. «Formale Theorie des strategischen Handelns,» in: H. Lenk. *Handlungstheorien*. vol. 1. München: 1980.

Gardiner, P. (ed.). *The Philosophy of History*. Oxford: 1974.

Garfinkel, H. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: 1967.

Geach, P. «Ontological Relativity and Relative Identity,» in: M. K. Munitz (ed.). *Logic and Ontology*. New York: 1973.

Gehlen, A. *Der Mensch*. Bonn: 1950.

Gellner, E. «The Savage and the Modern Mind,» in: R. Horton and R. Finnegan (eds.). *Modes of Thought*. London: 1973.

Geraets, F. (ed.). *Rationality Today*. Ottawa: 1979.

Gerth; H. and C. W. Mills. *Character and Social Structure*. New York: 1953; Frankfurt am Main: 1970.

Gethmann, C. F. (ed.). *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*. Frankfurt am Main: 1970.

Geulen, D. *Das vergesellschaftete Subjekt*. Frankfurt am Main: 1977.

Giddens, A. «Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus,» in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (ed.). *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *New Rules of Sociological Method*. London: 1976.

________. *Studies in Social and Political Theory*. London: 1977.

Giegel, H. J. *Zur Logik seelischer Ereignisse*. Frankfurt am Main: 1969.

Gipper, H. *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*. Frankfurt am Main: 1972.

Girndt, H. *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie*. Tübingen: 1967.

Gitlin, T. «Media Sociology: The Dominant Paradigm.» *Theory and Society*. vol. 6 (1978).

Glock, Ch. Y. and Ph. E. Hammond (eds.). *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions*. New York: 1973.

Gluckmann, M. «Rituals of Rebellion in South East Africa,» in: *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: 1963.

Godelier, M. *Ökonomische Anthropologie*. Hamburg: 1973.

________. «Mythos und Geschichte,» in: K. Eder (ed.). *Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Infrastructures, Societies, and History.» *Current Anthropology*. vol. 19 (1978).

Goffmann, E. *Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: 1968.

________. *Interaktionsrituale*. Frankfurt am Main: 1971.

________. *Das Individuum im öffentlichen Austausch*. Frankfurt am Main: 1974.

________. *Rahmenanalyse*. Frankfurt am Main: 1977.

Goldmann, A. I. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs: 1970.

Goldscheid, R. and J. Schumpeter. *Die Finanzkrise des Steuerstaates*. Ed. by R. Hickel. Frankfurt am Main: 1976.

Goldthorpe, J. H. «A Revolution in Sociology?.» *Sociology*. vol. 7 (1973).

Gorz, A. *Abschied vom Proletariat*. Frankfurt am Main: 1980.

Gould, M. «Systems Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. vol. II. New York: 1976.

Gould, M. «Development and Revolution in Science.» Appendix, MS. Starnberg: 1977.

Gouldner, A. W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: 1970; Hamburg: 1974.

________. *The Dialectics of Ideology and Technology*. New York: 1976.

Graham, K. «Belief and the Limits of Irrationality.» *Inquiry*. vol. 17 (1974).

Graumann, C. F. *Zur Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*. Berlin: 1960.

Grenz, F. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt am Main: 1974.

Grewe, M. «Tacit Knowing.» *Journal of the British Society for Phenomenology*. vol. 8 (1977).

Grewendorf, G. (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

Gewendorf, G. «Haben explizit performative Äußerungen einen Wahrheitswert?,» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

Grice, H. P. «Intendieren, Meine, Bedeuten,» in: G. Meggle. *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*. Frankfurt am Main: 1979.

________. «Sprecher, Bedeutung und Intentionen,» in: G. Meggle. *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*. Frankfurt am Main: 1979.

________. «Logic and Conversation,» in: M. Cole and J. L. Morgan (eds.). *Syntax and Semantics*. vol. 3. New York: 1974.

Griessinger, A. *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und Kollektivbewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jh.* Frankfurt am Main: 1981.

Groethuysen, B. *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1979.

Großklaus, G. and E. Oldemeyer (eds.). *Werte in kommunikativen Prozessen*. Stuttgart: 1980.

Gruenberg, B. «The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science. *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 8 (1978).

Guggenberger, B. *Bürgerinitiativen in der Parteiendemokratie*. Stuttgart: 1980.

Guldimann, T. et al. *Sozialpolitik als soziale Kontrolle*. Frankfurt am Main: 1978.

Gumbrecht, H. U., R. Reichardt and Th. Schleich (eds.). *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*. 2 vols. München: 1981.

Gurwitsch, A. *The Field of Consciousness*. Pittsburgh: 1964.

Gustafson, D. «The Natural Expression of Intention.» *Philosophical Forum*. vol. 2 (1971).

________. «Expressions of Intentions.» *Mind*. vol. 83 (1974).

Haan, N. «A Tripartite Model of Ego-Functioning Values and Clinical and Research Applications.» *Journal of Nervous and Mental Disease*. vol. 148 (1969).

________. «Two Moralities in Action Context.» *Journal of Personality and Social Psychology*. vol. 36 (1978).

Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied: 1962.

________. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: 1968.

________. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: 1968.

________. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: 1970.

________. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: 1971.

________. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Wahrheitstheorien,» in: H. Fahrenbach (ed.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: 1973.

________. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Was heißt Universalpragmatik?,» in: K. O. Apel (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen,» in: M. E. Auwärter, Kirsch and M. Schröter (eds.). *Kommunikation, Interaktion, Identität*. Frankfurt am Main: 1976.

________. *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*. Frankfurt am Main: 1979.

________. «Some Aspects of the Rationality of Action,» in: F. Geraets (ed.). *Rationality Today*. Ottawa: 1979.

________. *Philosophisch-politische Profile*. erw. Ausgabe. Frankfurt am Main: 1981.

________. *Kleine politische Schriften*. Frankfurt am Main: 1981.

________. «Reply to my Critics,» in: D. Held and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

________. «Rekonstruktive versus verstehende Sozialwissenschaften,» in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: 1983.

________ and N. Luhmann. *Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1971.

________ (ed.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: 1971.

Hacker, P. M. S. *Illusion and Insight*. Oxford: 1972; Frankfurt am Main: 1978.

Halliday, M. A. K. *System and Function in Language, Selected Papers*. Oxford: 1976.

Hampshire, St. *Feeling and Expression*. London: 1961.

Harré, R. «The Structure of Tacit Knowledge.» *Journal of the British Society for Phenomenology*. vol. 8 (1977).

________. *Social Being*. Oxford: 1979.

________ and P. F. Scord. *Explanation of Behavior*. Totowa, New Jersey: 1972.

________ and U. J. Jensen (eds.). *Studies in the Concept of Evolution*. Brighton: 1981.

Harten, H. Chr. *Der vernünftige Organismus oder die gesellschaftliche Evolution der Vernunft.* Frankfurt am Main: 1977.

Hartmann, N. *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin: 1932.

Heal, J. «Common Knowledge.» *Philosophical Quarterly*. vol. 28 (1978).

Heath, A. «The Rational Model of Man.» *Archives Européennes de Sociologie*. vol. 15 (1974).

Hegselmann, R. *Normativität und Rationalität*. Frankfurt am Main: 1979.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: 1949.

Held, D. *Introduction to Critical Theory*. London: 1980.

________ and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

Heller, A. et al. *Die Seele und das Leben*. Frankfurt am Main: 1977.

Henle, P. (ed.). *Sprache, Denken, Kultur*. Frankfurt am Main: 1969.

Hennis, W. *Politik und praktische Philosophie*. Neuwied: 1963.

Henrich, D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: 1967.

________. «Selbstbewußtsein.» in: R. Bubner, K. Cramer and R. Wiehl (eds.). *Hermeneutik und Dialektik*. 2 vols. Tübingen: 1970. vol. 1.

________. «Die Grundstruktur der modernen Philosophie,» in: H. Ebeling (ed.). *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Begriffe und Grenzen von Identität.» in: O. Marquard and K. Stierle (eds.). *Identität, Poetik und Hermeneutik*. vol. 8. München: 1979.

Hertzberg, L. «Winch on Social Interpretation.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 10 (1980).

Hesse, M. «In Defence of Objectivity.» *Proceedings of the Aristotelian Society 1972*. London: 1973.

Hildebrandt, K. and R. J. Dalton. «Die neue Politik.» *Politische Vierteljahresschrift*. vol. 18 (1977).

Hirsch, J. «Alternativbewegung-eine politische Alternative,» in: R. Roth (ed.). *Parlamentarisches Ritual und politische Alternative*. Frankfurt am Main; 1980.

Hoberg, R. *Die Lehre vom sprachlichen Feld*. Düsseldorf: 1970.

Höffe, O. *Strategien der Humanität*. München: 1975.

________ (ed.). *Über J. Rawls Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: 1977.

Hölscher, L. *Öffentlichkeit und Geheimnis*. Stuttgart: 1979.

Hörmann, H. *Psychologie der Sprache*. Heidelberg: 1967.

________. *Meinen und Verstehen*. Frankfurt am Main: 1976.

Hohl, H. *Lebenswelt und Geschichte*. Freiburg: 1962.

Hollis, M. «The Limits of Rationality.» in: B. R.Wilson (ed.). *Rationality*. Oxford: 1970.

Honneth, A. «Adorno und Habermas.» *Telos*. vol. 39 (1979).

________ and U. Jaeggi (ed.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt am Main: 1980.

________. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: 1967.

________. *Kritische Theorie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1968.

________. «Vernunft und Selbsterhaltung,» in: H. Ebeling (ed.). *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt am Main: 1976.

________ and Th. W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: 1947.

Horkheimer, M. et al. *Recht und Staat im Nationalsozialismus*. Ed. and Redeemed by H. Dubiel and A. Söllner. Frankfurt am main: 1981.

Horster, D. *Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie*. Hannover: 1978.

Horton, R. «African Thought and Western Science,» in: B. R. Wilson (ed.). *Rationality*. Oxford: 1970.

________. «Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution,» in: R. Horton and R. Finnegan (eds.). *Modes of Thought*. London: 1973.

________. «Professor Winch on Safari.» *Archives européennes de sociologie*. vol. 17 (1976).

________ and R. Finnegan (eds.). *Modes of Thought*. London: 1973.

Howe, R. H. «Max Weber's Elective Affinities, Sociology within the Bounds of Pure Reason.» *American Journal of Sociology*. vol. 84 (1978).

Hummel, R. P. *The Bureaucratic Experience*. New York: 1977.

Hurrelmann, K. *Sozialisation und Lebenslauf*. Hamburg: 1976.

Husserl, E. «Formale und transzendentale Logik,» in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. vol. 10. Halle: 1929.

________. *Erfahrung und Urteil.* Hamburg: 1948.

Hutcheson, P. «Husserl's Problem of Intersubjectivity.» *Journal of the British Society of Phenomenology*. vol. 11 (1980).

Hymes, D. «Models of the Interactions of Language and Social Life,» in: J. J. Gumperz and D. Hymes (eds.). *Directions in Sociolinguistics*. New York: 1972.

________ (ed.). *Language in Culture and Society*. New York: 1964.

Inglehart, R. «Wertwandel und politisches Verhalten,» in: J. Matthes (ed.). *Sozialer Wandel in Westeuropa*. Frankfurt am Main; New York: 1979.

Institut für Sozialforschung (ed.). *Autorität und Familie*. Paris: 1936.

Jacobson, E. *The Self and the Object World.* New York: 1964; dtsch. 1973.

Jaeggi, U. and A. Honneth (eds.). *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: 1977.

Jakobson, R. «Linguistik und Poetik (1960),» in: E. Holenstein and T. Schelbert (eds.). *Poetik*. Frankfurt am Main: 1979.

Jarvie, I. C. *Die Logik der Gesellschaft.* München: 1974.

________. «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology.» *Current Anthropology*. vol. 17 (1976).

Jay, M. *Dialektische Phantasie*. Frankfurt am Main: 1976.

Jensen, St. and J. Naumann. «Commitments: Medienkomponente einer Kulturtheorie?.» *Zeitschrift für Soziologie.* vol. 9 (1980).

Joas, H. *Die Gegenwärtige Lage der Rollentheorie*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «G. H. Mead.» in: D. Käsler (ed.). *Klassiker des soziologischen Denkens*. vol. 2. München: 1978.

________. *Praktische Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: 1980.

Jonas, F. «Was heißt ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken.» *Schmollers Jahrbuch*. vol. 78 (1958).

________. *Geschichte der Soziologie*. vol. 1-4. Hamburg: 1968-1969.

Käsler, D. (ed.). *Max Weber*. München: 1972.

________ (ed.). *Klassiker des soziologischen Denkens*. vol. 1. München: 1976.

________ (ed.). *Klassiker des soziologischen Denkens*. vol. 2. München: 1978.

Kaiser, G. *Benjamin, Adorno*. Frankfurt am Main: 1974.

Kalberg, St. «The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature.» *Sociology*. vol. 13 (1979).

________. «Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History.» *American Journal of Sociology*. vol. 85 (1980).

Kambartel, F. (ed.). *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*. Frankfurt am Main: 1975.

Kanngiesser, S. «Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse.» in: K. O. Apel (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

Kaufer, D. S. «The Competence/Performance Distinction in Linguistic Theory.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 9 (1979).

Kaulbach, F. *Ethik und Metaethik*. Darmstadt: 1974.

Keagan, R. G. «The Evolving Self.» *The Counceling Psychologist*. vol. 8, no. 2 (1979).

Kekes, J. «Rationality and the Social Sciences.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 9 (1979).

Keller, M. *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz*. Stuttgart: 1976.

Kellner, D. «TV, Ideology and Emancipatory Popular Culture.» *Socialist Review*. vol. 45 (1979).

________. «Network Television and American Society. Introduction to a Critical Theory of Television.» *Theory and Society*. vol. 10 (1981).

________. «Kritische Theorie, Kulturindustrie und Theorien der Massenkulturen in den Vereinigen Staaten.» in: W. Bonß and A. Honneth (eds.). *Sozialforschung als Kritik*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1982.

Kenny, A. *Will, Freedom and Power*. Oxford: 1975.

Kernberg, O. *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*. Frankfurt am Main: 1978.

Kesselring, Th. *Piagets genetische Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*. Frankfurt am Main: 1981.

Kety, S. S. «From Rationalization to Reason.» *American Journal of Psychiatry*. vol. 131 (1974).

Kippenberg, H. G. «Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens,» in: H. G. Kippenberg and B. Luchesi (eds.). *Magie*. Frankfurt am Main: 1978.

Kitchener, R. F. «Genetic Epistemology, Normative Epistemology and Psychologism.» *Synthese.* vol. 45 (1980).

Klein, W. «Argumentation und Argument.» *Zeitschrift für Literaturwissenschaften und Linguistik.* vol. 38-39 (1980).

Knauer, J. T. «Motive and Goal in H. Arendt's Concept of Political Action.» *American Political Science Review.* vol. 74 (1980).

König, R. «E. Durkheim.» in: D. Käsler (ed.). *Klassiker des soziologischen Denkens.* vol. 1. München: 1976.

________. *E. Durkheim zur Diskussion.* München: 1978.

Kohlberg, L. *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes.* Frankfurt am Main: 1974.

Kohut, H. *Die Heilung des Selbst.* Frankfurt am Main: 1969.

________. *Narzißmus, eine Theorie der Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstrukturen.* Frankfurt am Main; 1973.

________. *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse.* Frankfurt am Main: 1976.

Kondylis, P. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.* Stuttgart: 1981.

Koselleck, R. and W. D. Stempel (eds.). *Geschichte, Ereignis und Erzählung.* München: 1973.

Koyré, A. *Von der geschlossen Welt zum unendlichen Universum.* Frankfurt am Main: 1969.

Krahl, J. «Zum Verhältnis von 'Kapital' und Hegelscher Wesenslogik.» in: O. Negt (ed.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels.* Frankfurt am Main: 1970.

Kramer, F. and Chr. Sigrist (eds.). *Gesellschaften ohne Staat.* 2 vols. Frankfurt am Main: 1978.

Krappmann, L. *Soziologische Dimensionen der Identität.* Stuttgart: 1971.

Kreckel, M. *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse.* London: 1981.

Kregel, J. A. «From Post-Keynes to Pre-Keynes.» *Social Research.* vol. 46 (1979).

Krelle, W. *Präferenz-und Entscheidungstheorie.* Tübingen: 1968.

Kreppner, K. *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften.* Stuttgart: 1975.

Kriedte, P., H. Medick and J. Schumbohm. *Industrialisierung vor der Industrialisierung.* Göttingen: 1978.

Krohn, W. «Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft,» in: E. Zilsel. *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Ed. by W. Krohn. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Die neue Wissenschaft der Renaissance,» in: G. Böhme, W. v. d. Daele and W. Krohn. *Experimentelle Philosophie*. Frankfurt am Main: 1977.

Kuhlmann, W. *Reflexion und kommunikative Erfahrung*. Frankfurt am Main: 1975.

Kuhn, H. «The Phenomenological Concept of Horizon,» in: M. Faber (ed.). *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*. Cambridge, Mass.: 1940.

Kuhn, Th. S. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main: 1967.

________. *Die Entstehung des Neuen*. Frankfurt am Main: 1977.

Kummer, W. *Grundlagen der Texttheorie*. Hamburg: 1975.

Kurdek, L. A. «Perspective Taking as the Cognitive Basis of Children's Moral Development.» *Merrill-Palmer Quarterly*. vol. 24 (1978).

Laaser, A. «Die Verrechtlichung des Schulwesens.» in: Projektgruppe Bildungsbericht (ed.). *Bildung in der BRD*. Hamburg: 1980.

Lakatos, I. and A. Musgrave (eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: 1970.

Landgrebe, L. *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg: 1949.

________. *Philosophie der Gegenwart*. Bonn: 1952.

Landshut, S. *Kritik der Soziologie*. Neuwied: 1969.

Lange, E. M. «Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx.» *Neue Hefte für Philosophie*. vol. 13 (1978).

Lash, Chr. *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminuishing Expectations*. New York; München: 1978.

Lazarsfeld, P., B. Berelson and H. Gaudet. *The People's Choice*. New York: 1948.

________ and E. Kartz. *Personal Influence*. New York: 1955.

Leach, W. *Political Systems of Highland Burma*. London: 1964.

Lederer, R. *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*. Frankfurt am Main: 1979.

Leist, A. «Was heißt Universalpragmatik?.» *Germanistische Linguistik.* vols. 5-6 (1977).

________. «Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik.» *Linguistic Agency*. University of Trier, Series A, Paper no. 51. 1978.

Lenk, H. (ed.). *Handlungstheorien*. vol. 4. München: 1977.

________. *Handlungstheorien*. vol. 1. München: 1980.

________. *Handlungstheorien*. vol. 3. München: 1981.

Lepenies, W. and H. H. Ritter (eds.). *Orte des Wilden Denkens*. Frankfurt am Main: 1970.

Lepsius, R. (ed.) *Zwischenbilanz der Soziologie*. Stuttgart: 1976.

Lerner, R. M. «Adolescent Development: Scientific Study in the 1980's.» *Youth and Society*. vol. 12 (1981).

Levi-Strauss, C. *Das Wilde Denken*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Strukturelle Anthropologie*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1975.

Levy-Bruhl, L. *La Mentalité primitive*. Paris: 1922.

Lewin, K. *Field Theory in the Social Sciences*. New York: 1951.

Lewis, D. *Conventions*. Cambridge, Mass.: 1969; Berlin: 1975.

Lidz, Ch. W. and V. M. Lidz. «Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. vol. 1-2. New York: 1976. vol. 1.

Lidz, V. M. «Introduction to General Action Analysis,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. vol. 1-2. New York: 1976. vol. 1.

Lippitz, W. «Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt.» *Zeitschrift für philosophische Forschung*. vol. 32 (1978).

Lloyd, B. B. *Perception and Cognition*. Harmondsworth: 1972.

Locke, D. «Who I am.» *Philosophical Quarterly*. vol. 29 (1979).

Loevinger, J. *Ego Development*. San Francisco: 1976.

Löwenthal, L. *Gesammelte Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1980.

________. *Gesammelte Schriften*. vol. 2. Frankfurt am Main: 1981.

Löwenthal, R. *Gesellschaftswandel und Kulturkrise*. Frankfurt am Main: 1979.

Löwith, K. «M. Weber und K. Marx,» in: *Gesammelte Abhandlungen*. Stuttgart: 1960.

Lohmann, G. «Gesellschaftskritik und normativer Maßstab.» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt am Main: 1980.

Lorenzen, P. *Normative Logic and Ethics*. Mannheim: 1969.

________. «Szientismus vs. Dialektik.» in: R. Bubner, K. Cramer and R. Wiehl (eds.). *Hermeneutik und Dialektik.* 2 vols. Tübingen: 1970.

________ and O. Schwemmer. *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie.* Mannheim: 1973.

Lorenzer, A. *Sprachzerstörung und Rekonstruktion.* Frakfurt am Main: 1979.

________. *Sprachspiel und Interaktionsformen.* Frankfurt am Main: 1977.

Lottes, G. *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum.* München: 1979.

Loubser, J. J. et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons.* vol. I-II. New York: 1976.

Loubser, J. J. «General Introduction.» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons.* vol. 1-2. New York: 1976. vol. 1.

Luce, R. D. and H. Raiffa. *Games and Decisions.* New York: 1957.

Luckmann, Th. «On the Boundaries of the Social World.» in: M. Natanson (ed.). *Phenomenology and Social Reality.* Den Haag: 1970.

________. «Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur,» in: H. G. Gadamer and P. Vogler (eds.). *Neue Anthropologie.* vol. 3. Stuttgart: 1972.

Lübbe, H. *Fortschritt als Orientierungsproblem.* Freiburg: 1975.

________. *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse.* Basel: 1977.

Luhmann, N. «Zweck-Herrschaft-System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers.» *Der Staat* (1964).

________. *Zweckbegriff und Systemrationalität.* Tübingen: 1968.

________. *Legitimation durch Verfahren.* Neuwied: 1969.

________. «Normen in soziologischer Perspektive.» *Soziale Welt.* vol. 20 (1969).

________. *Soziologische Aufklärung.* vol. 1. Opladen: 1970.

________. «Systemtheoretische Argumentationen.» in: Jürgen Habermas and N. Luhmann. *Theorie der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: 1971.

________. *Politische Planung.* Opladen: 1971.

________. «Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien.» *Zeitschrift für Soziologie* (1974).

________. *Soziologische Aufklärung.* vol. 2. Opladen: 1975.

________. «Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme,» in: N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung.* vol. 2. Opladen: 1975.

________. «Interaktion, Organisation, Gesellschaft,» in: N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung*. vol. 2. Opladen: 1975.

________. «Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems,» in: N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung*. vol. 2. Opladen: 1975.

________. *Macht*. Stuttgart: 1975.

________. «Interpenetration.» *Zeitschrift für Soziologie* (1977).

________. «Einleitung zu E. Durkheim,» in: E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit.* Frankfurt am Main: 1977.

________. «Talcott Parsons: Die Zukunft eines Theorieprogramms.» *Zeitschrift für Soziologie*. vol. 9 (1980).

________. *Soziologische Aufklärung.* vol. 3: *Soziales System, Gesellschaft, Organisation.* Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1981.

Lukács, G. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Werke.* vol. 2. Neuwied: 1968.

Lukes, St. «Some Problems about Rationality,» in: B. R. Wilson (ed.). *Rationality.* Oxford: 1970.

________. *Emile Durkheim*. London: 1973.

McCall, G. J. and J. L. Simons. *Identity and Interactions*. New York: 1966.

McCarthy, Th. A. «The Problem of Rationality in Social Anthropology.» *Stony Brook Studies in Philosophy* (1974).

________. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: 1978; Frankfurt am Main: 1980.

________. «Einwände,» in: W. Oelmüller. *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Paderborn: 1978.

________. «Rationality and Relativism,» in: D. Held and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

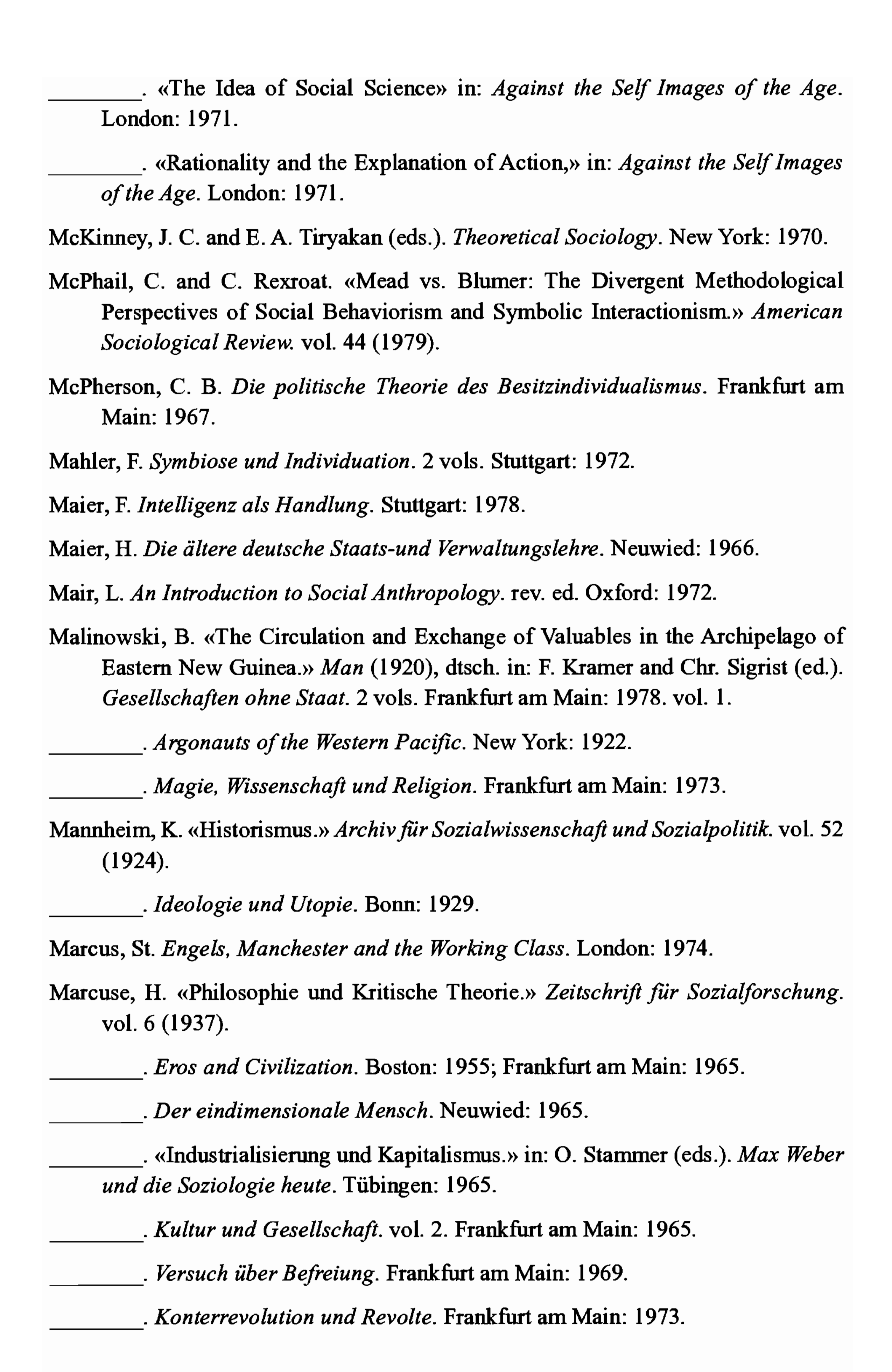
McCloskey, O. «On Durkheim, Anomie, and The Modern Crisis.» *American Journal of Sociology.* vol. 81 (1976).

McHugh, P. «On the Failure of Positivism,» in: J. D. Douglas. *Understanding Everyday Life*. London: 1971.

________ et al. *On the Beginning of Social Inquiry.* London: 1974.

Mac-Intyre, A. *Das Unbewußte*. Frankfurt am Main: 1968.

________. *Against the Self Images of the Age*. London: 1971.


________. «The Idea of Social Science» in: *Against the Self Images of the Age*. London: 1971.

________. «Rationality and the Explanation of Action,» in: *Against the Self Images of the Age*. London: 1971.

McKinney, J. C. and E. A. Tiryakan (eds.). *Theoretical Sociology*. New York: 1970.

McPhail, C. and C. Rexroat. «Mead vs. Blumer: The Divergent Methodological Perspectives of Social Behaviorism and Symbolic Interactionism.» *American Sociological Review*. vol. 44 (1979).

McPherson, C. B. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Frankfurt am Main: 1967.

Mahler, F. *Symbiose und Individuation*. 2 vols. Stuttgart: 1972.

Maier, F. *Intelligenz als Handlung*. Stuttgart: 1978.

Maier, H. *Die ältere deutsche Staats-und Verwaltungslehre*. Neuwied: 1966.

Mair, L. *An Introduction to Social Anthropology*. rev. ed. Oxford: 1972.

Malinowski, B. «The Circulation and Exchange of Valuables in the Archipelago of Eastern New Guinea.» *Man* (1920), dtsch. in: F. Kramer and Chr. Sigrist (ed.). *Gesellschaften ohne Staat*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1978. vol. 1.

________. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: 1922.

________. *Magie, Wissenschaft und Religion*. Frankfurt am Main: 1973.

Mannheim, K. «Historismus.» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. vol. 52 (1924).

________. *Ideologie und Utopie*. Bonn: 1929.

Marcus, St. *Engels, Manchester and the Working Class*. London: 1974.

Marcuse, H. «Philosophie und Kritische Theorie.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. vol. 6 (1937).

________. *Eros and Civilization*. Boston: 1955; Frankfurt am Main: 1965.

________. *Der eindimensionale Mensch*. Neuwied: 1965.

________. «Industrialisierung und Kapitalismus.» in: O. Stammer (eds.). *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen: 1965.

________. *Kultur und Gesellschaft*. vol. 2. Frankfurt am Main: 1965.

________. *Versuch über Befreiung*. Frankfurt am Main: 1969.

________. *Konterrevolution und Revolte*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Über den affirmativen Charakter der Kultur,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 3. Frankfurt am Main: 1979.

Markowitz, J. *Die soziale Situation*. Frankfurt am Main: 1980.

Marks, St. R. «Durkheim's Theory of Anomie.» *American Journal of Sociology*. vol. 80 (1974).

Martin, R. «Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in his Political Philosophy.» *Western Political Quarterly* (September 1980).

Martinich, A. P. «Conversational Maxims and Some Philosophical Problems.» *Philosophical Quarterly*. vol. 30 (1980).

Marquard, O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: 1973.

Marx, K. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin: 1953.

________. *Das Kapital*. vol. 1. Berlin: 1960.

Matthes, J. (ed.). *Sozialer Wandel in Westeuropa*. Frankfurt am Main; New York: 1979.

Mattik, P. «Die Marxsche Arbeitswerttheorie,» in: F. Eberle (ed.). *Aspekte der Marxschen Theorie*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1973.

Maus, I. «Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates,» in: M. Tohidipur (ed.). *Der bürgerliche Rechtsstaat*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1978.

Mauss, M. «Die Gabe.» in: *Soziologie und Anthropologie*. vol. 2. München: 1975.

Mayntz, R. (ed.). *Bürokratische Organisation*. Köln: 1968.

Mayrl, W. W. «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness.» *Theory and Society*. vol. 5 (1978).

Mead, G. H. *The Philosophy of the Act*. Ed. by Ch. W. Morris. Chicago: 1938.

________. *Selected Writings*. Ed. by A. J. Reck. Indianapolis: 1964.

________. *Mind, Self and Society*. Ed. by Ch. Morris. Chicago: 1934, dtsch. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1969.

________. «Fragmente über Ethik,» in: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1969.

________. *Philosophie der Sozialität*. Ed. by H. Kellner. Frankfurt am Main: 1969.

________. *On Social Psychology*. Ed. by A. Strauss. Chicago: 1956, dtsch. *Sozialpsychologie*. Neuwied: 1969.

Meggle, G. (ed.). *Analytische Handlungstheorie. Handlungsbeschreibungen*. Frankfurt am Main: 1977.

________. *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*. Frankfurt am Main: 1979.

Menne, K. et al. *Sprache, Handlung und Unbewußtes*. Frankfurt am Main: 1976.

Meggle, G. *Grundbegriffe der Kommunikation*. Berlin: 1981.

Menzies, K. *T. Parsons and the Social Image of Man*. London: 1976.

Merelman, R. M. «Moral Development and Potential Radicalism in Adolescence.» *Youth and Society*. vol. 9 (1977).

Merleau-Ponty, M. *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt am Main: 1968.

Meyer, M. *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen*. Stuttgart: 1976.

Miller, D. *G. H. Mead, Self, Language and the World*. Chicago: 1980.

Miller, D. R. and G. E. Swanson. *Inner Conflict and Defense*. New York: 1966.

Miller, M. *Zur Logik der frühkindlichen Sprachentwicklung*. Stuttgart: 1976.

________. «Zur Ontogenese moralischer Argumentationen.» *Zeitschrift für Linguistik und Literaturwissenschaften*. vols. 38-39 (1980).

________. «Moralität und Argumentation,» in: M. Keller, P. Roeders and R. K. Silbereisen (eds.). *Newsletter Soziale Kognition*. vol. 3. TU Berlin, 1980.

Mills, C. W. *Kritik der soziologischen Denkweise*. Neuwied: 1963.

________. *Power, Politics and People*. New York: 1963.

Mischel, Th. *Psychologische Erklärungen*. Frankfurt am Main: 1981.

Mörchen, H. *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*. Stuttgart: 1980.

Mommsen, W. *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*. Tübingen: 1959.

________. «Max Weber.» *Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt am Main: 1974.

Moore, G. E. «Proof of an External World.» *Proceedings of the British Academy*. vol. 25. (London 1939).

Morin, E. *Das Rätsel des Humanen*. München: 1973.

Morris, Ch. W. «Foundations of the Theory of Signs.» *Foundations of the Unity of Sciences*. vol. I. (Chicago 1938).

________. *Signs, Language and Behavior*. Englewood Cliffs: 1946.

________. *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie.* Frankfurt am Main: 1977.

Münch, R. «Max Webers Anatomie des okzidentalen Rationalismus.» *Soziale Welt.* vol. 29 (1978).

________. «T. Parsons und die Theorie des Handelns I und II.» *Soziale Welt.* vol. 30 (1979); 31 (1980).

________. «Über Parsons zu Weber, von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration.» *Zeitschrift für Soziologie.* vol. 10 (1980).

Mulligan, G. and B. Ledermann. «Social Facts and Rules of Practice.» *American Journal of Sociology.* vol. 83 (1977).

Murphy, L. B. «The Problem of Defense and the Concept of Coping,» in: F. J. Anthony and C. Koupernik (eds.). *The Child in his Family.* New York: 1970.

Mussen, P. H. (ed.) *Carmichael's Manual of Child Psychology.* vol. 1. New York: 1970.

Narr, W. D. and C. Offe (eds.). *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität.* Köln: 1975.

Natanson, M. *The Social Dynamics of G. H. Mead.* Washington: 1956.

________ (ed.). *Phenomenology and Social Reality.* Den Haag: 1970.

Needham, J. *Wissenschaftlicher Universalismus.* Frankfurt am Main: 1977.

Negt, O. (ed.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels.* Frankfurt am Main: 1970.

Negt, O. and A. Kluge. *Öffentlichkeit und Erfahrung.* Frankfurt am Main: 1970.

________. *Geschichte und Eigensinn.* München: 1981.

Nelson, B. «Über den Wucher,» in: R. König and J. Winkelmann (eds.). «Max Weber.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.* Special Folder (1963).

________. *Der Ursprung der Moderne.* Frankfurt am Main: 1977.

Neuendorff, H. *Der Begriff des Interesses.* Frankfurt am Main: 1973.

________. «Soziologie.» Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart: 1975.

Neumann, F. *Die Herrschaft des Gesetzes.* Frankfurt am Main: 1980.

Newcomb, Th. M. *Social Psychology.* New York: 1950.

Nielsen, K. «Rationality and Relativism.» *Philosophy of the Social Sciences.* vol. 4 (1974).

Nisbet, R. A. *The Sociology of Emile Durkheim.* New York: 1964.

Norman, R. *Reasons for Actions*. New York: 1971.

Norrick, N. R. «Expressive Illocutionary Acts.» *Journal of Pragmatics*. vol. 2 (1978).

Oelmüller, W. (ed.). *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn: 1978.

________. *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Paderborn: 1978.

Oevermann, U. «Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung,» in: K. Hurrelmann. *Sozialisation und Lebenslauf*. Hamburg: 1976.

________ et al. «Die Methodologie einer objektiven Hermeneutik und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften,» in: H. G. Soeffner (ed.). *Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: 1979.

Offe, C. *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*. Frankfurt am Main: 1972.

________. «Unregierbarkeit.» in: Jürgen Habermas. *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*. Frankfurt am Main: 1979.

________. «Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität,» in: R. Roth (ed.). *Parlamentarisches Ritual und politische Alternative*. Frankfurt am Main; 1980.

Parsons, T. *The Structure of Social Action*. New York: 1949.

________. *Essays in Sociological Theory*. rev. ed. New York: 1949.

________. «The Professions and the Social Structure,» in: *Essays in Sociological Theory*. rev. ed. New York: 1949.

________. «The Motivation of Economic Activities,» in: *Essays in Sociological Theory*. rev. ed. New York: 1949.

________. *The Social System*. New York: 1951.

________. *Towards a General Theory of Action*. New York: 1951.

Parsons, T. et al. *Working Papers in the Theory of Action*. New York: 1953.

Parsons, T. «Introduction.» in: Max Weber, *The Sociology of Religion*. Boston: 1964.

________. *Societies*. Englewood Cliffs: 1966.

________. *Sociological Theory and Modern Society*. New York: 1967.

________. «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems,» in: *Sociological Theory and Modern Society*. New York: 1967.

________. «Some Reflections of the Place of Force in Social Process,» in: *Sociological Theory and Modern Society*. New York: 1967.

________. «Pattern Variables Revisited. A Response to Dubin,» in: T. Parsons. *Sociological Theory and Modern Society.* New York: 1967.

________. «On the Concept of Political Power,» in: *Sociological Theory and Modern Society.* New York: 1967.

__________. «On the Concept of Influence,» in: *Sociological Theory and Modern Society*. New York: 1967.

________. «On the Concept of Value Commitments.» *Sociological Inquiry*. vol. 38 (1968).

________. *Politics and Social Structure*. New York: 1969.

________. «Some Problems of General Theory in Sociology,» in: J. C. McKinney and E. A. Tiryakan (eds.). *Theoretical Sociology*. New York: 1970.

________. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: 1971.

________. «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Form of the Religious Life,» in: Ch. Y. Glock and Ph. E. Hammond (eds.). *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions*. New York: 1973.

________. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. «On Building Social Systems: A Personal History,» in: T. Parsons. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. «Social Systems,» in: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. «Review of Harold J. Bershady,» in: T. Parsons. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. «Social Interaction.» in: T. Parsons. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. *Action Theory and the Human Condition*. New York: 1978.

________. «A Paradigm of Human Condition,» in: *Action Theory and the Human Condition*. New York: 1978.

________. «Religion in Postindustrial America,» in: *Action Theory and the Human Condition*. New York: 1978.

________. «Belief, Unbelief, and Disbelief.» in: *Action Theory and the Human Condition*. New York: 1978.

________. «Comment on R. St. Warner's 'Toward a Redefinition of Action Theory'.» *American Journal of Sociology*. vol. 83 (1978).

________ and N. J. Smelser. *Economy and Society*. London; New York: 1956.

________ et al. (eds.) *Theories of Society*. New York: 1961.

________ and M. Platt. *The American University*. Cambridge, Mass.: 1973.

Patterson, J. W. «Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech.» *The Western Political Quarterly* (March 1979).

Patzig, G. *Tatsachen, Normen, Sätze*. Stuttgart: 1980.

Perelman, Ch. and L. Olbrechts-Tyteca. *La Nouvelle rhétorique*. Brüssel: 1970.

Peukert, U. *Interaktive Kompetenz und Identität*. Düsseldorf: 1979.

Philipps, D. L. «Paradigms and Incommensurability.» *Theory and Society*. vol. 2 (1975).

________ and H. O. Mounce. *Moral Practices*. London: 1970.

Piaget, J. *The Child's Conception of Physical Causality*. London: 1930.

________. «Piaget's Theory,» in: P. H. Mussen (ed.). *Carmichael's Manual of Child Psychology*. vol. 1. New York: 1970.

________. *Die Entwicklung des Erkennens*. vol. 3. Stuttgart: 1973.

________. *Abriß der genetischen Epistemologie*. Olten: 1974.

Pitschas, R. «Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung,» in: R. Voigt. *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

Pitkin, H. *Wittgenstein and Justice*. Berkeley: 1972.

Polanyi, M. *Personal Knowledge*. London: 1958.

________. *The Tacit Dimension*. New York: 1966.

Pole, D. *Conditions of Rational Inquiry*. London: 1961.

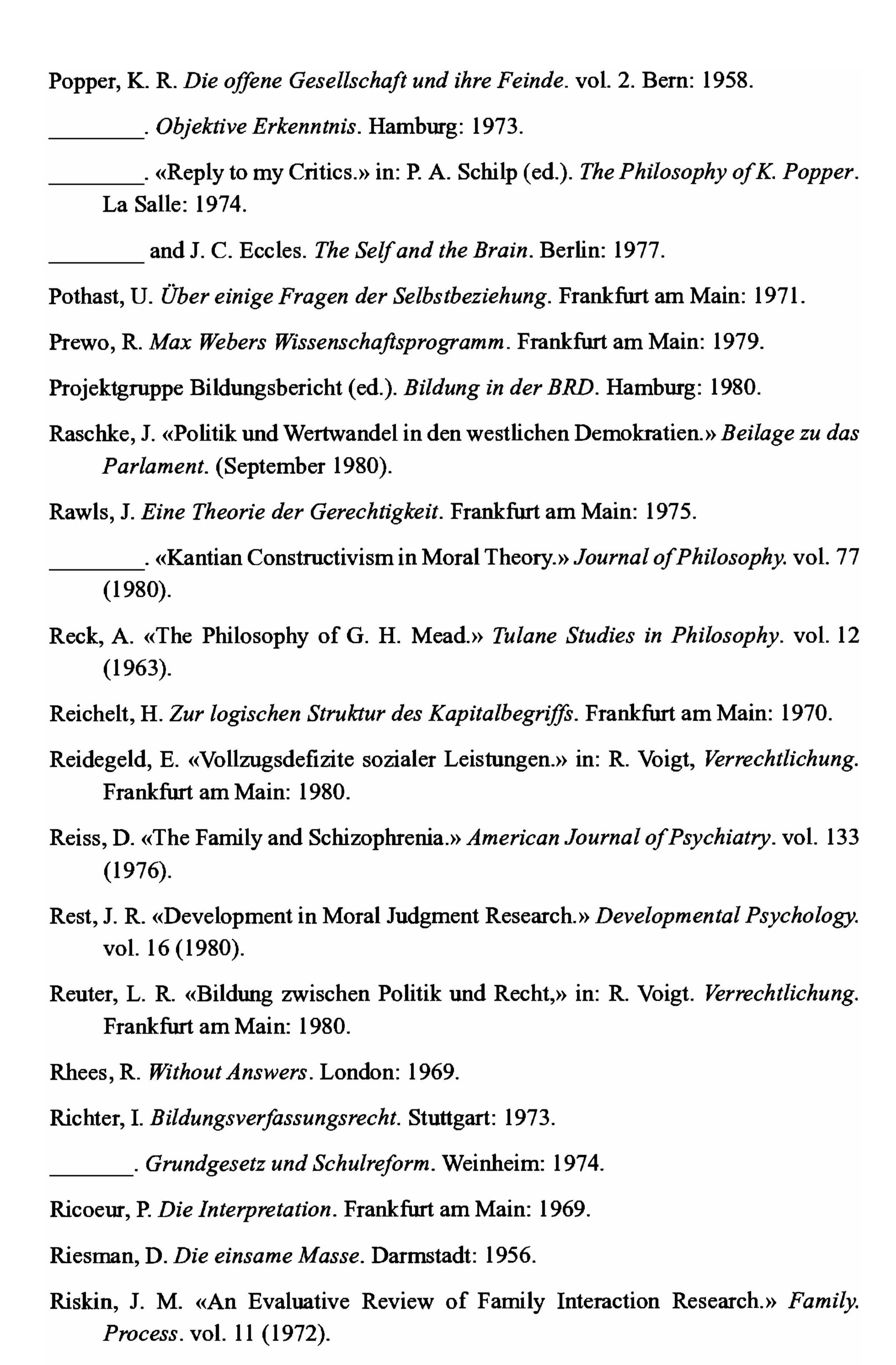
________. «The Concept of Reason,» in: R. F. Dearden, D. H. Hirst and R. S. Peters (eds.). *Reason*. vol. 2. London: 1972.

Pollner, M. «Mundane Reasoning.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 4 (1974).

Pope, W., J. Cohen and E. Hazelrigg. «On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis.» *American Sociological Review*. vol. 40 (1975).

Pope, W. and J. Cohen. «On R. St. Warner's Redefinition of Action Theory.» *American Journal of Sociology*. vol. 83 (1978).

Popitz, H. *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*. Tübingen: 1967.



Popper, K. R. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. vol. 2. Bern: 1958.

________. *Objektive Erkenntnis*. Hamburg: 1973.

________. «Reply to my Critics.» in: P. A. Schilp (ed.). *The Philosophy of K. Popper*. La Salle: 1974.

________ and J. C. Eccles. *The Self and the Brain*. Berlin: 1977.

Pothast, U. *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt am Main: 1971.

Prewo, R. *Max Webers Wissenschaftsprogramm*. Frankfurt am Main: 1979.

Projektgruppe Bildungsbericht (ed.). *Bildung in der BRD*. Hamburg: 1980.

Raschke, J. «Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien.» *Beilage zu das Parlament*. (September 1980).

Rawls, J. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: 1975.

________. «Kantian Constructivism in Moral Theory.» *Journal of Philosophy*. vol. 77 (1980).

Reck, A. «The Philosophy of G. H. Mead.» *Tulane Studies in Philosophy*. vol. 12 (1963).

Reichelt, H. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*. Frankfurt am Main: 1970.

Reidegeld, E. «Vollzugsdefizite sozialer Leistungen.» in: R. Voigt, *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

Reiss, D. «The Family and Schizophrenia.» *American Journal of Psychiatry*. vol. 133 (1976).

Rest, J. R. «Development in Moral Judgment Research.» *Developmental Psychology*. vol. 16 (1980).

Reuter, L. R. «Bildung zwischen Politik und Recht,» in: R. Voigt. *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

Rhees, R. *Without Answers*. London: 1969.

Richter, I. *Bildungsverfassungsrecht*. Stuttgart: 1973.

_______. *Grundgesetz und Schulreform*. Weinheim: 1974.

Ricoeur, P. *Die Interpretation*. Frankfurt am Main: 1969.

Riesman, D. *Die einsame Masse*. Darmstadt: 1956.

Riskin, J. M. «An Evaluative Review of Family Interaction Research.» *Family. Process*. vol. 11 (1972).

Roberts, P. C. «The Breakdown of the Keynesian Model.» *Public Interest* (1978).

Roche, M. «Die philosophische Schule der Begriffsanalyse,» in: R. Wiggerhaus (ed.). *Sprachanalyse und Soziologie*. Frankfurt am Main: 1975.

Rohrmoser, G. *Das Elend der kritischen Theorie*. Freiburg: 1970.

________. *Herrschaft und Versöhnung*. Freiburg: 1972.

Rommetveit, R. *On Message-Structure*. New York; 1974.

Roots, Chr. A. «Politics of Moral Protest and Legitimation Problems of the Modern Capitalist State.» *Theory and Society*. vol. 9 (1980).

Rorty, R. (ed.). *The Linguistic Turn*. Chicago: 1964.

________. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New York: 1979; Frankfurt am Main: 1981.

Rose, A. M. (ed.). *Human Behavior and Social Processes*. Boston: 1962.

Rose, G. *The Melancholy of Science, An Introduction to the Thought of Th. W. Adorno*. London: 1978.

Rosenberg, B. and D. White (eds.). *Mass Culture*. Glencoe, Ill: 1957.

Roth, G. «Max Weber, A Bibliographical Essay.» *Zeitschrift für Soziologie* (1977).

Roth, R. (ed.). *Parlamentarisches Ritual und politische Alternative*. Frankfurt am Main: 1980.

Rothacker, E. *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*. Bonn: 1948.

________. *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*. Abhandlg. der Mainzer Akademie d. Wissensch. u. Lit. Wiesbaden: 1954.

Rüsen, J. *Für erneuerte Historik*. Stuttgart: 1976.

Ryan, A. «Normal Science or Political Ideology?,» in: P. Laslett, W. G. Runciman and O. Skinner (eds.). *Philosophy, Politics and Society*. vol. 4. Cambridge: 1972.

Ryle, G. *The Concept of Mid*. London: 1949.

Sarbin, Th. R. «Role-Theory,» in: G. Lindsey (ed.). *Handbook of Social Psychology*. Cambridge: 1954.

Savigny, E. v. *Die Philosophie der normalen Sprache*. Frankfurt am Main: 1974.

Schadwald, W. *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt am Main: 1978.

Schapp, W. *In Geschichten verstrickt*. Wiesdbaden: 1976.

Scheit, H. «Studien zur Konsenstheorie der Wahrheit. Manuskript.» München, 1981.

Scheler, M. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern: 1960.

Schelling, W. A. *Sprache, Bedeutung, Wunsch*. Berlin: 1978.

Schenken, J. (ed.). *Studies in the Organization of Conversational Interaction*. New York: 1978.

Scheuner, U. *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie*. Opladen: 1973.

Schiffer, St. R. *Meaning*. Oxford: 1972.

Schlieben-Lange, B. *Linguistische Pragmatik*. Stuttgart: 1975.

________ (ed.). *Sprachtheorie*. Hamburg: 1975.

Schluchter, W. *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*. Tübingen: 1971.

________. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: 1979.

________. *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Frankfurt am Main: 1980.

________. «Die Paradoxie der Rationalisierung,» in: *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Frankfurt am Main: 1980.

________ (ed.). *Verhalten, Handeln und System*. Frankfurt am Main: 1980.

________. *Max Webers Studie über das antike Judentum*. Frankfurt am Main: 1981.

Schmidt, A. (ed.). *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main: 1969.

________. *Zur Idee der Kritischen Theorie*. München: 1974.

________. *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München: 1976.

Schmucker, J. F. *Adorno-Logik des Zerfalls*. Stuttgart: 1977.

Schnädelbach, H. *Reflexion und Diskurs*. Frankfurt am Main: 1977.

Schönrich, G. *Kategorien und transzendentale Argumentation*. Frankfurt am Main: 1981.

Schütz, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien: 1932.

________. «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl.» *Philosophische Rundschau*. vol. 5 (1957).

________. *Collected Papers*. vol. I. Den Haag: 1967; 1971.

________. *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: 1971.

________. *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: 1981.

________ and Th. Luckmann. *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: 1979.

Schütze, F. *Sprache*. 2 vols. München: 1975.

________ et al. «Grundlagentheoretische Vorausetsungen methodisch kontrolierten Fremverstehens.» *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen*. vol. 2 (1973).

Schwab, M. *Redehandeln*. Königstein: 1980.

Schwemmer, O. *Philosophie der Praxis*. Frankfurt am Main: 1971.

Searle, J. R. *Speech Acts*. London: 1969; Frankfurt am Main: 1971.

________. *Expression and Meaning*. Cambridge: 1979; dtsch. 1981.

________. «Literal Meaning,» in: *Expression and Meaning*. Cambridge: 1979.

________. «A Taxonomy of Illocutionary Acts,» in: *Expression and Meaning*. Cambridge: 1979.

________. «Intentionalität und der Gebrauch der Sprache.» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

Sears, D. O. et al. «Self-Interest vs. Symbolic Politics.» *American Political Science Review*. vol. 74 (1980).

Seidman, St. and M. Gruber. «Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber.» *British Journal of Sociology*. vol. 28 (1977).

Seiler, B. *Die Reversibilität in der Entwicklung des Denkens*. Stuttgart: 1972.

Selman, R. L. *The Growth of Interpersonal Understanding*. New York: 1980; dtsch. 1984.

________ and D. F. Byrne. «Stufen der Rollenübernahme,» in: R. J. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.). *Entwicklung des Ichs*. Köln: 1977.

________ and D. Jacquette. «Stability and Oszillation,» in: C. B. Keasy (ed.). *Nebraska Symposion on Motivation*. Lincoln: 1977.

Seyfarth, C. and G. Schmidt. *Max Weber Bibliographie*. Stuttgart: 1977.

________ and W. M. Sprondel (eds.). *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*. Frankfurt am Main: 1973.

Shubik, M. *Spieltheorie und Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main; Hamburg: 1965.

Shwayder, D. S. *The Stratification of Behavior*. London: 1965.

Sigel, I. E. (ed.). *Piagetian Theory and Research*. Hillsdale: 1981.

Sigrist, Chr. «Gesellschaften ohne Staat und die Entwicklungen der Sozialanthropologie,» in: F. Kramer and Chr. Sigrist (ed.). *Gesellschaften ohne Staat*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1978. vol. 1.

________. *Regulierte Anarchie*. Frankfurt am Main: 1979.

Silbereisen, R. (ed.). *Soziale Kognition*. TU Berlin, 1977.

Simitis, S. et. al. *Kindeswohl*. Frankfurt am Main: 1979.

________ and G. Zenz (eds.). *Familie und Familienrecht*. 2 vols. (Frankfurt am Main: 1975.

Simon, H. *Models of Man*. New York: 1957.

Singlewood, A. *The Myth of Mass Culture*. London: 1977.

Skjervheim, H. *Objectivism and the Study of Man*. Oslo: 1959. Republished in: *Inquiry*. 17 (1974).

Sklair, L. *The Sociology of Progress*. London: 1970.

Smythe, D. «Communications: Blind Spot of Western Marxism.» *Canadian Journal of Political and Social Theory*. vol. 1 (1977).

Snell, B. *Die Entwicklung des Geistes*. Hamburg: 1946.

Soeffner, H. G. (ed.). *Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: 1979.

Sohn-Rethel, S. *Geistige und körperliche Arbeit*. Frankfurt am Main: 1970.

Spaemann, R. *Zur Kritik der politischen Utopie*. Stuttgart: 1977.

Sprondel, W. M. and R. Grathoff (eds.). *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: 1979.

Sprondel, W. M. and C. Seyfarth (eds.). *Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns*. Stuttgart: 1981.

Stahl, F. J. *Die Philosophie des Rechts*. vol. 2. Darmstaat: 1963.

Stammer, O. (ed.). *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen: 1965.

Stegmüller, W. *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. vol. 1. Berlin; Heidelberg; New York: 1969.

Steiner, F. «Notiz zur vergleichenden Ökonomie,» in: F. Kramer and Chr. Sigrist (eds.). *Gesellschaften ohne Staat*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1978. vol. 1.

Steinert, H. «Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus.» in: H. Lenk (ed.). *Handlungstheorien*. vol. 4. München: 1977.

Steinfels, P. *The Neoconservatives*. New York: 1979.

Stenius, E. «Mood and Language-Game.» *Synthese*. vol. 17 (1967).

Stewart, J. «Recent Advances in Discourse Analysis.» *Quarterly Journal of Speech*. vol. 66 (1980).

Strasser, H. *The Normative Structure of Sociology*. London: 1976.

Strauss, L. *Naturrecht und Geschichte*. Stuttgart: 1956.

Strawson, L. «Intention and Convention in Speech Acts.» *Philosophical Review*. vol. 73 (1964).

________. *Freedom and Resentment*. London: 1974.

Sullivan, H. S. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: 1953.

Sullivan, W. M. «Communication and the Recovery of Meaning: An Interpretation of Habermas.» *International Philosophical Quarterly*. vol. 18 (1978).

Swidler, A. «The Concept of Rationality in the Work of Max Weber.» *Soc. Inquiry*. vol. 43 (1973).

Tambiah, S. J. «Form and Meaning of Magical Acts,» in: R. Horton and R. Finnegan (eds.). *Modes of Thought*. London: 1973.

Taylor, Ch. *Hegel*. Cambridge: 1975; Frankfurt am Main: 1977.

________. «Erklärung des Handelns,» in: *Erklärung und Interpretation in der Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt am Main: 1975.

________. *Language and Human Nature*. Carleton University: 1978.

Taylor, P. W. *Normative Discourse*. Englewood Cliffs: 1961.

Tenbruck, F. H. «Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 13 (1961).

________. «Das Werk Max Webers.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 27 (1975).

Theunissen, M. *Der Andere*. Berlin: 1965.

________. «Die Verwickling der Vernunft.» *Beiheft 6 d. Philosophische Rundschau*. Tübingen: 1970.

________. *Sein und Schein*. Berlin: 1978.

Thompson, E. P. *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie*. Frankfurt am Main: [n.p.b], 1980.

Thompson, J. «Universal Pragmatics,» in: D. Held and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

Tilly, Ch. «Reflections on the History of European State-Making,» in: Ch. Tilly (ed.). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: 1975.

Tohidipur, M. (ed.). *Der bürgerliche Rechtsstaat*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1978.

Toulmin, St. *The Uses of Arguments*. Cambridge: 1958; Kronberg: 1975.

________. *Human Understanding*. Princeton: 1972; Frankfurt am Main: 1978.

Toulmin, St., R. Rieke and A. Janick. *An Introduction to Reasoning*. New York: 1979.

Troeltsch, E. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: 1922.

Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: 1970.

________. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: 1979.

Turiel, E. «The Development of Social Concepts,» in: D. DePalma and J. Foley (eds.). *Moral Development*. Hillsdale, N. J.: 1975.

________. «Social Regulations and Domains of Social Concepts.» in: W. Damon (ed.). *New Directions for Child Development*. vol. 1. *Moral Development*. San Fransisco: 1978.

Ulmer, K. *Philosophie der modernen Lebenswelt*. Tübingen: 1972.

Valin, R. D. van. «Meaning and Interpretation.» *Journal of Pragmatics*. vol. 4 (1980).

Völzing, V. L. *Begründen, Erklären, Argumentieren*. Heidelberg: 1979.

Vogel, U. «Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 25 (1973).

Voigt, R. (ed.). *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

________. «Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft,» in: R. Voigt, *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

Van de Voort, W. *Die Bedeutung der sozialen Interaktion für die Entwicklung der kognitiven Strukturen*. Dissertation. Frankfurt am Main: 1977.

Watson-Franke, M. B. and L. C. Watson. «Understanding in Anthropology.» *Current Anthropology*. vol. 16 (1975).

Watzlawick, P., J. H. Beavin and D. D. Jackson. *Pragmatics of Human Communication*. New York: 1967; Bern; 1971.

Weakland, J. H. «The Double-Bind Theory.» *Family Process*. vol. 13 (1974).

Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen: 1924.

________. *Gesammelte Politische Schriften*. Ed. by J. Winkelmann. Tübingen: 1958.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. vol. 1. Tübingen: 1963.

________. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Ed. by J. Winkelmann. Köln: 1964.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. vol. 2. Tübingen: 1966.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. vol. 3. Tübingen: 1966.

________. *Methodologische Schriften*. Ed. by J. Winckelmann. Frankfurt am Main: 1968.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Ed. by J. Winckelmann. Tübingen: 1968.

________. *Die Protestantische Ethik*. Ed. by J. Winckelmann. vol. 2. Hamburg: 1973.

________. *Die Protestantische Ethik*. Ed. by J. Winckelmann. vol. 1. Hamburg: 1973.

Wehler, H. U. *Modernisierungstheorie und Geschichte*. München: 1975.

Weisgerber, L. *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*. Düsseldorf: 1957.

Weiss, J. *Max Webers Grundlegung der Soziologie*. München: 1975.

Wellmer, A. «Die sprachanalytische Wende der Kritischen Theorie.» in: U. Jaeggi and A. Honneth (ed.). *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: 1977.

________. *On Rationality*. Manuskript Konstanz. vols. 1-4. 1977.

________. *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*. Konstanz: 1979.

Werner, H. B. Kaplan. *Symbolformation*. New York: 1963.

Whorf, B. L. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge: 1956.

Wiener, N. *Kybernetik, Regelung und Nachrichtenübertragung mit Lebewesen und in der Maschine*. Düsseldorf: 1963.

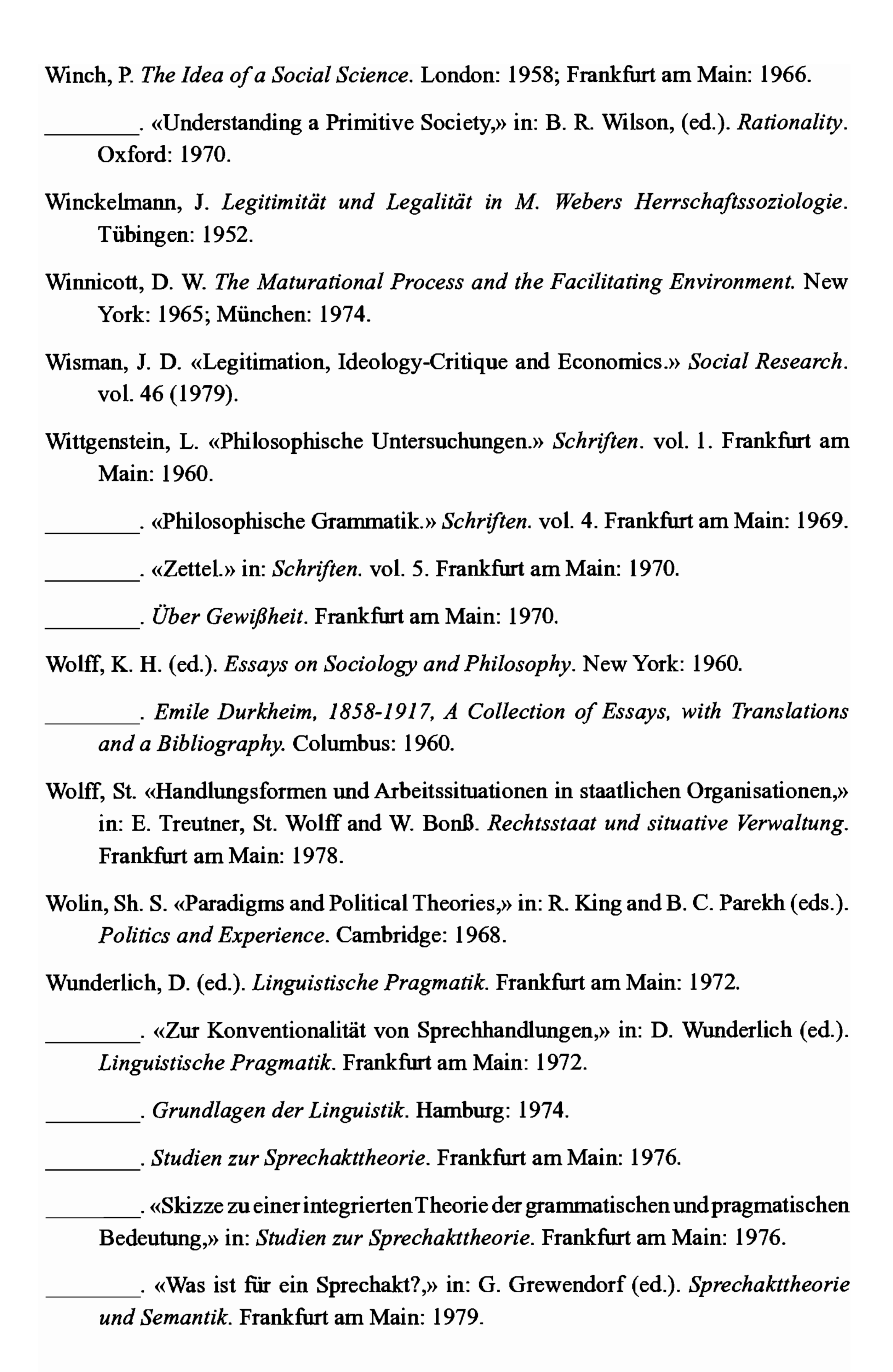
Wiggerhaus, R. (ed.). *Sprachanalyse und Soziologie*. Frankfurt am Main: 1975.

Willke, H. «Zum Problem der Integration komplexer Sozialsysteme.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 28 (1978).

Wilson, B. R. (ed.). *Rationality*. Oxford: 1970.

Wilson, Th. P. «Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung,» in: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen* (1973).

Wimmer, R. *Universalisierung in der Ethik*. Frankfurt am Main: 1980.


Winch, P. *The Idea of a Social Science*. London: 1958; Frankfurt am Main: 1966.

________. «Understanding a Primitive Society,» in: B. R. Wilson, (ed.). *Rationality*. Oxford: 1970.

Winckelmann, J. *Legitimität und Legalität in M. Webers Herrschaftssoziologie*. Tübingen: 1952.

Winnicott, D. W. *The Maturational Process and the Facilitating Environment*. New York: 1965; München: 1974.

Wisman, J. D. «Legitimation, Ideology-Critique and Economics.» *Social Research*. vol. 46 (1979).

Wittgenstein, L. «Philosophische Untersuchungen.» *Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1960.

________. «Philosophische Grammatik.» *Schriften*. vol. 4. Frankfurt am Main: 1969.

________. «Zettel.» in: *Schriften*. vol. 5. Frankfurt am Main: 1970.

________. *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: 1970.

Wolff, K. H. (ed.). *Essays on Sociology and Philosophy*. New York: 1960.

________. *Emile Durkheim, 1858-1917, A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*. Columbus: 1960.

Wolff, St. «Handlungsformen und Arbeitssituationen in staatlichen Organisationen,» in: E. Treutner, St. Wolff and W. Bonß. *Rechtsstaat und situative Verwaltung*. Frankfurt am Main: 1978.

Wolin, Sh. S. «Paradigms and Political Theories,» in: R. King and B. C. Parekh (eds.). *Politics and Experience*. Cambridge: 1968.

Wunderlich, D. (ed.). *Linguistische Pragmatik*. Frankfurt am Main: 1972.

________. «Zur Konventionalität von Sprechhandlungen,» in: D. Wunderlich (ed.). *Linguistische Pragmatik*. Frankfurt am Main: 1972.

________. *Grundlagen der Linguistik*. Hamburg: 1974.

________. *Studien zur Sprechakttheorie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung,» in: *Studien zur Sprechakttheorie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Was ist für ein Sprechakt?,» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

________. «Aspekte einer Theorie der Sprechhandlungen,» in: H. Lenk (ed.). *Handlungstheorien*. vol. 1. München: 1980.

Wright, G. H. von. *Explanation und Unterstanding*. London: 1971; Königstein: 1973.

________. «Erwiderungen.» in: K. O. Apel, J. Manninen and R. Tuoemala (eds.). *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*. Frankfurt am Main: 1978.

Wrighton, D. «The Problem of Understanding.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 11. (1981).

Wygotski, L. S. *Denken und Sprechen*. Frankfurt am Main; 1961.

Youniss, J. «Socialization and Social Knowledge,» in: R. Silbereisen (ed.). *Soziale Kognition*. T. U. Berlin: 1977.

________. «Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge.» *Human Development* (1978).

________. *Parents and Peers in Social Development*. Chicago: 1980.

________. «A Revised Interpretation of Piaget,» in: I. E. Sigel (ed.). *Piagetian Theory and Research*. Hillsdale: 1981.

Zaner, R. M. «Theory of Intersubjectivity.» *Social Research*. vol. 28 (1961).

Zapf, W. (ed.). *Theorien des sozialen Wandels*. Köln: 1969.

Zapf, W. «Die soziologische Theorie der Modernisierung.» *Soziale Welt*. vol. 26 (1975).

Zaret, D. «From Weber to Parsons and Schütz: The Eclipse of History in Modern Social Theory.» *American Journal of Sociology*. vol. 85 (1980).

Zeleny, J. *Die Wissenschaftslogik und das Kapital*. Frankfurt am Main: 1973.

Zenz, G. *Kindesmißhandlung und Kindesrechte*. Frankfurt am Main; 1979.

Ziehe, Th. *Pubertät und Narzißmus*. Frankfurt am Main: 1975.

Zimmerman, D. H. «Ethnomethodology.» *The American Sociologist*. vol. 13 (1978).

________ and M. Power. «The Everyday World as a Phenomenon.» in: J. D. Douglas (ed.). *Understanding Everyday Life*. London: 1971.

Zimmerman, J. *Sprachanalytische Ästhetik*. Stuttgart: 1980.

فهرس عام

-ح-

-ر-

-ز-

-س-

-ش-

-ص-

-غ-

-ف-

-ن-

-هـ-



هذا الكتاب



إنّ غرض نظرية الفعل التواصلي هو إيضاح الأسس التي تقوم عليها نظرية نقدية في المجتمع؛ ذلك أنّ المفهوم الأساسي للفعل التواصلي إنّما يفتح السبيل إلى مركّب من ثلاثةِ موضوعات متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بدايةً ببلورةِ مفهوم عن العقلانية التواصلية، مبسوط على نحو ريبيّ كفايةً، ومع ذلك هو يصمد أمام الاختصارات العرفانية-الأداتية للعقل؛ ثمّ بتصوّرٍ عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خَطابية فحسب؛ وأخيرًا، بنظرية في الحداثة، تفسّر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرضِ أنّ ميادين الحياة المهيكلة على نحو تواصلي باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل المستقلة والمهيكلة على نحو صوري. وهكذا صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكّننا من بناءِ مفهوميّ لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة.

المؤلف

يورغن هبرماس (1929 - دوسلدورف، ألمانيا)، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرنكفورت ويُعدّ اليوم الممثّل الأكثر شهرة للنظرية النقدية ومن أكثر الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمثقفين انتشارًا في العالم وأشدّهم التزامًا بقضايا الشأن العام. من أعماله الأساسية الأخرى: **التحوّل البنيوي للفضاء العمومي: دراسات حول مقولة المجتمع المدني** (1962)؛ **الخطاب الفلسفي للحداثة** (1985)؛ **إيضاحات حول أخلاقيات الخطاب** (1991)؛ **الواقعانية والصلاحية: مساهمات في نظرية خطاب القانون ودولة القانون الديمقراطية** (1992)؛ وغيرها من المؤلفات.

المترجم

فتحي المسكيني (1961 - بوسالم، تونس)، فيلسوف ومترجم تونسي، أستاذ التعليم العالي في الفلسفة في جامعة تونس (منذ 1990). حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة الألمانية سنة 2003، من أعماله الفلسفية: **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير** (2005)؛ **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة** (2011)؛ **الهجرة إلى الإنسانية** (2016). من ترجماته عن الألمانية: فريدريك نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق** (2010)؛ إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرّد العقل** (2012)؛ مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان** (2012)، إضافة إلى مجموعة مقالات تحت عنوان «الإسلام الآخر: الثقافة، الهوية، الديمقراطية (برلين، دار بيترلانغ، 2015).

فلسفة وفكر
اقتصاد وتنمية
لسانيات
آداب وفنون
تاريخ
علم اجتماع وأنثروبولوجيا
أديان ودراسات إسلامية
علوم سياسية وعلاقات دولية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies